Jacques Rivelaygue

Leçons de métaphysique allemande

Tome I



LE COLLEGE DE PHILOSOPHIE

GRASSET

Jacques Rivelaygue

Leçons de métaphysique allemande

Tome I

De Leibniz à Hegel

BERNARD GRASSET
PARIS

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de copyright

Préface

PREMIÈRE SECTION La « Monadologie » de Leibniz

I. LES MONADES

1. Théorie générale de la monade

2. La hiérarchie des monades

II. DIEU

1. L'existence de Dieu

2. La nature de Dieu

III. LE MONDE

1. La causalité

2. Le principe du meilleur

3. L'harmonie préétablie

4. L'âme et le corps

DEUXIÈME SECTION La genèse du système hégélien

I. LES ANNÉES DE SÉMINAIRE (1788-1793)

1. La religion d'un peuple libre

2. Le modèle grec

3. Le fragment de Tübingen (1793) : Révolution française et kantisme

a) Les réflexions sur la théologie de Tübingen

b) Les lectures de Hegel

c) Le fragment de Tübingen précise enfin l'idéal grec

4. La religion du jeune Hegel

II. LA PÉRIODE DE BERNE (1793-1796)

1. La poursuite des méditations théologiques

2. L'influence kantienne

a) « La Vie de Jésus »

b) « La Positivité de la religion chrétienne »

3. Histoire et politique

4. Première esquisse d'une systématicité

5. « Eleusis » (1796)

III. LE PAYSAGE INTELLECTUEL DE L'IDÉALISME

ALLEMAND

1. Jacobi : la première critique du rationalisme

2. Reinhold : la défense de l'orthodoxie kantienne

3. Maïmon la suppression de la chose en soi

a) Les fondements

b) La théorie des différentielles

4. L' « Aenésidème » de Schulze : le néoscepticisme

5. Fichte : la reconstruction de l'idéalisme critique

a) La structure du système fichtéen : l'interprétation

d'Alexis Philonenko

b) La réfutation du scepticisme de Schulze

c) La fin de la philosophie : réconciliation avec la conscience commune

d) L'idée du sujet chez Fichte et chez Schelling

e) La réinterprétation fichtéenne de la dialectique

IV. LA RENCONTRE AVEC HÖLDERLIN

1. La place de Hölderlin dans la vie intellectuelle de son temps

2. Commentaire de « Être et Jugement »

3. Commentaire de « Hyperion »

V. « LE PLUS ANCIEN PROGRAMME

SYSTÉMATIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND »

1. Les grands thèmes du « Programme »

2. Le problème de l'attributions du texte : Hegel, Hölderlin ou Schelling?

a) Rosenzweig : Schelling

b) Böhm : Hölderlin

c) Pöggeler : Hegel

d) Henrich : anonyme

3. Critique de la thèse d'Otto Pöggeler

4. La logique interne du texte

5. Un programme schellingien

Texte du « Programme »

VI. LA PÉRIODE DE FRANCFORT (1796-1800)

1. Le christianisme et la religion d'un peuple libre

2. La vie, le destin, l'amour: kantisme et christianisme

3. Le judaïsme

a) Noé, Nemrod, Abraham

b) La descendance d'Abraham

c) L'État juif

d) La « grande tragédie du peuple juif »

4. Les présupposés de l'interprétation hégélienne du judaïsme

5. « L'Esprit du christianisme et son destin »

a) Loi et amour : la critique du kantisme

b) Amour et destin : crime et châtiment

c) Le destin de l'amour : l'échec du Christ

d) Les présupposés de l'interprétation hégélienne du christianisme

6. Les écrits politiques de Francfort

a) La découverte de l'histoire et le problème de l'État moderne

b) « La Constitution de l'Allemagne » et le « Systemfragment »

c) Commentaire de « Foi et Être » : vers la « Phénoménologie »

d) De l'amour à l'histoire : la réconciliation avec l'historicité et la question de la culture

ANNEXES: ARTICLES PUBLIÉS

Schelling : du système à la critique

Le phénomène romantique en philosophie

La dialectique de Kant à Hegel

Essence et fondement : actualité de la « Doctrine de l'essence »

Franz Rosenzweig et l'idéalisme allemand

NOTES

© Éditions Grasset & Fasquelle, 1990.
978-2-246-79079-2

Du même auteur

LEÇONS DE MÉTAPHYSIQUE ALLEMANDE
Tome 2. Kant, Heidegger, Habermas
Grasset, 1992
Traduction, présentation et notes de

KANT
Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science
Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolff
Lettres
Déclaration à l'égard de la doctrine de la science de Fichte
in Kant, Œuvres philosophiques
sous la direction de F. Alquié
Gallimard, La Pléiade, 3 t., 1980-1986

SCHELLING
Bruno, ou Du principe divin et naturel des choses
L'Herne, 1987

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

PRÉFACE

Jacques Rivelaygue nous a quittés le 26 mai dernier. Il n'aura pas pu voir ce livre, premier volet d'un triptyque auquel, déjà fatigué par la maladie, il avait tant travaillé avec nous. Je l'avais rencontré pour la première fois à Censier, en 1969. Si l'expression « maître à penser » n'avait une connotation péjorative, nul autre mieux que lui ne la mériterait. Il a été le professeur le plus exceptionnel qu'il m'ait été donné d'entendre. Aujourd'hui encore, alors que j'enseigne moi-même depuis plus de quinze ans, je n'ai toujours pas réussi à percer le secret qui lui conférait une telle clarté et une telle intelligence dans l'exposé des problématiques philosophiques les plus ardues. Il parvenait à rendre les débats qui opposaient Fichte, Schelling, Hegel ou Hölderlin plus limpides et plus importants que tout ce que nous pouvions lire dans la littérature contemporaine. Les cours ici réunis portent encore la trace de cette passion intellectuelle. Bien qu'il ne fût pas insensible aux révoltes étudiantes, je ne l'ai jamais vu céder un instant à la démagogie qui gagnait alors l'Université. A l'heure où les meilleurs esprits préparaient la jonction des paysans et des intellectuels ou méditaient les arcanes de la baisse tendancielle du taux de profit, Rivelaygue nous apprenait à déchiffrer le sens de la modernité à partir de la phénoménologie de Heidegger ou de Hegel. Et il nous prouvait, comme on prouve la marche en marchant, que ces outils philosophiques, alors occultés par la fascination de sciences humaines dont l'effondrement était proche, étaient les seuls qui pussent offrir du monde contemporain

la base d'une compréhension profonde. Il n'était pas rare qu'après un cours nous restions plusieurs heures à converser dans un couloir, sans prendre même la peine de nous asseoir, animés du seul intérêt pour la grandeur des systèmes dont il dépliait si lumineusement les moindres difficultés.

Le lecteur pensera sans doute que ces souvenirs n'ont rien que de commun : nous gardons tous la mémoire d'un enseignant qui, à un stade ou à un autre de notre itinéraire, a laissé son empreinte. Je dois donc ajouter que, quelque dix ans plus tard, nous étions tout un groupe de jeunes universitaires ou professeurs de lycée à nous presser chaque semaine à son cours — celui-là même que nous publions ici. La chose est, à ma connaissance, unique, si l'on ajoute que Jacques Rivelaygue, dont le plus flagrant défaut était la modestie, n'avait d'autre légitimité que celle de l'intelligence. Il y avait là Alain Renaut, alors chargé de cours à Paris-IV, Jean-Pierre Pesron, Alain Trousson, Jean-Michel Besnier, Sylvain Bonnet, Schuyler Stephens, Thierry Maclet et bien d'autres, de nos étudiants et de nos amis, qui vinrent rejoindre sur nos conseils cet extraordinaire moment philosophique. Puis, au Collège de philosophie, nous nous retrouvions dans un séminaire pour lire les auteurs de l'idéalisme allemand à l'aide du cours que nous venions d'entendre.

De là l'idée qui est venue aux directeurs de cette collection : faire profiter de ces leçons exceptionnelles non seulement nos étudiants et nos collègues, mais tous ceux qui, intéressés par la philosophie, déplorent à juste titre l'absence notoire de traités introductifs dignes de ce nom.

Les cours de Jacques Rivelaygue avaient été par nos soins enregistrés et retranscrits, Sylvain Bonnet leur a donné la forme de la publication sans rien modifier au style oral qui leur était propre. L'auteur les a lui-même relus une dernière fois pour leur donner toute leur précision.

Luc FERRY.

PREMIÈRE SECTION

La « Monadologie » de Leibniz

Écrite en français en 1714 pour le prince Eugène de Savoie (et publiée seulement en 1840 par Erdmann dans son édition des Œuvres philosophiques), la Monadologie fournit une vue d'ensemble du système de Leibniz et en expose les thèses fondamentales : la matière, l'espace et le temps que nous percevons n'existent pas en soi ; il n'y a que des réalités logiques et des points métaphysiques, les monades ; le phénomène sensible n'est que la représentation confuse d'une réalité qui se dissimule en lui et qui est faite de monades et d'interactions entre les monades.

La mise en place de ces thèses suppose un certain nombre de points de rupture avec Descartes :

1° Sur la définition de l'idée claire et distincte : dès les Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées (1684) et les Remarques sur la partie générale des « Principes » de Descartes (1692)[a], Leibniz récuse la validité du simple critère de l'évidence, dans la mesure où il s'agit d'un critère subjectif. D'une part, on peut se demander quelle est la différence entre une évidence et l'illusion de l'évidence. D'autre part, je peux parfaitement savoir ce que je dis, donc élucider un concept, sans que celui-ci ait pour autant une quelconque

valeur objective : la validité scientifique d'un concept ne peut donc se ramener à la clarté de sa signification. Ainsi en est-il, par exemple, de la notion du mouvement le plus rapide possible : je comprends parfaitement la notion de mouvement, celle de maximum et celle de vitesse, les trois concepts sont donc clairs et distincts, mais si je les rassemble dans la notion de mouvement le plus rapide possible, le concept produit n'a plus de sens. Là où Descartes considérait qu'un concept est valide dès lors qu'il est défini, c'est-à-dire dès lors que son sens est élucidé et que je comprends ce que je dis quand je l'utilise, Leibniz tient donc le critère de la clarté du sens pour insuffisant et propose de revenir à ces critères logiques de la vérité mis en avant par la scolastique et dont Descartes s'était tant défié. Un concept sera valide quand on pourra le décomposer en caractéristiques, c'est-à-dire énoncer ses propriétés, et quand il n'y aura pas de contradictions entre ces caractéristiques ou sous-concepts. Dans la notion de mouvement le plus rapide, chacun des concepts pris isolément est valide, mais ils sont contradictoires entre eux, ce pour quoi le concept de mouvement le plus rapide est faux. A la place du critère subjectif et psychologique cartésien (l'évidence) intervient donc le critère logique de non-contradiction : il faut décomposer le concept en caractéristiques, et décomposer ces caractéristiques à leur tour en

caractéristiques, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on parvienne à l'absolument simple; s'il n'apparaît alors nulle contradiction entre tous les éléments simples, le concept est vrai. Ce débat sur les critères du vrai aura d'importantes conséquences dans le parcours de Leibniz : ainsi les preuves de l'existence de Dieu seront-elles tenues par lui pour insuffisantes tant que l'on ne se sera pas demandé si le concept même de Dieu est possible, s'il n'est pas contradictoire, si se peuvent rassembler sans contradiction dans un même concept l'unité et la simplicité absolues d'un côté, et, de l'autre, l'infinité des propriétés.

2 ° Sur le rapport de l'âme et du corps et l'interaction des substances : Leibniz remet en question l'idée cartésienne selon laquelle l'esprit agit sur la matière et la matière sur l'esprit — à quoi il oppose la thèse de l'incommensurabilité, à savoir que deux substances qui n'ont pas d'attribut commun ne peuvent agir l'une sur l'autre (comment pourrait-il y avoir un point de contact entre la matière étendue et l'esprit inétendu ?). En fait, sur la base de la reconnaissance de la dualité de l'esprit et de la matière, la prise en compte de l'incommensurabilité ne laissait disponibles que trois solutions :

a La solution malebranchiste prend la forme de la théorie de l'occasionalisme : s'il n'est nulle

action de l'âme sur le corps ni du corps sur l'âme, il reste que ce soit Dieu seul qui agisse en faisant une chose à l'occasion d'une autre et en créant ainsi des « effets » de causalité ;

b La solution spinoziste va consister à considérer que, bien loin que le corps et l'âme soient deux réalités hétérogènes agissant inexplicablement l'une sur l'autre, il s'agit en fait de la même réalité sous deux aspects, lesquels doivent alors être conçus comme étant en rapport d'expression : une telle solution prend donc l'allure d'un monisme ;

c La solution leibnizienne, enfin, sera celle de l'harmonie préétablie : tout étant réglé d'avance selon une loi de séries permettant d'engendrer des variétés de séries, à la série des événements de l'esprit correspond la série des événements du corps. Et il faut concevoir cette harmonie préétablie comme existant à l'intérieur du corps lui-même en tant que agrégat de substances régi par une force centrale.

3° Sur la nature profonde de la réalité extérieure : Leibniz s'oppose en effet à la réduction cartésienne de la matière à l'étendue, qu'il combat dès ses deux essais sur la théorie du mouvement[b]. Là où Descartes, pour expliquer les lois du mouvement, ne fait intervenir que la quantité de matière et la vitesse, Leibniz montre que les calculs cartésiens sont erronés pour avoir éliminé la notion de force. La véritable réalité sera donc la force, la matière n'étant pour lui qu'un simple phénomène. L'espace sera non plus, comme chez Descartes, une substance, mais un rapport entre des forces. De là procède la thèse constitutive de l'ontologie leibnizienne : au-delà de l'apparence qu'est la matière, il existe des points d'énergie, absolument simples, dont est faite toute réalité ; ce sont ces points d'énergie que Leibniz nomme monades en abolissant par là même, puisque toute réalité est monadique, la différence intrinsèque entre matière et esprit; il n'y a entre les monades que des différences de degré.

Si l'on voulait mettre en lumière les étapes à travers lesquelles s'est formée chez Leibniz cette thèse monadologique, il faudrait partir de sa thèse sur l'individuation[c]. Chez les scolastiques, ce qui confère au type spécifique d'un être son existence singulière et concrète, déterminée dans l'espace et dans le temps, c'est le corps, selon une thèse qui est donc celle de l'individuation par la matière. Cependant, avec le thomisme, les anges apparaissent individualisés par la forme. Leibniz,

de même d'ailleurs que Spinoza, va suivre ce principe de l'individuation par la forme, où se profile déjà la thèse monadologique d'après laquelle, les monades étant uniques par essence, chaque être est entièrement différent d'un autre par essence — ce qui, en un sens, conduit déjà à renverser le concept de nature humaine. Les Lettres à Arnauld constituent une autre étape importante [d] : s'y élabore la théorie de la substance comme force (la substance n'est pas la matière, mais les centres de force ou monades).

Cela dit, la Monadologie se distribue en trois moments :

— § 1-36 : les monades ou éléments premiers des choses;

— § 37-48 : Dieu;

— 49-90 : le monde, en tant que créé par Dieu.

La démarche suivie est celle d'une analyse régressive : on part du monde en ses éléments, on en recherche la cause, et on redescend vers le monde pour expliquer son unité.

I

LES MONADES

Le premier moment envisage les monades de deux points de vue : tout d'abord (§ 1-7) du point de vue de leur nature, autrement dit du point de vue de ce qui est commun à toutes les monades; ensuite (§ 7-36) du point de vue des différences selon lesquelles elles se hiérarchisent (théorie des degrés de perfection, des plantes aux animaux et aux hommes).

— 1. Théorie générale de la monade

Leibniz part d'une approche purement externe de la réalité monadique. On pose uniquement que les monades sont simples, inétendues, indivisibles, sans naissance ni fin naturelles (si elles naissaient, elles seraient formées par composition de ce dont elles naissent et ne seraient donc pas absolument simples : elles doivent par conséquent être posées comme naissant par création brusque et, de même, comme mourant non pas par décomposition, mais par disparition radicale). Elles sont sans portes ni fenêtres : autrement dit, elles ne peuvent subir aucune influence de l'extérieur. Il n'y a donc pas d'action réciproque entre les monades, d'où résultera l'idée qu'une monade n'est point limitée de l'extérieur par une autre monade, mais seulement par autolimitation.

Le composé est nommé agrégat (§ 2), ce qui signifie que sa composition est une pure addition d'unités sans qu'intervienne, pour ramener ces unités multiples à l'unité du composé, un « lien substantiel » ajoutant au composé quelque chose de plus que la somme des simples. Dans un agrégat, les propriétés ne peuvent s'expliquer que par les simples qui le composent — la composition n'ajoutant rien par elle-même.

C'est en fait le § 3 qui effectue la véritable déduction de la monade. S'il y a du composé, il y a du simple (§ 2). Mais s'il y a du simple, ce simple ne peut être spatial, puisque l'espace, comme le temps, est divisible à l'infini (§ 3). Il faut donc poser que la réalité est constituée d'éléments simples inétendus, et ce sont ces éléments qui vont être appelés monades. « Ces monades sont les véritables atomes de la nature », écrit Leibniz, mais il s'agit d'atomes métaphysiques, puisque dans l'atomisme de Démocrite et des matérialistes antiques, les atomes sont physiques et occupent donc un espace. Atomes métaphysiques, les monades auront ainsi une unité véritable, elles seront véritablement indivisibles, puisque précisément, n'occupant pas l'espace, on ne pourra même pas y distinguer des parties (§ 1) : elles seront donc absolument simples.

De la simplicité, les § 4 et 5 déduisent l'impossibilité de naître ou de périr naturellement, c'est-à-dire par décomposition. C'est d'ailleurs une tautologie : la naissance (l'organisation des différentes parties en un organisme) et la mort (la décomposition de cet organisme en plusieurs parties) naturelles sont impensables pour les éléments ultimes des choses, qui ne peuvent donc « commencer que

par création et finir par annihilation » (§ 6).

Le § 7 introduit une thèse essentielle : les monades n'ont pas de relation à une extériorité, elles ne peuvent être altérées ou modifiées de l'extérieur. A cela deux raisons :

1° d'une part, on ne peut concevoir en la monade « aucun mouvement interne ». Un mouvement interne serait un mouvement des parties les unes par rapport aux autres et par rapport au tout : de telles modifications quantitatives sont inconcevables dans la monade, puisqu'elle est absolument simple. A l'intérieur de l'absolument simple, on ne peut donc concevoir que des modifications qualitatives : la monade ne peut se transformer qu'en demeurant la même, sans gagner ou perdre (quantitativement) quoi que ce soit.

2° D'autre part, de telles transformations qualitatives ne peuvent survenir de l'extérieur : « Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » Cette conception des éléments simples comme ne pouvant subir nulle action émanant de l'extérieur aura des conséquences importantes à propos des monades spirituelles : l'esprit ne pourra en effet recevoir de sensations provenant du monde extérieur. En d'autres termes : si l'âme est une monade, il faudra expliquer qu'elle engendre ses représentations à partir d'elle-même, et que l'impression que nous ressentons de recevoir des sensations de l'extérieur est due

à l'harmonie préétablie.

Ce qui en fait est visé ici, c'est la théorie scolastique des espèces sensibles : « Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scolastiques » (§ 7). On se rappelle la rupture qu'avait introduite Descartes, dans la théorie de la connaissance, en posant, entre le sujet et l'objet réel, la représentation et en soulignant que l'esprit n'a pas accès à l'objet lui-même, mais à sa représentation — tout le problème devenant alors celui de savoir comment la représentation peut renvoyer à l'objet. Dans la théorie scolastique, en revanche, l'esprit n'a pas affaire aux représentations, mais à l'objet lui-même, lequel est supposé envoyer à l'esprit des images de lui-même : les « espèces sensibles ». Il s'agissait donc d'une théorie réaliste de la connaissance, où l'esprit saisit directement l'objet : l' « image » fonctionne ici comme un intermédiaire entre la matière et la forme de l'objet, lequel ne peut en effet se rendre dans l'esprit avec sa matière (ce qui serait une absurdité), mais n'est pas conçu par les scolastiques comme envoyant seulement sa forme (si c'était le cas, nous saisirions seulement l'essence de l'objet, par exemple l'idée de la table, alors que ce n'est pas simplement l'idée de la table qui se rend dans l'esprit, mais aussi l'apparence sensible, bien que ce soit sans la matière). L'espèce sensible sera cette instance intermédiaire, regroupant la forme et l'apparence sensible. C'est à cette théorie que Leibniz fait allusion dans ce paragraphe pour décrire sous sa forme la plus absurde, c'est-à-dire sous sa forme scolastique, la conception d'une interaction des réalités les unes sur les autres : si l'interaction suppose,

comme dans la scolastique, qu'il y ait des images-accidents émises par les substances et se rendant dans l'esprit, il ne sera pas difficile de faire apercevoir l'aberration qu'il y a à croire que les substances agissent les unes sur les autres — tant, après Descartes, la théorie des espèces sensibles est devenue étrangère à la pensée moderne. Cela dit, il est bien évident qu'à travers cette représentation caricaturale de l'interaction, c'est de toute forme d'interaction que Leibniz entend montrer qu'elle n'est pas pensable.

La démonstration est en fait très elliptique, dans la mesure où elle découle de ce qui précède. Si la monade ne peut être modifiée que qualitativement (et non pas changée dans ses parties), elle ne peut être modifiée de l'extérieur, puisqu'une telle modification supposerait qu'une influence extérieure change une partie d'elle-même. La seule façon de concevoir le changement dans une réalité absolument simple, c'est donc sous la forme d'une modification qui n'affecte pas sa simplicité. Or, nous en avons un exemple dans la conscience que nous possédons de nous-mêmes : nos représentations se succèdent, mais la conscience reste toujours absolument simple (elle n'est pas divisée par la multiplicité de ses représentations). La subjectivité fournit ainsi le modèle qui permet de penser une modification n'affectant pas la simplicité du substrat : la monade devra donc être conçue sur le modèle du sujet. Si en effet une monade doit rester absolument simple, on ne peut concevoir sa transformation qu'à partir d'elle-même, faute de quoi sa simplicité serait affectée (la monade serait divisée entre une substance qui serait totalement elle-même et des accidents produits en elle par autre chose qu'elle-même) : force est ainsi de penser que la monade produit

d'elle-même la totalité de ses changements, et en conséquence la réalité doit être tenue pour constituée d'éléments qui ne peuvent aucunement s'influencer les uns les autres.

A travers ces premiers paragraphes, nous commençons donc à apercevoir la méthode de Leibniz et, corrélativement, ce qu'il reprochait à Descartes. Ce dernier, à ses yeux, n'effectue pas une véritable déduction, mais il trouve la substance pensante, puis la substance étendue, puis certaines propriétés de l'une et de l'autre, mais sans vraiment articuler logiquement les moments de ce parcours. Leibniz va au contraire partir d'une analyse purement logique : s'il y a du composé il y a du simple, et à partir de la notion d'élément simple il va déduire quelles sont les propriétés que l'on peut attribuer au fondement de la réalité, c'est-à-dire à ces éléments simples; de là il déduira toutes les propriétés de l'esprit et de ce qu'on appelle matière. Cette méthode intégralement déductive et logique sera perçue par Kant comme le prototype du dogmatisme, au sens où l'on prétend déduire l'ensemble d'un système à partir de principes logiques, et cela sans se préoccuper de savoir si ce que l'on déduit correspond à l'expérience. Au point que, pour Leibniz, s'il devait y avoir contradiction entre la logique et l'expérience, c'est à la logique qu'il faudrait donner raison. Et, de fait, il surgit de telles contradictions, puisque la déduction conduit à l'idée qu'au fond l'espace perçu n'existe pas (il n'y a que les monades, c'est-à-dire des éléments absolument simples et

donc non spatiaux). Là est le dogmatisme : à partir de l'analyse purement logique, on décrit un système du monde qui se heurte à l'expérience, et on tranche en faveur du logique en réduisant l'expérience à une pure apparence.

C'est en tout cas une telle démarche déductive qui se poursuit au § 8, avec l'apparition du problème des différences (et donc de la hiérarchie) entre les monades.

— 2. La hiérarchie des monades

Leibniz pose que les monades doivent différer par leurs qualités. Pourquoi ces différences? On comprend bien qu'elles soient qualitatives puisque, si les monades sont simples, elles ne peuvent différer les unes des autres quantitativement, par la façon dont seraient disposées leurs parties. Mais pourquoi ne sont-elles pas identiques entre elles ? Intervient ici le principe des indiscernables : si deux choses sont identiques, elles sont la même chose, or il ne peut exister dans la nature deux fois la même chose. En effet, lorsque nous croyons que deux choses identiques peuvent coexister, c'est dans la mesure où malgré tout nous introduisons entre elles une différence en soulignant qu'elles n'existent pas au même endroit de l'espace. Ce faisant, nous supposons toutefois que l'espace est réel. Puisque nous sommes désormais amenés à ne plus considérer l'espace comme réel, mais comme un simple phénomène, il nous faut bien admettre que si deux objets étaient identiques, nulle différence, même spatiale, n'interviendrait entre eux, et donc qu'ils seraient un seul et même objet.

La démonstration de cette impossibilité s'accomplit à la façon d'un raisonnement par l'absurde. S'il n'y avait pas de différences qualitatives entre toutes les monades, il n'y aurait pas de changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples et que, nous l'avons vu, la composition n'ajoute aucune qualité nouvelle. Ce n'est, par conséquent, pas par la composition que l'on peut expliquer la diversité qualitative : en combinant des éléments identiques, on pourrait obtenir des produits quantitativement différents, mais non pas qualitativement. Et donc, s'il y a des différences qualitatives dans le composé, il faut qu'il y en ait dans le simple. Inversement, si l'on suppose les éléments identiques, il ne peut y avoir de différences qui soient perceptibles dans le composé; mais si nulle différence n'était perceptible dans le composé, comment le changement serait-il perceptible ? Bref, si l'on admettait l'identité des monades, il faudrait adopter une position parménidienne et considérer que l'Être est un et immobile : nous ne pourrions donc penser ni la diversité, ni le mouvement. Ou encore : si les éléments simples étaient identiques, ils seraient Un.

Cette démonstration vise en fait les cartésiens. Descartes considère en effet que l'étendue (la matière, le réel) n'admet que des différences quantitatives. Ne connaissant pas la variété chimique, la physique cartésienne n'envisage qu'une matière, diverse simplement par combinaison de particules : toute la diversité de l'univers, telle qu'elle apparaît aux sensations, est ainsi reconstituée à partir du mouvement de particules identiques (et elles-mêmes divisibles à l'infini). C'est bien pourquoi Leibniz, pour

démontrer le principe des indiscernables par l'absurde, part ici de la physique cartésienne : si le simple est identique, comme le soutient Descartes, le composé le sera aussi, parce que, contrairement à ce qu'a cru Descartes, des changements quantitatifs ne produisent pas de changements qualitatifs. En additionnant et en combinant des éléments identiques, « le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours, dans le mouvement, que l'Équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable de l'autre » (§ 8). La référence cartésienne s'explicite ici à travers l'hypothèse du plein puisque, de fait, Descartes, réduisant la matière à l'étendue, faisant de l'étendue un attribut de la matière, ne pouvait penser une étendue sans matière et concluait donc à l'inexistence du vide : le plein, donc, étant supposé, la physique cartésienne n'a plus d'autre ressource, pour expliquer les mouvements globaux, que de recourir à la théorie des tourbillons. En effet, s'il n'y a pas de vide, chaque mouvement d'un corps déplace un autre corps, chaque mouvement de particules déplace d'autres particules, et il faut bien que, déplacées ainsi de proche en proche, les particules viennent remplir l'espace laissé vide par le premier mouvement : le mouvement ne se comprend dès lors que comme circulaire ou tourbillonnaire. Mais dans une telle perspective, on ne peut en réalité, suggère ici Leibniz, penser le mouvement ni la variété : « Chaque lieu reçoit l'Équivalent de ce qu'il avait eu » ; autrement dit, si, comme dans la physique cartésienne, on considère que chaque corps qui se déplace en chasse un autre et que, comme il n'y a pas de vide, chaque corps est ainsi remplacé par un autre, il en résulte, au terme du mouvement, un état de choses identique à

l'état précédent, puisque chaque assemblage de particules a été remplacé par un assemblage de particules identiques aux précédentes et occupant le même espace. Bref, il n'y a pas eu de changement, et, tout restant toujours identique à soi-même, nulle diversité, nulle transformation ne devrait se laisser percevoir.

Au-delà de la physique cartésienne, prise ici comme prototype d'une tentative pour reconstruire la variété des phénomènes à partir de variations seulement quantitatives, le raisonnement invite donc à considérer que, s'il y avait des éléments identiques, l'espace n'étant qu'un phénomène, l'ontologie parménidienne serait indépassable : or — là est le postulat sous-jacent à l'argumentation, postulat qui est celui-là même d'Aristote — il y a du changement dans la nature, et il faut donc que l'ontologie puisse expliquer ce changement.

Le § 9 rassemble toute l'argumentation en énonçant le principe des indiscernables : s'il y a deux réalités, il faut qu'il y ait entre elles une « différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque * — « interne », c'est-à-dire qualitative, par opposition à une différence extrinsèque, qui se situerait non dans les choses elles-mêmes, mais dans les situations qu'elles occupent dans l'espace.

Le § 10 annonce un postulat, autrement dit une demande, à savoir, comme on vient de le souligner, que « tout être créé est sujet au changement », et va en déduire, en vertu du principe des indiscernables, qu'il y a donc une diversité qualitative : les éléments du réel sont différents qualitativement (s'il y a du changement, il y a une pluralité, et s'il y a une pluralité, le principe des indiscernables

impose qu'elle enveloppe une différence qualitative). Ce postulat du changement semble procéder d'un empirisme peu compatible avec la démarche suivie, puisque apparemment, comme chez Aristote, on accorde ici quelque chose à l'expérience : la réalité du changement. En fait, Leibniz peut se donner la notion de changement sans pour autant revenir à une démarche de type aristotélicien et en restant dans la postérité de Descartes, c'est-à-dire en doutant de la réalité du monde extérieur. Il suffit en effet d'observer le moi pour s'apercevoir qu'en lui il y a, à travers la succession des représentations, du changement : on ne peut donc penser un monde sans diversité ni changement, puisque nos représentations elles-mêmes changent et sont diverses. Là encore le moi intervient donc comme le modèle de la monade en tant qu'elle contient du changement.

Le passage au § 11 est emblématique de la démarche de Leibniz, où chaque proposition établie se joint à une autre proposition établie pour en produire une troisième. Ici, nous venons de voir qu'il y a du changement et une différence qualitative entre chaque monade ; mais si nous joignons cette proposition à celle qui montrait que rien ne peut venir à une monade de l'extérieur, il en résulte que le changement ne peut venir à une monade de l'extérieur et donc que « les changements naturels des monades viennent d'un principe interne ». Résumons : s'il y a du changement dans le composé, il doit s'expliquer à partir des éléments simples et non par la composition (puisque celle-ci n'ajoute rien par elle-même) ; s'il y a du changement dans le simple, il ne peut émaner que de l'élément simple lui-même, puisque la monade ne peut être modifiée de l'extérieur.

Le § 12 va établir l'autre corrélatif du changement : pour qu'il y ait changement, il faut qu'il y ait un moteur, un principe du changement (on vient de voir qu'il est interne à la monade), mais aussi « un détail de ce qui change ». C'est un type d'argumentation qui se retrouvera, mutatis mutandis, dans la Logique de Hegel, au niveau du passage du devenir à l'être-là (au Dasein) : si l'on imaginait un devenir qui ne devienne pas quelque chose, on annulerait par là même l'idée de devenir. Ici, de la même manière, imaginer un changement qui ne produise pas « un détail de ce qui change », ce serait annuler l'idée de changement : le changement de A à B doit produire B, et celui de B à C doit produire C, etc.

Récapitulons à nouveau : il y a une diversité qualitative des monades en vertu du principe des indiscernables ; il y a du changement, et pour qu'il y ait du changement, il faut qu'il y ait un moteur du changement et un détail de ce qui change; ces deux corrélats du changement ne peuvent qu'être intérieurs à la monade (puisqu'elle ne peut rien recevoir de l'extériorité). Le raisonnement suppose, en fait, sur la notion de changement, tout un travail qui, en un sens, remonte de Descartes à Aristote. Car, des quatre types de mouvements distingués par Aristote (la genèse ou destruction, la transformation qualitative, l'augmentation, le changement de lieu), la révolution cartésienne a consisté à ne retenir que le quatrième type et à ramener les trois autres au changement de lieu, en l'occurrence aux déplacements des particules élémentaires : on récusera donc l'idée que l'augmentation ou l'altération soient des formes spécifiques de changement, que la transformation d'une qualité en une autre ne soit pas une pure illusion, et

on s'efforcera de montrer que telle transformation résulte d'un changement de configuration de particules en une autre configuration de particules, cela en raison des déplacements qu'elles connaissent les unes par rapport aux autres sous l'effet des chocs qui se produisent entre elles. Leibniz, en revanche, revient dans une certaine mesure à Aristote et soutient que le vrai mouvement est ce qu'Aristote avait appelé altération, c'est-à-dire le changement qualitatif : ainsi, à l'inverse de Descartes, va-t-il défendre l'idée que ce que nous percevons comme des changements de lieu correspond en fait à des altérations qualitatives internes dont le modèle est ce qui s'accomplit en nous lorsque nous passons d'un sentiment à un autre. Si donc, dans la monade, il y a « un détail de ce qui change », cela signifie, non pas que s'y produit un quelconque changement de lieu (puisqu'elle est non spatiale), mais seulement qu'elle passe d'un état à un autre, avec bien évidemment la nécessité qu'il y ait un moteur de ce passage d'un état à un autre, autrement dit, un principe de ce changement. Si l'on voulait se référer à un modèle mathématique, il faudrait mentionner ici la loi des séries : le principe du changement serait pour ainsi dire la formule de la monade, c'est-à-dire une quantité initiale d'informations qui la programment; quant au « détail de ce qui change », ce serait le déploiement de la programmation, la série des états par lesquels elle va nécessairement passer en fonction de sa formule — la loi mathématique des séries consistant précisément à montrer comment, à partir d'une procédure finie, engendrer une série infinie (ici, l'infinité des états que la monade va parcourir).

Les § 13 et 14 essaient de voir comment cette structure

peut être pensée plus précisément. Ces paragraphes vont en quelque sorte être dialectiques : ils vont mettre en opposition ce qui vient d'être établi — il y a un principe du changement et un détail de ce qui change — avec la simplicité absolue qui a antérieurement été démontrée comme étant la propriété constitutive de la monade, et ils vont s'efforcer de trouver une synthèse entre la simplicité absolue et l'infinité des changements (comment la monade peut-elle rester absolument simple, tout en contenant en elle un « détail de ce qui change », c'est-à-dire une multiplicité ?). Leibniz retrouve en fait ici, sous une forme qui lui est propre, les problèmes classiques de l'un et du multiple : comment peut-il y avoir unité d'une multiplicité sans que l'un soit affecté par cette multiplicité ?

Le problème est posé par le § 13. Deux points sont soulignés. D'une part, « il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties » : autrement dit, la monade doit, malgré cette pluralité d'états, rester simple (sans parties) et rester présente tout entière dans chacun de ses états (sinon, elle serait divisée d'avec elle-même). D'autre part (c'est une idée qui sera utilisée par Kant), on ne peut penser le changement sans se référer à un terme fixe, sans référence à quelque chose qui ne change pas : « Tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste. » Si en effet le changement se produisait dans un contexte qui changerait de la même façon, il n'y aurait à nouveau que de l'indiscernable : il n'y a donc du changement que s'il y a quelque chose qui demeure. Ce qui signifie que la monade va être pensée comme substance, comme quelque chose qui demeure

permanent, même si en même temps elle est le lieu (et la source) d'un changement. Le texte suggère un autre moyen d'établir la même idée, à travers l'indication que le changement se fait par degrés : si le changement s'effectuait d'un seul coup, si la monade A devenait soudainement B, ce serait alors une autre monade et l'on ne pourrait pas considérer qu'il s'est agi d'un changement affectant la même monade; si l'on veut donc penser véritablement un changement, il faut que le changement n'affecte pas la substantialité de la monade, son unité et son identité à elle-même. Il faut, par conséquent, qu'il y ait une modification des accidents qui soit purement qualitative et qui ne mette pas en cause l'unité de l'élément simple. Ce changement dans l'identité, le § 14 va le nommer perception et le distinguer de l'aperception, qui correspond à ce que nous appellerions, nous, perception, à savoir la perception consciente.

Ce que Leibniz nomme perception enveloppe à la fois l'aperception et les perceptions inconscientes ou « petites perceptions ». En ce sens la perception est un terme générique, qui permet de considérer les plantes elles-mêmes comme douées de perception, et qui désigne simplement la présence d'états divers dans l'unité d'une monade. Pourquoi toutefois utiliser, de façon sans doute inédite, le terme de perception en un tel sens ? La raison en est, une fois encore, que c'est dans la représentation humaine que nous avons l'exemple le plus clair de cette unité d'une diversité : la variété de nos perceptions n'affecte pas, en effet, l'unité de la conscience, qui reste tout entière présente dans chaque perception. La perception fournit donc un exemple de changement qualitatif (une succession

d'états) où l'Un enveloppe le multiple, où l'unité de la conscience contient une multiplicité sans être divisée par cette multiplicité. On entendra par conséquent par « perception » la même structure, telle qu'elle intervient aussi bien au niveau des animaux ou des plantes (qui gardent une unité, bien qu'ils soient affectés d'une série d'états) que, même, au niveau des forces : si en effet nous pensons une force qui se déploie en un trajet, elle garde son unité, bien que le mouvement qu'elle engendre passe par une série d'états — structure qui, sur le modèle de l'aperception humaine, sera dès lors nommée elle aussi perception, au point que l'on pourra dire d'une force qui se déploie qu'elle enveloppe une multiplicité de perceptions. La terminologie qu'introduit ainsi Leibniz peut sembler transférer étrangement du psychologique à du non-psychologique. En fait, ce déplacement s'explique d'autant plus aisément que, comme on le verra ensuite, toute réalité lui apparaît comme étant de type spirituel : les plantes, les forces sont de type spirituel, dans la mesure où ce sont en quelque sorte des variétés diverses d'efforts ou de tensions qui ne peuvent être pensées comme des phénomènes matériels, puisque la matière est au fond leur phénomène, l'apparence qu'elles produisent. Sortes de tensions qui sont à penser comme des forces psychiques, ces réalités sont donc des unités contenant une diversité : de la même façon qu'une monade humaine, psychique, contient en sa formule toutes les représentations qui seront siennes au cours de sa vie, une force, avant de se déployer, contient dans sa formule la multiplicité des états par lesquels elle va passer en les produisant. L'univers sera ainsi conçu comme un ensemble d'unités d'énergie, même au niveau le plus

simple, qui, même là où il n'y a pas conscience, contiennent déjà une multiplicité. « C'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué », souligne Leibniz, en tant qu'ils ont réservé la notion de perception à la seule perception consciente : en conséquence, ils ont réservé la spiritualité, la monadicité à l'homme seul et ils l'ont exclue du reste du réel en refusant, par exemple, d'envisager qu'il y ait une âme des bêtes ou même une vie des plantes et en les réduisant à des machines. Leibniz, en revanche, n'est pas mécaniste, au moins dans sa physique, qui considère le jeu de forces (et non pas simplement, comme chez Descartes, la combinaison de mouvements). De même il ne réduit pas le vivant à du mécanique, mais, vitaliste, considère qu'il y a un principe vital qui fait que les animaux et les plantes, loin d'être une simple juxtaposition de particules, se définissent par une combinaison de monades qui ont leur propre programme et dont l'unité des programmations (et non les circonstances externes) produit la succession des états. D'où la critique explicite des cartésiens : « C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits étaient des Monades et qu'il n'y avait point d'Âmes des Bêtes ni d'autres Entéléchies. »

L'apparition de la notion d'entéléchie est une nouvelle référence à Aristote, pour qui l'entéléchie désignait le fait d'être à l'état d'achèvement, de perfection. La perfection, pour Leibniz, étant la quantité d'essence, de richesse, de multiplicité que renferme la nature d'une chose, et la monade ayant en soi, à l'état d'enveloppement, la série infinie des états qu'elle développera, elle est une entéléchie dans la mesure où elle peut réaliser cette richesse infinie à partir d'elle-même. Alors que l'entéléchie est du côté du

terme de l'action, à l'opposé de la personne, Leibniz l'intercale plutôt entre la puissance et l'acte comme réalisation des potentialités de la monade. Il reprend ici le terme pour suggérer, contre les cartésiens, pour qui seule la pensée humaine (n'étant pas mécanique) était, parmi les créatures, susceptible de perfection, qu'en réalité chaque monade est son entéléchie : la monade est entéléchie lorsque la formule qui la constitue déploie toutes ses possibilités. Par conséquent, pour chaque être (animal, plante ou homme), le but est nécessairement fixé par la formule initiale, qui enveloppe une série de possibles, et il ne peut que réaliser cette série de possibles. Il en résulte qu'un individu ne pourra évidemment pas réaliser les possibilités d'un autre, chaque être étant précisément individualisé par les possibles de sa formule.

Tout, dans la nature, tendant vers la réalisation de son essence, se réintroduit ainsi l'idée de finalité que Descartes avait voulu exclure de la physique en soulignant que, pour connaître la fin des choses, il faudrait connaître les desseins de Dieu. Dans l'univers cartésien, fait d'une infinité de particules qui s'entrechoquent, il serait en effet nécessaire, pour savoir quelle est la fin de chaque chose, de connaître le but que doit atteindre l'univers. Leibniz échappe à cette difficulté et peut réintroduire la finalité grâce à la notion des lois de série, puisqu'une formule finie enveloppe ou programme une série infinie : si l'on connaît cette formule finie, on connaît donc la possibilité ultime de chaque chose, c'est-à-dire sa fin, sans qu'il soit pour cela besoin d'avoir une connaissance (infinie) du tout. Là où, dans la physique cartésienne des chocs se répercutant à l'infini, la connaissance du moindre événement, résultant

d'une suite infinie de chocs, renvoyait à une série infinie, et non maîtrisable, de causes, Leibniz maîtrise ainsi l'infini par une procédure finie : on peut connaître la fin d'une chose dès l'instant où l'on connaît sa formule.

Le § 14 se clôt par une allusion quelque peu sibylline à une nouvelle erreur des cartésiens : « Ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes. » Le raisonnement est en fait le suivant : puisque toute l'essence de la substance pensante est la pensée et que la pensée est identifiée à la conscience, il en résulte que, pour un cartésien, là où il n'y a pas de pensée consciente, il n'y a nulle pensée. En ce sens les cartésiens sont contraints d'assimiler l'évanouissement à une sorte de mort, alors que pour Leibniz il existe une multiplicité de degrés entre le degré zéro de la conscience et le degré extrême de la conscience parfaitement claire : entre la conscience claire et l'absence de conscience, on peut descendre par variations infinitésimales jusqu'au degré zéro, en passant par les « petites perceptions » ou perceptions inconscientes. La pensée ne se trouvant ainsi pas identifiée à la conscience, on peut concevoir l'évanouissement ou le sommeil comme n'impliquant pas une disparition de la pensée. Pour expliquer ce qu'il en est de telles perceptions inconscientes, Leibniz se sert de la notion de sommation de différentielles : les petites perceptions sont des affections infinitésimales qui ne sont perçues que lorsqu'elles atteignent un certain degré. L'exemple qu'il donne est celui de la scie : chaque dent de

la scie ne semble par elle-même faire aucun bruit, et cependant force est de considérer que nous le percevons, car si nous n'ajoutions pas le bruit de la première dent à celui de la deuxième et ainsi de suite, nous ne percevrions aucun bruit de la scie; il faut donc que les bruits des diverses dents s'ajoutent les uns aux autres dans l'inconscient pour qu'à un certain stade le bruit produit devienne conscient, et c'est ainsi, par sommation de l'infiniment petit, que naît la perception globale. Tel est ce que précisément n'ont pas compris les cartésiens, conduits dès lors à nier l'inconscient et à des invraisemblances psychologiques comme celle qui consiste à identifier l'évanouissement à une disparition de la pensée.

La fin de l'allusion, évoquant le préjugé des âmes séparées et l'opinion de la mortalité des âmes, est plus étonnante, et l'on pourrait estimer que Leibniz commet un contresens à la fois sur les scolastiques et sur Descartes. Certes, la thèse de Descartes est bien celle des âmes séparées : l'âme est distincte du corps et ils ne sont réunis que de façon contingente par Dieu, mais ils sont d'essences différentes. Pourquoi cependant Leibniz évoque-t-il ici un « préjugé scolastique » ? Chez Aristote, l'âme étant la forme du corps, il est clair que la substance n'est ni l'âme ni le corps, mais seulement l'homme comme substance dont l'âme constitue la forme et le corps la matière. Il en résulte évidemment que, dans ce contexte dont hérite la scolastique, les âmes séparées sont soit les anges (intelligences sans matière), soit la façon dont l'âme survit à sa séparation d'avec le corps (puisqu'elle est douée d'une existence qui est son acte) — problème délicat à résoudre dans le cadre d'une telle métaphysique. L'idée d'une âme

séparée, indépendante du corps, Leibniz est donc d'autant plus à l'aise pour la réfuter chez Descartes qu'elle a déjà donné lieu dans la scolastique à bien des difficultés. Leibniz, quant à lui, s'épargne un tel problème, puisque chez lui il n'existe pas véritablement de corps, mais seulement des monades simples.

Quant à l'allusion à l' « opinion de la mortalité des âmes », elle vise à porter un coup supplémentaire aux thèses de Descartes, coup d'autant plus dur que, pour ce qui est du respect du dogme de l'immortalité de l'âme, Descartes estimait sa théorie bien meilleure que celle du thomisme : si l'âme est d'essence différente du corps, elle peut vivre sans le corps et donc la notion d'immortalité de l'âme devient rationnelle, fondée qu'elle est ainsi en raison ; au contraire, dans le thomisme, puisque la substance est le composé de l'âme et du corps, on éprouve des difficultés à expliquer que l'âme puisse subsister seule en attendant la résurrection des corps. Descartes pouvait donc penser que sa philosophie réconciliait raison et religion, tandis que le thomisme contraignait la raison à admettre des thèses pleines d'obscurité. Or, Leibniz renverse ici cette prétention sans expliciter toutefois son argumentation. On peut s'essayer à la reconstituer ainsi : en identifiant l'âme à la conscience, les cartésiens sont obligés d'identifier la disparition de la conscience à la mort de l'esprit, et par conséquent ils sont conduits à penser que, puisque la mort est perte de conscience, elle est disparition de l'esprit. Autrement dit, bien que Descartes veuille fonder l'immortalité de l'âme en la distinguant substantiellement du corps, il induirait bien plutôt l'idée d'une disparition de l'âme ou de l'esprit, s'il est vrai que, une fois l'esprit identifié

à la conscience, tout ce qui est une perte de conscience risque d'apparaître comme une disparition de l'âme. En revanche, dans le cadre leibnizien, la théorie des perceptions inconscientes permet aisément d'admettre que l'âme puisse continuer à subsister même sans conscience claire.

Le § 15 en vient à ce qui constitue le principe du changement, à savoir l'appétition, qui explique « le passage d'une perception à une autre ». Nous avons vu que, pour qu'il y ait changement, il fallait qu'il y ait « un détail de ce qui change et un « principe du changement » : le « détail de ce qui change », c'est la succession des perceptions, et le « principe du changement », l'appétition, va être une sorte de force, d'effort qui fait passer d'un état à un autre. Là encore, le terme peut surprendre, mais Leibniz désigne le principe du changement en se référant au niveau où nous le saisissons le plus clairement, c'est-à-dire en nous-mêmes : de même que le détail de ce qui change, c'est, en l'homme, la perception, de même le principe du changement, en nous, est le désir qui nous fait parcourir la série d'états enveloppés dans l'unité monadique, en nous faisant passer de l'un à l'autre. Il faut donc transposer ce désir dans les autres niveaux du réel : dans la vie des plantes, il y a une force vitale qui les fait passer d'un état de développement à un état supérieur; de même une force physique accomplit, dans son déploiement, une sorte d'effort pour se modifier. Le principe d'appétition sera donc, dans toute sa généralité, une sorte d'effort pour passer d'une perception à une autre, une force de changement produisant des états toujours nouveaux : « Il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais

il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles. »

Rassemblons les caractéristiques de toute monade, ce qui constitue son essence, de la force physique à la volonté humaine : sous le nom de perception, il faut concevoir une multiplicité d'états qui n'affecte pas l'unité de la substance ; sous celui d'appétit, il faut concevoir une force qui pousse sans cesse à changer d'état. On comprend donc pourquoi Leibniz a pu reprocher à Descartes, et notamment à la deuxième des Méditations métaphysiques, de n'avoir pas procédé déductivement, mais d'être parti d'un sujet pensant dont l'essence est l'entendement pour ensuite ajouter qu'il y a d'autres modes de la pensée, à savoir l'imagination, la perception, la volonté, sans aucunement déduire cette diversité. Leibniz va au contraire déduire de la simple notion de substance les deux forces fondamentales de tout être, de toute vie et de toute pensée : comme toute substance est simple, elle ne peut se modifier que par elle-même, et comme il faut qu'il y ait du changement, il doit y avoir un principe du changement et un détail de ce qui change ; pour respecter la simplicité des monades, il faut que ce principe soit interne et que le détail de ce qui change n'affecte pas l'unité : toute monade, même la plus élémentaire, devra donc être conçue comme possédant au moins un embryon de perception et d'appétit, même si c'est seulement pour une monade supérieure comme l'homme que cette perception devient claire et que cet appétit devient volonté. Où l'on voit d'ailleurs jouer clairement le principe de continuité : tout dans la nature est formé de la même façon et toute substance (monade) possède la même structure (états internes, principe de changement de ces

états). Il n'existe donc pas de réalité purement mécanique : la mécanique est le domaine du composé mais, celui-ci étant composé de simples, on trouve toujours en lui des éléments qui possèdent une intériorité (qui possèdent des états internes).

Le § 16 réfute au passage une attaque de Bayle, qui s'était quelque peu moqué du système leibnizien en disant qu'on ne pouvait pas poser à la fois que les substances étaient simples et qu'elles enveloppaient une multiplicité. Leibniz répond ici en rappelant que nous avons pourtant de cette relation entre simplicité et multiplicité un exemple parfaitement clair dans la conscience de soi, où nous possédons une multiplicité de représentations sans pour autant nous diviser en parties.

Le § 17 démontre par l'absurde que l'on ne peut expliquer les changements que par référence à un principe interne, et non d'un point de vue mécaniste : du mécanisme ne pourra jamais sortir quelque chose comme une perception, c'est-à-dire un état interne, ni comme un appétit. La démonstration utilise la métaphore du grossissement : si l'on imagine la mécanique la plus complexe et la plus subtile et qu'on la grossisse au point de pénétrer à l'intérieur du mécanisme, on n'y trouvera jamais que « des pièces qui poussent l'une l'autre », mais jamais une force ni un état interne. Bref, si quelque chose ne se trouve pas dans les éléments simples, comme la composition n'ajoute rien par elle-même, on ne le trouvera jamais dans le composé. Ainsi la théorie de la nature des monades en général se clôt-elle, avec ce § 17, par une insistance sur l'impuissance du mécanisme à expliquer, par

combinaison de figures et de mouvements, des phénomènes complexes comme la volonté et la perception, faute de les avoir enracinés dans les principes ultimes du réel.

A partir du § 18 commence l'examen des divers degrés de perfection selon lesquels les monades se hiérarchisent. On pourrait appeler toutes les monades des entéléchies, dit à nouveau Leibniz, puisque chacune a un point de perfection qu'elle est programmée à atteindre. La distance prise avec la physique cartésienne est, ici encore, très claire : pour le mécanisme, qui ne considère le réel que comme une multiplicité de mouvements de particules produisant, du fait des chocs, d'autres mouvements à l'infini, il n'y a nul but, nulle finalité dans la façon dont chaque élément est poussé par un autre élément — et par conséquent il n'y a nulle entéléchie dans une telle physique, si ce n'est chez l'homme, où interviennent bien des fins ; en revanche, chez Leibniz, tous les changements sont programmés par les lois de série de chaque monade et chaque chose tend donc vers un but qui lui est assigné par sa formule : de là, on peut bien les nommer toutes « Entéléchies » ou, suggère la fin du paragraphe, « automates incorporels ». Cette expression a suscité bien des commentaires, dans la mesure où elle peut paraître péjorative et semble inviter à considérer l'esprit comme une mécanique. C'est évidemment le contraire de ce que veut suggérer en réalité Leibniz, qui simplement utilise ici le terme « automate » au sens propre de « ce qui se meut de

soi-même » (et en ce sens une machine, précisément, n'est pas un automate). Automates incorporels ou automates spirituels : il n'y a là pour Leibniz nullement une contradiction, mais tout au contraire s'agit-il d'une tautologie, puisque ce qui est spirituel est ce qui a en lui-même son principe de changement, ce qui est proprement un automate. Il faut donc être attentif ici à l'infléchissement que subit le terme « automate », repris à Aristote, chez qui au contraire il avait bien en effet un sens péjoratif et désignait ce qui se fait par hasard. Ce que cherchait Aristote, c'était une cause du mouvement, et cela à l'extérieur du mobile, et la pensée se trouvait ainsi renvoyée à l'idée d'un premier moteur identifié à Dieu : on conçoit donc aisément que dans la physique aristotélicienne il ne saurait y avoir pour la raison d'automatisme au sens leibnizien de la spontanéité d'un changement, puisque le mobile est toujours mû par autre chose que lui-même. Et par conséquent, si l'on doit malgré tout évoquer des automates dans une telle physique, ce ne pourra être que pour désigner des mouvements qui échappent à l'explication générale du mouvement, à savoir l'attraction par le premier moteur : seront donc automatiques les mouvements non régis par ce processus général d'explication du changement, donc les mouvements sans cause, relevant de la contingence et du hasard — ce dont Aristote admet parfaitement la possibilité, puisque seuls les mouvements des astres sont entièrement régis par des lois et qu'en raison de leur matérialité les réalités sublunaires ne sauraient obéir à une nécessité absolue : il y a donc du hasard ou, si l'on veut, de la génération spontanée, de l'« auto-matique ». La physique d'Aristote opposait ainsi

rationalité et spontanéité, puisque c'est seulement ce qui ne se laisse pas expliquer par les principes généraux du mouvement (donc ce qui reste hors de la rationalité scientifique) qui est ici conçu comme pouvant connaître un mouvement spontané. Leibniz va au contraire tenter de réconcilier rationalité et spontanéité, cela, une nouvelle fois, grâce à quelque chose comme une programmation : tous les changements s'expliquent par la formule de la monade, par son programme, et par conséquent ces changements, tout en étant spontanés, tout en prenant source dans la monade elle-même, sont parfaitement rationnels. Donc la spontanéité, l'automatisme ne sont plus à l'opposé de la rationalité — déplacement qui s'enracine dans le fait que l'explication leibnizienne n'est plus causale : on n'explique plus A par B, B par C, etc., mais on explique les changements de A par une programmation interne, on explique une succession d'événements par référence à la loi interne des séries.

Au § 19 apparaît entre les monades une première distinction. Leibniz indique qu'il va simplement appeler monade ce qui a en soi une perception et un appétit sous leur forme la plus embryonnaire, c'est-à-dire les forces physiques et les plantes, et que les monades douées de mémoire et de réflexion, qui sont capables de réfléchir sur les états successifs et d'en extraire des lois générales, seront appelées des âmes. Il introduira ensuite, entre les deux sortes de nomades, une catégorie intermédiaire, celle des animaux, monades douées seulement de mémoire, qui peuvent simplement comparer deux états successifs, ce qui correspond à la pensée par association d'idées et non pas par réflexion. On a donc trois séries de monades : la

première connaît uniquement une succession d'états internes et possède en elle-même une force pour modifier ces états (forces physiques, plantes) ; la deuxième possède la mémoire (animaux) ; la troisième, à laquelle seule peut s'appliquer la notion d'esprit, possède la réflexion : elle peut, à partir de la succession du « détail de ce qui change », en tirer la règle. Cela dit, toutes les monades sont des esprits au sens large du terme, puisque la matière n'existe pas en soi et que la réalité est donc faite de forces immatérielles.

Dans les § 20 à 23, Leibniz va montrer qu'il y a continuité entre ces divers ordres de monades et que, de même, à l'intérieur de chaque monade, il y a tous les degrés de perception, sans solution de continuité, depuis le degré zéro de perception, qui correspond à l'absolue inconscience, jusqu'à la conscience claire de l'esprit humain. La démonstration mobilise donc le principe de continuité tel qu'il se déduit du principe de raison suffisante, c'est-à-dire en fait du principe du meilleur : le meilleur système étant celui qui réalise le maximum d'effets avec le minimum de principes, le monde le plus parfait obéira au principe de continuité, puisque à partir de ce seul principe on aura le maximum d'effets, à savoir tous les êtres possibles entre le néant et l'absolu. Dieu étant bon, il réalise nécessairement le meilleur des mondes, et par conséquent le monde qui existe est régi par le principe de continuité.

Le § 20 part donc du point le plus proche du degré zéro, de l'infiniment petit : nous connaissons en nous-mêmes des états de quasi-inconscience, en cas de perte de sensibilité

ou de profond sommeil, de défaillance, et cependant nous parvenons à la conscience : comme « cet état n'est point durable, et qu'elle [= l'âme] s'en tire, elle est quelque chose de plus ». L'argumentation est la suivante : l'homme, c'est-à-dire la monade supérieure, expérimente cette continuité, puisqu'il peut passer par tous les degrés de conscience, depuis un degré infiniment petit, proche de l'inconscience, jusqu'à un degré de conscience claire ; par conséquent il peut y avoir d'autres monades qui possèdent un degré de conscience voisin de zéro, sans que cela signifie pour autant qu'elles soient dépourvues de perceptions : puisque l'homme expérimente ce degré de perception proche de zéro, il peut se le représenter dans les autres monades que le sens commun, à tort, croit dépourvues de perceptions.

Est-ce à dire que Leibniz divise alors les choses en monades qui auraient des perceptions inconscientes et en monades supérieures qui auraient des perceptions conscientes ? Admet-il vraiment qu'il puisse y avoir une perception inconsciente ? En fait, en vertu du principe de continuité, ce n'est pas ainsi qu'il faut poser le problème : il n'y a pas de différence de nature entre inconscient et conscient, puisqu'il y a toujours un degré minimal de perception et que le degré zéro correspondrait à la disparition totale de la monade. Donc, en un sens, Leibniz admettrait que les plantes ont une sensibilité, certes à un degré qui est celui de l'infiniment petit.

De là suit que, souligne le § 21, la substance simple ne saurait jamais être sans aucune perception, « car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection ». Nous avons vu en effet que tout ce qui existe se

ramène finalement à un être simple, et que ce qui fait la réalité de cet être est quelque chose de purement interne, puisque le simple ne peut pas occuper d'espace. L'argumentation va donc être la suivante : pour qu'il y ait quelque chose, il faut que ce quelque chose ait une unité, mais il faut aussi qu'il ait un contenu, qu'il soit « quelque chose » ; donc tout être, si bas soit-il sur l'échelle des êtres, a un contenu purement interne; sinon, il serait vide, il n'aurait ni qualité, ni propriété, et ne serait même pas un être; par conséquent les réalités ne sont pas phénoménales : ce que nous voyons dans l'espace n'est que l'apparence de propriétés purement internes qui s'expriment pour la connaissance confuse de l'imagination dans les propriétés physiques de l'espace ; il en résulte que, si les propriétés qui constituent la réalité sont purement internes, ce sont des affections ou des perceptions, et qu'il n'y a pas de substance sans perception. Le raisonnement repose ainsi sur l'enchaînement des § 20 et 21 :

1° Le § 20 montre le principe de continuité à l'œuvre en nous-mêmes lorsque nous passons d'un degré infime de conscience à une conscience claire ;

2° Le § 21 explique que, par analogie, il faut penser la même continuité dans la série des êtres, parce qu'on ne peut penser l'être simple sans un contenu, donc sans une propriété interne, et qu'une propriété interne ne peut être qu'une perception. Si nous croyons que les monades sont sans perception, c'est ainsi, une fois encore, parce que nous confondons

perception confuse avec absence de perception, un degré infiniment petit et le degré zéro.

Après que les § 20 et 21 ont fait fonctionner le principe de continuité (dans la monade humaine et dans la série des êtres), les § 22 et 23 font fonctionner le principe de raison suffisante dans la série des êtres (§ 22) et dans la monade humaine (§ 23). Le principe de raison suffisante pose qu'il faut à toute chose sa raison d'être. Il va être combiné ici avec le principe de commensurabilité, en vertu duquel un effet doit être homogène à sa cause. C'est ce principe que les cartésiens, d'une façon générale, ont reproché à Descartes de ne pas avoir respecté en admettant que l'esprit peut agir sur le corps et qu'il peut donc y avoir une relation causale entre deux séries totalement hétérogènes. Leibniz va, lui aussi, considérer qu'une cause ne peut produire son effet que dans un domaine qui lui est homogène, et par conséquent, lorsque nous avons une perception, il en résulte : 1° En vertu du principe de raison suffisante, qu'elle doit avoir une cause (sinon, elle serait inexplicable) ; et 2° en vertu du principe de commensurabilité, que cette cause doit être une perception (ce qui impose aussi cette thèse, c'est, bien sûr, que, la monade étant sans porte ni fenêtre, elle ne peut subir d'action extérieure : la source d'une perception interne ne peut donc être qu'une autre perception interne). Par conséquent, au moment où nous croyons qu'une perception surgit, qu'il n'y avait rien auparavant dans la conscience, il faut poser qu'il y avait en fait déjà, nécessairement, une autre perception, mais d'un moindre degré de clarté, une perception que nous n'avions pas perçue clairement. Le principe de raison suffisante nous reconduit ainsi au

principe de continuité : « Tout état présent d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir » (§ 22). On voit bien comment, ici, la continuité résulte du principe de raison suffisante : chaque état présent a une raison d'être dans l'état précédent ; sinon, il n'y aurait plus d'explication envisageable. Mais puisqu' « une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception », en vertu du principe de commensurabilité qui veut qu'une cause ne puisse produire que des effets du même genre qu'elle, chaque perception que l'on voit surgir s'explique naturellement par une perception précédente : si, lorsque nous nous éveillons, nous avons une perception, c'est qu'il y avait déjà, antérieurement, des perceptions. Nous sommes donc obligés, en vertu du principe de raison suffisante se combinant avec le principe de commensurabilité, de penser que notre perception du réveil est due à des « petites perceptions » antérieures et à la sommation de ces perceptions infiniment petites.

Le § 24 va en déduire l'existence d'une analogie entre les « monades toutes nues », c'est-à-dire les monades les plus simples, et les monades supérieures, c'est-à-dire les monades humaines : il suffit en effet, pour se forger une idée des monades les plus simples, de revenir par continuité à l'état le plus bas de l'esprit humain, à savoir l'évanouissement ou le sommeil, qui nous permet de comprendre ce que sont des monades enveloppant des perceptions extrêmement proches du zéro ou encore une appétition très proche du néant d'appétit, comme ce peut être le cas d'un désir confus d'exister inscrit dans la plante.

A partir de ces « monades toutes nues » du § 24, monades les plus élémentaires qui sont seulement des forces, des tendances à exister dont la perception est simplement la conscience extrêmement confuse d'un désir, la suite parcourt la hiérarchie des autres monades. Les § 25 et 26 sont consacrés aux animaux, qui ont des « perceptions relevées » (§ 25), c'est-à-dire des sensations déjà plus conscientes qui expriment en quelque sorte ce qui se passe dans le corps et dans le monde extérieur. De ce point de vue, le § 25 doit être lu sans oublier la thèse selon laquelle il n'y a pas d'action directe du corps sur l'âme, le corps lui-même n'étant, nous l'avons vu, qu'un phénomène, qu'un système de monades où se combinent une infinité de cellules vivantes dont chacune est une monade spirituelle. Dès lors, il faut bien voir que le langage utilisé ici est métaphorique et qu'il veut simplement dire que ce qui existe dans le corps est le signe, et non pas la cause, de la perception. Ainsi en est-il quand on lit, au début de ce paragraphe : « La nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. » A lire ces lignes on a l'impression que les organes saisissent des ondulations lumineuses et sonores, et qu'ils les transportent dans l'esprit pour produire ainsi les sensations. C'est évidemment une présentation des choses que Leibniz devra corriger, ce qu'il annonce clairement : « J'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes. » Car en fait les organes sont bien sensibles aux vibrations lumineuses et sonores, mais ils ne causent pas la

sensation : il y a simplement parallélisme, en vertu de l'harmonie préétablie, et à l'occasion d'un ébranlement des organes sensoriels il se produit une sensation à l'intérieur de la monade, cela sans nulle causalité directe. La perception animale exprime donc quelque chose qui se passe dans les organes sensoriels, la vue, l'ouïe, et, de même, dans l'odorat et le goût, ainsi que, précise étrangement Leibniz, « dans quantité d'autres sens qui nous sont inconnus ». La précision, en fait, s'explique aisément : puisqu'il faut poser l'existence d'une continuité et donc d'une infinité de degrés, on ne peut se borner à considérer qu'il existe seulement les cinq sens que nous connaissons ; si c'était le cas, il y aurait en effet discontinuité : il faut donc poser qu'il y a des sens intermédiaires, hypothèse qui fait songer à ce que nous appelons aujourd'hui la cénesthésie, cette façon de sentir notre corps de l'intérieur, et qui est bien un exemple de sensation irréductible à aucun des cinq sens.

Outre qu'ils possèdent une sensation à peu près claire de ce qui agit sur leur corps (non pas au sens de la causalité, mais par harmonie préétablie), les animaux disposent de la mémoire (§ 26). Une mémoire élémentaire, certes, et non pas une mémoire intellectuelle : c'est en effet une mémoire qui porte sur les consécutions, ce que nous appellerions, dans le langage de la psychologie moderne, les associations d'idées — à savoir que, certaines perceptions intervenant toujours ensemble, la présence de l'une rappelle l'autre à l'animal. Cette mémoire élémentaire « imite la raison », parce qu'elle permet une certaine prévision : lorsqu'on a une idée A, on s'attend à voir surgir B. Mais cette mémoire doit pourtant « être distinguée » de la raison, parce qu'elle ne consiste qu'en une action mécanique due à l'habitude. Il

n'en demeure pas moins que le § 28 montrera qu'une grande partie du fonctionnement de l'âme humaine repose sur ce genre de connaissance par association d'idées. Là encore, la démarche est parfaitement logique : en fait, les § 25 à 28 décrivent un niveau intermédiaire entre celui de la monade élémentaire, « monade toute nue », qui a un degré infiniment petit de sensibilité, et le niveau de la connaissance rationnelle ; entre les deux se trouve un niveau qui, en vertu des exigences de la continuité, concerne aussi bien le monde animal que la connaissance sensible humaine.

Le § 28 va donc expliquer que dans la connaissance purement empirique l'homme est au même niveau que l'animal, c'est-à-dire qu'il donne l'impression de raisonner mais qu'en fait il n'intervient là que des sensations et des associations d'idées. Cette connaissance empirique correspond donc au niveau de ce qu'on pourrait nommer une pratique sans théorie : on sait que tel médicament produit tel effet, et donc le « médecin empirique dont parle ici Leibniz pourra le prescrire, mais ce n'est pas une connaissance par raison, puisqu'on ignore pourquoi ce médicament produit tel effet.

Sur ce point, Leibniz, en un sens, se rapproche de Descartes en creusant un fossé entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible, alors que les empiristes comme Hobbes ou Gassendi ramènent tout à l'élément sensible. Mais en même temps il se sépare de Descartes, car tout en distinguant bien ces deux connaissances, il va malgré tout établir, en vertu du principe de continuité, qu'il y a entre elles une diversité

d'intermédiaires et souligner qu'au fond la connaissance sensible n'est que la connaissance rationnelle confuse. Chez Descartes, au contraire, l'expérience du doute conduit à rejeter totalement la connaissance sensible pour accéder à la connaissance rationnelle.

Le troisième niveau de la hiérarchie est abordé à partir du § 29 : les âmes humaines sont des monades qui ont une connaissance par raison, laquelle les conduit à la connaissance d'elles-mêmes et à la connaissance de Dieu. Pour Leibniz, la connaissance de soi-même n'est pas une connaissance immédiate, du type du cogito cartésien : pour parvenir à la connaissance de soi, il faut en effet avoir d'abord la connaissance des vérités éternelles et nécessaires que sont les principes logiques (contradiction, raison suffisante). Le § 30 est clair à cet égard : « C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi. » Ces monades n'arrivent donc à se penser comme constituant un moi que dans une série de raisonnements, et puisqu'il y a raisonnement, il faut qu'elles aient d'abord la connaissance des principes du raisonnement. Pour parvenir à la notion du moi, il faut en effet que je distingue le moi de ses opérations et des objets, autrement dit de ses perceptions. Cela suppose donc déjà la possession du principe de substance et du principe de causalité : il faut pouvoir distinguer la substance des accidents, la cause des effets. Sont donc requises une réflexion et une abstraction mettant en œuvre ces principes logiques, c'est-à-dire ce que Leibniz nomme les « vérités nécessaires ». L'opposition à la philosophie cartésienne de l'immédiateté, où le moi se saisit

lui-même directement, est ainsi très nette : c'est seulement l'application des principes logiques à l'expérience qui va permettre la réflexion et c'est par cet acte réflexif que le moi va se saisir. C'est aussi par là qu'il pourra parvenir aux notions d'être, de substance, de simple, de complexe, à l'immatériel et à Dieu.

Résumons. Dans l'âme humaine, il y a la perception et la mémoire, comme chez les animaux, mais il y a aussi la raison, c'est-à-dire la connaissance des principes logiques, qui va permettre la réflexion, comme retour des principes logiques sur l'expérience, sur le contenu de la mémoire ou de la sensation. Si, par exemple, un « acte réflexif » applique les principes logiques à la sensation, nous allons distinguer le senti et le sentant, par simple application de la distinction purement logique du sujet et de l'objet.

Quant au statut de ces principes logiques, Leibniz rejoint Descartes pour les dire innés. Encore ce thème de l'innéité est-il ici de portée différente puisqu'en fait, chez Leibniz, tout est inné : la monade étant une entéléchie, elle va produire elle-même tous les degrés de perfection dont elle est capable, et elle se développera jusqu'au point suprême de perfection qu'elle peut atteindre ; c'est donc nécessairement qu'elle trouvera en elle les principes logiques, puisqu'ils font partie de l'essence de l'homme et que leur découverte est ainsi en puissance dans la formule de la monade humaine. Leibniz peut par conséquent expliquer que ces principes soient innés, tout en se débarrassant de l'objection que les empiristes adressaient à l'innéisme cartésien en soulignant que la preuve de l'inexistence des idées innées, c'est que les enfants n'ont

nullement conscience des principes logiques et que même la majorité de l'humanité, non civilisée, ne les connaît pas : en vertu de quoi il s'agirait donc de principes acquis. La thèse de Leibniz permet d'échapper à cette objection : il y a dans l'âme humaine une formule, une loi de développement qui implique que, suivant sa propre loi, l'âme se développera nécessairement jusqu'à la connaissance de ces principes.

La suite de la démarche consiste à prendre en compte deux exemples de principes logiques : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Le § 31 énonce le principe de contradiction, simple corollaire du principe d'identité, dont il est l'opposé : le principe d'identité (A est A) pose qu'une chose ou un concept reste identique à soi ; le principe de contradiction pose que ce qui, au contraire, enveloppe une contradiction ne peut être ni vrai ni réel : le principe d'identité impliquant en effet une définition de la vérité et de la réalité par l'identité ou la coïncidence avec soi-même, ce qui, enveloppant une contradiction, ne coïncide pas avec soi-même sera nécessairement, sur le plan des connaissances, faux et, sur le plan des réalités, non réel. Ce principe est présenté comme celui sur lequel « nos raisonnements sont fondés », dans la mesure où nul raisonnement ne pourrait subsister si les concepts changeaient de sens au fur et à mesure de leur utilisation.

Le § 32 aborde l'autre grand principe qui fonde tous nos raisonnements : le principe de raison suffisante, « en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver

vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pour quoi il en soit ainsi et non pas autrement ». Plus explicitement qu'à propos du principe de contradiction, les deux plans, celui du discours et celui de l'être, où s'applique le principe sont ici distingués. En ce qui concerne la pensée et le discours (1'« énonciation »), le principe de raison suffisante signifie que, pour être vrai, un raisonnement doit être fondé. En ce qui concerne la réalité, il en va de même : il n'est pas d'événement réel qui ne se fonde dans une raison d'être. Cette distinction des deux plans est importante, dans la mesure où, en fait, elle vise surtout à en faire ressortir le rigoureux parallélisme : le principe de raison vaut identiquement pour les deux registres. On sait que Kant, ici, problématisera les choses, en considérant que le principe de raison suffisante vaut bien pour le raisonnement et qu'en ce sens il est analytique, c'est-à-dire évident par lui-même, mais qu'il ne vaut pas immédiatement pour la réalité. Le criticisme se caractérisera en effet par le refus du dogmatisme qui consiste à estimer que ce qui vaut pour notre pensée vaut aussi, ipso facto, pour l'être. Dans la perspective kantienne, puisqu'il n'y a aucune preuve que l'être soit parallèle aux règles de notre pensée, la règle de notre pensée, qui est d'exiger la fondation de tout raisonnement, n'assurera en rien le principe que dans la réalité tout fait ait une cause — jugement qui, n'étant plus analytique, demandera à être établi et ne pourra plus être tenu pour un principe évident. De là vient que la critique kantienne de Leibniz portera tout particulièrement sur le principe de raison, en soulignant que Leibniz, qui pensait avoir garanti le principe de causalité, n'avait en réalité démontré que la nécessité, pour

notre pensée, de faire du principe de raison une règle de son fonctionnement ou une méthode (chercher un fondement à ses énoncés), sans que cela implique aucunement que dans le réel lui-même quelque chose comme la causalité existe.

Toujours est-il qu'ici le principe de raison suffisante est mis en place comme signifiant que tout raisonnement et que tout événement doivent être fondés, quoique, précise Leibniz, « ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues » (§ 32). Pourquoi cette restriction? Elle procède du fait que, dans la plupart des cas, en vertu du principe de continuité, chaque événement a comme raison suffisante une infinité d'événements, et que même chaque raisonnement a comme raison suffisante une infinité de concepts simples. Si donc l'on voulait analyser un raisonnement jusqu'à ces termes ultimes, l'analyse serait infinie, sauf parfois dans le registre mathématique (§ 34), où l'on peut arriver à des termes absolument simples ; de même dans la nature, si l'on veut chercher la raison suffisante d'une perception, il faudra remonter à une perception précédente, d'une idée à une autre idée, et ainsi de suite à l'infini. Donc, dans la plupart des cas, nous admettons le principe de raison suffisante sans pouvoir jamais véritablement trouver la raison suffisante, mais nous savons qu'elle existe précisément parce qu'il s'agit là d'un principe évident et indubitable.

De même qu'il y a deux principes, le § 33 établit qu'il y a en conséquence deux types de vérités :

Les vérités de raisonnement sont les vérités logiques, que Leibniz nomme aussi vérités nécessaires au sens où leur

opposé est impossible ;

Les vérités de fait ne sont pas nécessaires mais contingentes, parce que leur opposé ou tout autre énoncé sur le même objet aurait été possible : par exemple, que Jules César fût assassiné aux ides de mars 44, cela n'était pas nécessaire, puisqu'il aurait parfaitement pu sans contradiction être assassiné un autre jour; le fait vrai, ici, reste donc seulement de l'ordre du possible.

Cette distinction pose un problème. On pourrait croire, comme l'ont cru certains interprètes, que les vérités nécessaires relèvent du principe de contradiction et les vérités contingentes du principe de raison suffisante. Interprétation tentante, dans la mesure où une vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible et où il semble, par conséquent, que ce qui fonde ces vérités nécessaires n'est autre que le principe de contradiction (par exemple, les vérités mathématiques semblent bien nécessaires parce qu'on a démontré que tout autre énoncé serait impossible sans contradiction). Au contraire, semble-t-il, les vérités contingentes renverraient au principe de raison suffisante : si un événement a eu lieu, ce n'est pas parce que le contraire eût été contradictoire avec ce qui précédait, ce n'est pas pour des raisons logiques, mais pour des raisons causales, parce que telle cause a produit tel effet et ainsi de suite.

Il n'est pas niable que certains textes de Leibniz présentent bien les choses de cette manière, par exemple une lettre à Clarke de novembre 1715[e], où Leibniz explique que le principe de contradiction s'applique à tout énoncé possible et qu'aucune vérité, qu'elle soit de fait ou

nécessaire, ne peut contrevenir à ce principe, mais que les vérités de fait sont soumises en outre au principe de raison suffisante. Ce qui est d'ailleurs aisément compréhensible : toutes les vérités doivent obéir au principe de contradiction, faute de quoi le discours qui les énonce n'aurait même pas de sens ; mais les vérités de fait relèvent aussi du principe de raison puisque, énonçant un effet qui a eu lieu, il faut bien que cet effet ait une cause.

Cependant, ici, aux § 33 et 35, Leibniz défend une autre thèse, à savoir que les deux principes s'appliquent à la fois aux deux types de vérité. Les vérités nécessaires relèvent en effet, elles aussi, du principe de raison suffisante, au sens où leurs raisons d'être, ce sont leurs éléments : on peut donc considérer les éléments simples d'un raisonnement comme les « raisons primitives » de l'énoncé nécessaire, ce qu'explique le § 34 : « Chez les mathématiciens, les théorèmes de spéculation et les canons de pratique sont réduits par l'analyse aux Définitions, Axiomes et Demandes. » On remonte ainsi à des idées simples, à des principes primitifs, évidents par eux-mêmes, et à ce que le § 35 nomme « énonciations identiques », non pas au sens de tautologies, mais en tant qu'il s'agit de propositions dont l'opposé impliquerait une contradiction : alors que les « principes primitifs » sont évidents par eux-mêmes, les « énonciations identiques » portent sur des idées évidentes non pas par elles-mêmes, mais parce que leur contraire est contradictoire. On voit donc bien comment, sur le plan des vérités nécessaires, les deux principes se combinent : elles obéissent certes au principe de contradiction, mais il faut, pour apercevoir vraiment si elles le respectent, leur appliquer le principe de raison, c'est-à-dire décomposer le

raisonnement en ses raisons premières, en ses éléments premiers ; c'est alors qu'on applique le principe de contradiction : il faut en effet que ces éléments premiers ne soient pas contradictoires.

La même opération, inversée, intervient au § 36 à propos des vérités contingentes ou de fait. Il faut ici appliquer d'abord le principe de contradiction : si le fait est contradictoire, il n'existe pas. C'est ensuite qu'intervient le principe de raison suffisante, pour remonter aux causes du fait[1].

L'analyse est donc ici beaucoup plus précise que dans la lettre à Clarke : les deux principes s'appliquent à chaque type de vérité, mais dans un ordre inverse. Cela dit, suggère Leibniz, l'application du principe de raison est beaucoup plus complexe dans le cas des vérités de fait que dans celui des vérités nécessaires ou de raison. En effet, dans les vérités de raison, on peut, non pas certes toujours, mais pour beaucoup d'entre elles, les décomposer dans leurs éléments simples, notamment en mathématiques, et donc trouver leur raison suffisante : même lorsque l'analyse semble infinie, on parvient malgré tout à atteindre les éléments simples, en vertu de la loi des séries. Au contraire, pour les vérités de fait, il est plus difficile, explique le § 36, de remonter jusqu'aux raisons suffisantes, puisqu'en vertu du principe de continuité tout est divisible à l'infini, chaque événement est la somme d'événements infimes dont certains ne sont même pas perceptibles. Pour trouver vraiment la raison suffisante d'un événement, pour analyser toutes les causes, il faudrait donc s'engager dans une régression à l'infini, qui n'est évidemment pas

envisageable. Et cette difficulté vaut non seulement dans l'ordre de la causalité efficiente, puisque tout fait est le résultat d'une série infinie d'autres faits antécédents, mais aussi dans l'ordre de la causalité finale : on ne voit pas, suggère la fin du § 36, l'infinité de causes efficientes par l'intermédiaire desquelles agit la cause finale. L'exemple choisi, fort heureusement, est éclairant : soit ce que je suis en train d'écrire ; je peux essayer de l'expliquer en rendant raison ou bien par référence à des causes efficientes antérieures à ce que j'ai écrit, ou bien par référence à une causalité finale qui ferait que j'écris ceci en vue de tel ou tel but. Au niveau de la causalité efficiente, il faudra donc décomposer mon écriture dans l'infinité des mouvements par lesquels je trace les lettres et trouver la cause efficiente de ces mouvements, ce qui va placer la recherche devant « une infinité de figures et de mouvements qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente » — tant et si bien que l'explication ne pourra jamais véritablement être fournie. Si l'on se place alors sur le plan de la causalité finale et si l'on pose que j'écris A ou B parce que je veux écrire A ou B, il semble qu'avec une telle volonté nous tenions la cause suffisante : en réalité, ce n'est jamais véritablement le cas, parce qu'il faudrait pour cela pouvoir articuler cause finale et causes efficientes, voir comment cette volonté a produit cette infinité de petits mouvements qui conduisent à ce que j'ai écrit.

Face à ces difficultés inhérentes à l'application du principe de raison aux vérités de fait, le § 37 va en quelque sorte amorcer une transition vers le deuxième moment de la Monadologie, à savoir la théologie. L'idée va en effet apparaître que la véritable raison suffisante doit être

recherchée hors de la série. Tant que je reste au niveau de la série des événements internes à la monade, je ne trouve jamais la raison suffisante, soit que je me trouve renvoyé à une régression à l'infini dans la chaîne des causes efficientes, soit que je ne parvienne pas à établir la liaison entre le terme de la série (le but visé par la succession des événements) et son origine (ce dont part la série et ce par quoi elle passe pour viser ce but) : je ne vois pas comment le terme poursuivi produit le début de l'enchaînement et parvient à enclencher la série. En demeurant dans la série, nous ne trouvons donc jamais de raison suffisante. D'où le déplacement suggéré par le § 37 : « Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être. » Ce qui conduit alors directement à la question de Dieu.

1. D'où la critique, mentionnée supra, de la notion cartésienne de mouvement le plus rapide possible : la notion étant contradictoire par elle-même, le fait ne saurait exister et il n'y a donc pas lieu d'en chercher les raisons.

II

DIEU

Cette deuxième partie de la Monadologie va contenir elle-même deux moments principaux : l'établissement de l'existence de Dieu et la détermination de sa nature.

- 1. L'existence de Dieu

Cette existence va être prouvée à partir des deux principes préalablement établis, celui de raison suffisante et celui de contradiction. Elle sera également démontrée par référence aux deux sortes de vérités qui ont été définies, les vérités nécessaires et les vérités de fait.

La vérité de fait, en l'occurrence, c'est l'existence du monde : c'est là un fait, et non une nécessité, puisqu'il n'y aurait nulle contradiction à ce que le monde n'ait pas existé (ce pour quoi, d'ailleurs, Leibniz pose la question : pourquoi y a-t-il quelque chose, plutôt que rien ? — dans la mesure précisément où le rien n'est pas contradictoire). Quant aux vérités nécessaires dont partira aussi la démonstration, il s'agit des vérités logiques, des règles de la pensée, qui fonctionnent dans nos raisonnements comme des axiomes, mais qui ont elles-mêmes besoin d'une cause et donc doivent être expliquées. En conséquence, selon que les preuves de l'existence de Dieu vont prendre pour point de départ les vérités de fait ou les vérités nécessaires, elles

utiliseront soit le principe de raison suffisante, soit le principe de contradiction, et elles prendront la forme soit de preuve a posteriori. soit de preuves a priori.

L'architecture de ce développement consacré aux preuves de l'existence de Dieu se présente de la façon suivante :

1° La preuve a posteriori (§ 37-42) : elle consiste à faire de Dieu la raison suffisante du contingent. Le monde est en effet une série contingente, aucun élément de la série des éléments du monde n'expliquant la totalité du monde : la raison de la série ne se trouve donc pas dans la série, et par conséquent le monde lui-même et l'ensemble des éléments qu'il contient sont contingents ; Dieu seul, c'est-à-dire un terme extérieur à la série, peut en être la raison suffisante.

2° Les preuves a priori : deux moments sont à distinguer :

a Dieu est nécessaire comme source des vérités éternelles ou des essences (§ 43-44) : alors que la preuve a posteriori partait des vérités de fait et utilisait le principe de raison suffisante, cette première preuve a priori utilise aussi le principe de raison suffisante, mais part des vérités de raison, puisqu'elle cherche la cause des règles logiques.

b Une deuxième preuve a priori part également des essences, des pures réalités logiques, mais utilise le principe de contradiction : c'est l'argument ontologique développé dans le § 45, sous une forme particulière à Leibniz, qui consiste à poser que Dieu existe nécessairement s'il est possible, c'est-à-dire si sa définition n'implique pas de contradiction. On part bien ici, non d'un fait, mais d'une idée purement logique : l'idée de Dieu, l'idée d'absolu ou d'infini, et, en vertu du principe de contradiction, on en déduit l'existence de l'objet de cette idée.

Revenons donc au § 37, qui fait la transition entre la déduction du principe de raison suffisante et la théologie. Le raisonnement est le suivant : nous avons vu que, si nous cherchons la raison suffisante des vérités de fait dans la série des faits, nous n'y parvenons pas et, aussi bien dans le registre de l'efficience que dans celui de la finalité, nous sommes toujours renvoyés à l'infini. Subrepticement intervient ici le principe aristotélicien selon lequel une régression à l'infini n'est pas une explication ou, en termes leibniziens, n'est pas une raison suffisante telle que la pensée exige de la produire : il faudra donc chercher cette raison suffisante hors de la série. D'où la façon dont les § 38-42 vont donner une version très ramassée de la preuve a posteriori de l'existence de Dieu ; il faut chercher pour la

série des événements une cause qui soit hors de la série, plus précisément : dans une substance, dit le § 38, située hors de la série. Pourquoi une substance ? Si nous cherchions la cause dans un accident, nous n'obtiendrions pas une raison suffisante, puisque l'accident a besoin d'une substance pour exister. Leibniz précise encore qu'il doit s'agir d'une « substance nécessaire », car si elle n'est pas nécessaire, elle a elle-même besoin d'une raison suffisante. C'est cette substance nécessaire située hors de la série des événements du monde et cause de la série que nous appelons Dieu : « une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment ». Il faut rappeler ici la différence entre cause formelle et cause éminente telle qu'elle est à l'œuvre aussi chez Descartes : dans la causalité formelle, la cause contient l'effet tel qu'il est effectivement, alors que dans la causalité éminente, la cause ne contient l'effet qu'en puissance. Si Dieu était la cause formelle, et non pas la cause éminente, de la série, cela voudrait dire que le monde est en Dieu, selon une thèse panthéiste qui se trouve exclue en vertu de ce qui précède : elle imposerait en effet de situer la raison de la série dans la totalité de la série, là où le § 37 vient d'établir la nécessité de chercher hors de la série la raison de la série. Cette thèse de type spinoziste, où la raison du détail n'est autre que le tout, ne peut donc ici être envisagée : il reste alors à poser que la substance nécessaire qui est cause de la série sans la contenir en elle est cause éminente de la série et ne la contient qu'en puissance. Ce qui se trouve en Dieu, c'est donc le monde en puissance, soit : chaque monade en puissance, non encore développée, c'est-à-dire sa formule, sa loi de série, qui ne se déploiera

ensuite que dans l'étant, hors de Dieu. La solution, il faut le noter, réutilise ainsi la notion aristotélicienne de puissance, que Descartes considérait comme très obscure en soulignant la difficulté de concevoir un être qui n'est pas encore un être : Leibniz reprend cette notion, dans son souci d'intégrer cartésianisme et aristotélisme, mais en lui donnant un sens parfaitement rigoureux et rationnel par référence au modèle mathématique du calcul différentiel qui permet d'engendrer l'infini (la série des événements) à partir d'une formule finie.

Une fois établie l'existence d'une substance nécessaire qui, hors de la série, en est la cause éminente, le § 39 montre que cette substance est une : « II n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit. » L'argument est fort peu développé : puisqu'il faut une raison suffisante à la totalité du monde et que ce monde est en interaction (puisqu'il est, écrit Leibniz, « lié par tout »), il n'y a qu'une substance. C'est l'indication sibylline que le monde est « lié par tout » qui permet de comprendre l'argument : si le monde était, non une totalité, mais un agrégat de séries d'événements, on pourrait supposer pour chaque série l'existence d'une cause nécessaire ; mais si le monde est fait de séries interdépendantes, si toutes les séries s'entrecroisent et forment une totalité, il faut expliquer cet entrecroisement et donc il faut en situer la cause dans l'unicité d'une substance nécessaire, cause de toutes les séries et de leur interdépendance. Par conséquent la démonstration de l'unicité de Dieu passe par la mise en évidence qu'il n'y a qu'un monde et non pas, ce qui serait le cas s'il y avait une pluralité de séries indépendantes, un simple agrégat de plusieurs mondes.

Les § 40 et 41 anticipent quelque peu sur les analyses ultérieures de la nature de Dieu, puisqu'ils ébauchent, dans le cadre de cette preuve a posteriori par la contingence du monde, une déduction des attributs divins, à commencer par la perfection. Les propriétés de Dieu, qui chez Descartes sont trouvées une par une, vont en effet, ici, être reliées l'une à l'autre à partir de la démonstration de l'existence d'une substance nécessaire : de cette démonstration a déjà découlé l'unicité de Dieu, et de cette unicité Leibniz va déduire la perfection. En effet, puisque cette substance est unique et nécessaire, rien ne peut lui faire obstacle, en tant qu'elle est nécessaire (elle ne peut avoir une cause qui la limiterait), et, en tant qu'elle est unique, elle ne peut rencontrer autre chose qui s'opposerait à elle : elle est donc « une suite simple de l'être possible », selon une formule plus complexe qui ne peut être comprise qu'en fonction de la théorie leibnizienne de la possibilité. Qu'est-ce en effet qu'un possible ? On peut en donner une définition purement logique : est possible ce qui n'est pas contradictoire (puisque le contradictoire ne peut être). Leibniz, pour sa part, donne du possible une définition réelle, et non pas simplement logique : est possible ce qui tend à l'existence. En d'autres termes, en vertu du principe de continuité, il ne saurait y avoir de distinction absolue entre le possible et le réel, et par conséquent le possible sera ce qui peut exister, non seulement au sens où son existence n'est pas impossible (comme c'est le cas du contradictoire), mais aussi au sens de ce qui a une puissance à exister. Nous avons vu en effet que la monade est définie par l'appetitus, par une tendance, un désir de se développer, mais cette tendance, en vertu du principe de

continuité, est déjà inscrite dans le possible comme tendance à exister. Cette tendance à exister ferait que tous les possibles existeraient s'il n'y avait pas une raison qui les empêche de passer à l'existence, à savoir l'existence d'autres possibles qui tendent eux aussi à exister. La comparaison avec Spinoza, ici, éclaire l'originalité de la position leibnizienne :

1° Pour Spinoza, la distinction entre réel et possible n'existe pas : tout ce qui est possible est réel, et si quelque chose ne se réalise pas, c'est qu'il s'agit d'un impossible, la notion même de possible n'ayant donc pas de sens. Cette réduction spinoziste du possible au réel procède d'une définition du possible qui est la même que chez Leibniz : le possible est une tendance à exister- définition en vertu de laquelle, comme Dieu est suprêmement puissant, il n'y a nulle raison que cette tendance ne se réalise pas (puisque tout est en Dieu) : si tout possible est en Dieu, si Dieu est tendance à exister, comme Dieu est parfait et tout-puissant, chaque possible existe et l'idée d'un possible non réalisé n'a pas de sens, puisque cela reviendrait à concevoir une limitation en Dieu.

2° Pour échapper, à partir du même concept du possible, au spinozisme, Leibniz recourt à la notion des compossibles. Il va tenter de distinguer, parmi les possibles, ceux qui peuvent exister ensemble (les compossibles) et ceux qui ne sont pas compatibles, et, sur la base de cette

notion de compossibilité, il va envisager successivement le monde et Dieu. Pour ce qui est du monde, tous les possibles tendent à l'existence et, puisqu'ils tendent à l'existence, ils n'ont nulle raison de ne pas exister, si ce n'est des raisons qui tiennent à la compossibilité : ces raisons n'impliquent toutefois aucunement qu'il manque quelque chose au possible pour devenir réel — ou, inversement, il n'y a rien de plus dans le réel que dans le possible. Au contraire, en Dieu, la tendance à l'existence se réalise intégralement puisque, là aussi, tous les possibles tendent à exister et que, Dieu étant l'unique substance nécessaire, II ne rencontrera aucune autre substance susceptible de Lui faire obstacle et donc toute Sa possibilité, inévitablement, se réalisera. Or ce qui tend à exister en Dieu, le possible, c'est simplement le concept d'être : ce qui va ainsi, inévitablement, se réaliser, c'est donc aussi tout l'être. Soit, sous une forme plus ramassée :

- En Dieu, la possibilité est infinie (il n'y a pas d'autre substance nécessaire qui le limite) ;

— Sa réalité est une simple « suite de l'être possible » (puisque la réalité n'est que le possible se réalisant) ;

- Par conséquent sa réalité est aussi infinie : toute sa possibilité passe dans la réalité, car elle ne peut être entravée par rien. Dieu contient donc autant de réalité que de possible : nous en concluons ainsi qu'il est parfait, au sens cartésien de la perfection, c'est-à-dire au sens de

l'infinité d'être. C'est cette notion de perfection qu'explicite le § 41, « la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont », soit : la perfection comme somme de toutes les propriétés positives de l'être, comme plénitude de réalité ou d'être dont est bannie toute borne ou toute limite.

Le § 42 aborde la question du rapport entre Dieu et ses créatures, Leibniz se rapprochant ici beaucoup plus de Spinoza, voire (on y reviendra) de Hegel, que de Descartes ou de Kant. Entre l'homme et Dieu, il n'y a pas, en vertu du principe de continuité, une différence de nature, mais seulement une différence de degré. Pour Descartes, en revanche, la différence entre le fini et l'infini était de nature, de même qu'entre entendement humain et entendement divin : Dieu crée en effet, pour ainsi dire, la vérité par sa volonté, alors que l'entendement humain doit recevoir sa vérité. Cette perspective se retrouvera, mutatis mutandis, chez Kant : l'entendement divin sera doué d'intuition intellectuelle, c'est-à-dire qu'il créera son objet par le seul fait de le penser, tandis que l'entendement humain sera affecté de réceptivité. Au contraire chez Spinoza, comme plus tard chez Hegel, la différence est seulement de degré, tandis que chez Leibniz la distinction est plus subtile, l'homme pouvant connaître les mêmes choses que Dieu, mais de façon symbolique et non intuitive. De même la monade humaine est-elle semblable à Dieu quant à son essence, et elle n'en diffère que par son existence : la monade humaine, en tant simplement qu'elle est possible, est elle aussi caractérisée par une puissance infinie à se déployer, si bien que, si elle existait seule, elle serait Dieu.

La différence entre homme et Dieu n'est donc pas de nature : elle tient seulement au fait que l'essence de Dieu est totalement réalisée tandis que celle des créatures est en voie de réalisation dans un univers où les monades se limitent réciproquement[1]. Pour exprimer de façon pascalienne cette différence de degré entre homme et Dieu, on pourrait donc dire que la monade humaine est simplement infinie, puisqu'elle enveloppe une série infinie d'événements, tandis que la monade divine est infiniment infinie et enveloppe une infinité de séries (la monade humaine possède une formule qui a une limite, parce que cette formule, en vertu de l'harmonie préétablie, tient compte des formules des autres monades).

Cette limitation des créatures est également évoquée, dans ce même § 42, au niveau des choses : « Cette imperfection originale des créatures se remarque dans l'inertie naturelle des corps. » Alors que ce qui caractérise la limitation de la monade humaine, c'est qu'elle n'enveloppe qu'une seule série infinie d'événements, la finitude des choses est donc constituée par l'inertie des corps. En effet, dans la monade physique, il n'y a pas que des forces : il y a aussi un principe opposé, à savoir l'inertie, qui est dû précisément au fait qu'elles s'entre-empêchent et viennent se limiter réciproquement. L'inertie, qui ne pourrait se déduire directement de la notion de force elle-même (notion en vertu de laquelle tout devrait simplement tendre à agir), ne se laisse donc comprendre qu'à partir de la limitation des monades physiques : toutes les forces tendent à produire un maximum d'effets, mais elles ne le peuvent pas (telle est leur limitation), parce qu'elles viennent s'entraver l'une l'autre. C'est donc, aussi

bien au niveau des hommes qu'au niveau des choses, le fait que les monades se limitent entre elles qui permet de distinguer les monades finies de la monade suprême qu'est Dieu.

Le § 43 aborde les preuves a priori de l'existence de Dieu, puisqu'il part des vérités a priori constituées par les premiers principes de la logique et soumet ces vérités à la recherche de leur cause. A cet égard, Leibniz, comme Descartes, s'oppose aux Scolastiques, pour qui le principe de causalité ne s'appliquait qu'à l'existence : il s'agit bien ici, au contraire, de chercher la cause des idées, puisque, le possible étant pour ainsi dire un réel infiniment petit, il y a de la réalité dans les essences et donc on peut chercher la cause de cette réalité. Descartes déjà avait insisté sur le fait que le contenu de l'idée de perfection n'était pas « rien » et qu'en conséquence il était légitime d'en rechercher la cause. Cependant l'argumentation cartésienne manquait de force et pouvait se voir objecter que le contenu de cette idée n'est qu'un possible qui n'existe pas encore réellement et dont on ne saurait donc chercher la cause. Leibniz renforce considérablement, sur ce point, la démarche de Descartes en faisant intervenir sa propre définition du possible : certes les essences sont du possible, mais il ne faut pas omettre « ce qu'il y a de réel dans la possibilité ». On peut se reporter sur ce point à la dernière des lettres à Bourguet de 1714[2], où Leibniz admet que si les idées éternelles n'étaient que des idées, de purs possibles, l'idée de Dieu en rendrait parfaitement compte, ce en vertu du principe cartésien selon lequel un effet n'a besoin que d'une cause qui lui est homogène. Pour expliquer un possible, nous n'aurions donc besoin que du possible, les essences

s'expliqueraient par l'idée (elle-même simple possible) qui les contient, ce qui nous conduirait donc jusqu'à l'idée de Dieu, mais non pas à son existence. Il se trouve seulement, du point de vue de Leibniz, que les essences ne sont pas de simples possibles logiques, mais que ce sont des possibles réels, caractérisés par une tendance à exister. Il y a donc là une « réalité des possibles et des vérités éternelles », réalité qui consiste en ce qu'ils existent dans l'entendement divin et tendent d'eux-mêmes à l'existence : or, cette « réalité des possibles », il faut bien qu'elle soit « fondée dans quelque chose de réel et d'existant ».

Le § 44 reprend presque mot pour mot cette argumentation développée, l'année même où Leibniz écrit la Monadologie, dans cette lettre à Bourguet : s'il y a un être du possible, il faut chercher une cause qui soit elle aussi un être, et cet être doit être nécessaire (si ce n'était qu'un être possible, il faudrait à son tour lui chercher une cause, en une régression à l'infini), autrement dit : il doit passer immédiatement du possible au réel, de l'essence à l'existence. On voit donc que l'argument a priori par la causalité conduit à l'argument ontologique qui va mobiliser, lui, le principe de contradiction en posant qu'il serait contradictoire que l'essence de Dieu n'existe pas.

Chez Descartes ou Spinoza, l'argument ontologique consistait à souligner que l'essence de Dieu se définit par la perfection et que la perfection est la somme des propriétés possibles, d'où il suivait que la perfection implique la propriété d'exister. Au § 45, Leibniz va rendre l'argument ontologique plus complexe. L'énoncé est le suivant : « Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il

existe s'il est possible. » L'argument se complique donc en ceci qu'il faut établir si cette idée est possible, vu que, si Dieu est possible, il existe. Nous avons vu pourquoi précédemment : puisque la possibilité est la tendance à l'existence, comme au possible divin ne peut être opposé aucun autre possible (il est en effet la possibilité de l'être en général), il est évident que, si l'essence de Dieu est possible, cette idée passera à l'existence. Le problème véritable est donc de montrer que cette idée est possible, que le concept de Dieu est un concept non contradictoire.

La démonstration que le concept de Dieu est non contradictoire va être très brillante. Ce qui rend une essence impossible, c'est soit la contradiction, soit la limitation (le fait qu'elle soit empêchée d'être par une autre essence). Or l'idée de Dieu ne contient aucune contradiction ou limitation, parce qu'elle ne contient aucune négation. Le nerf de la preuve est donc l'indication que contradiction et limitation sont des formes de la négation. La contradiction est une négation interne (A n'est pas A), et la limitation est une négation externe, puisque dire que A est limité, c'est dire que A n'est pas B : la limitation d'une chose consiste en ceci qu'elle n'est pas autre chose. Mais l'idée de Dieu est celle d'un être parfait, la perfection désignant précisément la positivité totale : l'idée d'un être parfait est donc celle de l'être qui ne rencontre aucune forme de négation, et par conséquent elle est absolument possible et, puisque Dieu est possible et que rien ne s'oppose à lui, il est donc nécessairement réel. On pourrait formuler l'argument d'une autre façon : Dieu est le lieu de l'absolument simple ; or dans l'absolument simple il ne saurait par définition y avoir de relations entre des

éléments, donc aucune contradiction (la contradiction suppose une relation entre des termes). Le concept de Dieu est non contradictoire, et dès lors, « s'il est possible », « il faut qu'il existe ».

- 2. La nature de Dieu

Ce développement débute au § 46. En tant que créateur des essences, des vérités éternelles, des principes logiques, Dieu n'agit pas par sa volonté (Leibniz s'opposant sur ce point à Descartes) mais par son entendement. Cela signifie que, contrairement à l'hypothèse de Descartes, Dieu ne crée pas arbitrairement les vérités éternelles, mais que les vérités logiques découlent nécessairement de son entendement. Au contraire, comme source des vérités contingentes, Dieu agit par sa volonté : dire que les vérités de fait, par exemple l'existence du monde, découlent nécessairement de l'entendement de Dieu, ce serait basculer dans le spinozisme - Leibniz soutenant au contraire que l'existence du monde procède d'une décision, donc qu'il y avait plusieurs mondes possibles parmi lesquels la volonté de Dieu a choisi. Mais cette volonté n'est pas pour autant arbitraire (et là encore l'opposition est claire avec Descartes) : la volonté divine obéissant au principe du meilleur, elle choisit infailliblement le meilleur, bien qu'il n'y ait là aucune nécessité logique ou absolue (un autre choix n'est pas contradictoire) (§ 46).

A partir de là, le § 47 expliquera comment Dieu crée les autres monades, à travers l'idée de fulguration, et le § 48 dégagera les attributs de Dieu, à savoir la puissance, la

connaissance et la volonté, qui correspondent aux trois aspects de la monade :

1° La volonté correspond à l'appetitus comme tendance, comme aspiration à quelque chose ;

2° La connaissance correspond à la perception, la perception divine étant la perception devenue claire, transparente et absolue ;

3° La puissance de Dieu correspond à ce que Leibniz appelle la substance, le sujet, ou la base de la monade : la monade est en effet substance, en tant que la perception et l'appétit résident dans un substrat qui fait l'unité des perceptions au sein de l'absolument simple ; ce qui correspond ici au substrat, c'est la puissance infinie de Dieu, où s'enracinent la connaissance infinie (la perception la plus développée) et la volonté infinie (la volonté la plus développée, celle qui réalise le meilleur). Le rapprochement entre base (substrat) et personne n'est possible que dans la mesure où la base ne saurait être quelque matière indéterminée, puisque aucun être ne peut se penser, pour Leibniz, sans déterminations. Cette base est donc la position même des déterminations qui en Dieu est absolue, en tant qu'il est cause de soi et réalise, dans ce passage de l'essence à l'existence, sa puissance.

Ces paragraphes sur la nature de Dieu vont donc montrer que l'on retrouve en Dieu la structure d'une monade, mais portée à l'absolu.

Une fois indiqué leur mouvement, on peut revenir sur leur contenu. La mise au point du § 46 sur le rapport de Dieu aux vérités permet en fait de situer avec précision la position de Leibniz par rapport à celles de Descartes et de Spinoza :

Pour Descartes, Dieu crée par des actes arbitraires de sa volonté, aussi bien pour les essences que pour les existences.

Pour Spinoza, Dieu, en se posant, pose la pensée et la nature, et par conséquent tout est nécessaire : Dieu étant identique au tout, tout est nécessaire.

Pour Leibniz, la création des essences sort nécessairement de l'entendement divin, qui ne les choisit pas ; le seul acte de volonté est celui qui crée les existences, mais encore n'est-il pas arbitraire, puisque Dieu ne choisit que suivant le principe du meilleur : les possibles choisis sont donc, en un sens, nécessaires, mais en vertu d'un principe de convenance et non absolument.

La position leibnizienne se rapproche donc, d'une certaine manière, de celle de Spinoza, puisque dans les deux cas il y a une nécessité de l'existence, avec toutefois cette différence essentielle que Leibniz substitue une nécessité morale (celle de la conformité au principe du meilleur) à la nécessité métaphysique ou absolue (définie par le caractère contradictoire de toute autre supposition). L'enjeu de cette discussion est clair : les leibniziens prétendront avoir sauvegardé la liberté de Dieu, alors que les cartésiens verront là une position réductible au

spinozisme.

Le § 47 explique le passage du possible au réel par recours à la notion de fulguration. Avant la création, les monades sont des possibles qui tendent donc à l'existence. L'acte créateur va consister à les porter à l'existence, c'est-à-dire à les laisser se déployer dans un univers de compossibles. Le choix divin est donc un choix de possibles compossibles et, en ce sens, le passage à l'existence repose sur une nécessité morale, parce que Dieu a nécessairement choisi, parmi les possibles compossibles, le meilleur des mondes possibles. A partir d'un tel choix, l'acte créateur est alors un processus de fulguration : on ne peut en effet concevoir l'accès du simple à l'existence que comme instantané, l'absolument simple ne pouvant se mettre à exister qu'en entier, d'un seul coup, par un seul acte. Toutefois cette notion de fulguration, qui décrit comment le possible devient réel en dehors de Dieu, ne l'explique pas. On retrouve donc ici toutes les difficultés d'une théologie recourant à la notion de création : pourquoi un être parfait, se suffisant à lui-même, crée-t-il un monde hors de lui ? Par ailleurs, Leibniz définit ces fulgurations comme « continuelles » : faut-il entendre le terme au sens temporel, ou au sens où il s'agirait, à travers ces fulgurations, d'une création continuée ? On comprend bien comment, le monde étant infini, on peut envisager une création continue de monades, mais d'autre part, le temps n'étant qu'un phénomène, il n'y a pas ici à faire de différence entre une création originelle et une création continuelle.

Dans le § 48, consacré aux attributs de Dieu, il faut souligner que c'est le fait que Dieu soit cause de soi qui le caractérise comme substance : cette capacité à être cause de moi-même, l'aséité, correspond donc à la causalité de l'existence par l'essence, et c'est là ce que Leibniz entend par puissance : le fait de se poser soi-même. A travers cette souveraine autoposition, la substantialité de la monade se trouve donc portée à l'absolu.

1. Même si « les esprits expriment plutôt Dieu que le monde » (Discours de métaphysique, § 36), ils continuent à être un « point de vue sur le monde », et donc à tenir compte de l'ensemble des autres substances.

2. « J'accorde que l'idée des possibles suppose nécessairement celle (c'est-à-dire l'idée) de l'existence d'un être qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet Être... » (éd. Erdmann, pp. 718-720).

III

LE MONDE

Ce troisième chapitre va montrer comment l'ensemble des monades se trouve régi par Dieu en tant que cause de ce monde. Trois moments préliminaires sont à distinguer : la définition de la causalité (§ 49-52), le principe du meilleur (§ 53-55) et l'harmonie préétablie (§ 56-58). Sur la base de ces mises au point principielles, la suite du texte expliquera les relations effectives que les monades entretiennent entre elles, et notamment la relation de l'âme et du corps.

- 1. La causalité

Le problème posé par la causalité est de savoir comment il peut y avoir causalité alors même que les monades n'ont entre elles aucune relation. Leibniz va montrer qu'en fait causalité, activité, passivité ou volonté sont purement idéales : nous avons l'impression qu'une causalité s'exerce de A sur B, mais en réalité ce n'est là qu'un effet de l'harmonie préétablie qui veut que, lorsque A se déploie, B se limite. De même, agir signifie en fait acquérir de la perfection, se déployer, et pâtir signifie décroître en perfection : la monade sera dite « agir * quand elle passe à des perceptions plus claires, et « pâtir » quand elle passe à des perceptions plus confuses. Or, comme Leibniz fait sien

le principe de conservation de l'être qui pose que Dieu a créé une quantité déterminée et immuable de réalité, il est nécessaire que, lorsqu'une monade agit, se développe, une autre se limite et passe à des perceptions plus confuses : lorsqu'une force se déploie, nécessairement une autre force régresse, créant ainsi l'impression que la première force est venue la limiter causalement du dehors. Il faut donc redéfinir la signification de la causalité : puisque A ne peut agir sur B, on dira que A est cause de B quand ce que l'on trouve dans A sert à rendre raison, a priori, de ce qui se passe dans B (§ 50). On ramène donc le rapport de causalité à un rapport logique d'explication : A est cause de B lorsque ce qui se passe dans A explique ce qui se passe dans B.

Cette précision, toutefois, ne fait que déplacer le problème posé par la causalité : comment ce qui se passe dans A peut-il expliquer ce qui se passe dans B, alors que les monades n'entretiennent aucun rapport ? Si tout ce qui survient dans une monade s'explique uniquement par son processus interne, si toute la série de ce qui lui advient découle de la formule selon laquelle elle est programmée, c'est cette formule seule qui rend compte de la série, et non ce qui se produit dans une autre monade. En fait, ce qui n'est pas dit au § 50 mais qu'il faut comprendre, c'est que le fait, pour ce qui se passe en A, de rendre raison de ce qui survient en B signifie que ce qui est perçu d'une façon claire en A est la même chose que ce qui est perçu de façon confuse en B : si ce qui se passe confusément en B se passe clairement en A, en comprenant A on comprend B, quand bien même les deux monades continuent à obéir uniquement à leurs formules respectives. C'est donc

seulement pour nous, pour notre explication, que lorsque deux monades présentent le même contenu, mais l'une de façon confuse, non développée, et l'autre de façon claire ou déployée, nous disons que la première est cause de la seconde. Tout le discours scientifique de la causalité est, en ce sens, purement idéal, ou métaphorique. La véritable explication consisterait en réalité à connaître la programmation de chaque monade, d'où se pourrait alors expliquer pleinement ce que nous désignons en termes de causalité.

Le § 51 rassemble les acquis de cette mise au point sur la signification de la causalité : la notion de causalité définit l' « influence idéale d'une monade sur l'autre », c'est-à-dire qu'elle correspond à l'impression d'une influence réelle, impression procédant de l'harmonie préétablie. Car, en vertu du principe de raison suffisante, chaque monade exige que son développement soit réglé en harmonie avec celui des autres monades et prenne place au sein de la totalité qu'est le monde.

- 2. Le principe du meilleur

Le § 52 fait transition vers l'énoncé du principe du meilleur : puisque la causalité n'est qu'une influence idéale renvoyant en réalité au fait que, quand une monade se développe, une autre se limite, il faut qu'il y ait entre les monades une relation d' « accommodation » procédant de Dieu; et comme il y a en Dieu une infinité de séries possibles, le choix de certaines d'entre elles et de leur façon de s' « accommoder » doit avoir une raison suffisante.

Autrement dit, la manière dont l'harmonie entre les monades a été préétablie par Dieu renvoie à un choix parmi plusieurs mondes possibles : ce choix, qui ne peut être arbitraire (principe de raison suffisante, § 53), s'explique en définitive à partir du principe du meilleur (§ 54) qui veut que ce qui présente le maximum de perfection existe. Il n'y a donc pas de nécessité métaphysique, mais seulement une nécessité morale, à ce que Dieu ait choisi tel monde (§ 55).

La mise en place de ce principe du meilleur pose malgré tout un problème : si c'est nécessairement le meilleur qui, étant choisi par Dieu, passe à l'existence, qu'en est-il de la liberté ou de la volonté de Dieu ? C'est à ce niveau que l'accusation de spinozisme a pu être formulée. En fait, il faut voir que, dans le passage à l'existence, les deux éléments se combinent : d'une part, certes, c'est nécessairement le meilleur qui passe à l'existence; mais d'autre part le meilleur n'est en lui-même qu'un possible présent dans l'entendement de Dieu : seul le choix divin de ce meilleur le fait donc entrer dans l'être.

- 3. L'harmonie préétablie

L'harmonie ou l' « accommodement » de toutes les choses les unes aux autres est présenté (§ 56) en termes de symbolisation réciproque : chaque partie symbolise avec le tout; chaque partie n'existe qu'en fonction du tout et pour que la totalité soit la meilleure possible. Cela dit, dès l'instant où l'on admet que l'univers est organisé, on considère que toutes ses parties existent les unes par

rapport aux autres et par conséquent qu'elles sont en rapport d'interaction. La véritable difficulté va être, au § 57, de concevoir ce rapport d'interaction comme un rapport d'expression.

Cet approfondissement est requis par la théorie de la monade, qui exclut l'interaction stricto sensu, puisque la monade ne peut être affectée que de l'intérieur, par son propre contenu. Ce qui apparaît phénoménologiquement (à l'imagination) comme une action réciproque est donc en fait une entre-expression : chaque monade contient en soi la représentation de toutes les autres. Si nous parlons le langage du phénomène, nous disons par conséquent que chaque substance reçoit l'influence de toutes les autres : sur une pierre qui tombe agit naturellement l'attraction terrestre, mais se trouvent également concentrés dans ce mouvement de chute tous les mouvements de l'univers, puisque la Terre est emportée autour du Soleil et que celui-ci à son tour s'inscrit dans une galaxie, etc. Si en revanche nous parlons le langage leibnizien, nous dirons qu'il n'y a pas ici d'action réelle et que, dans la force du corps en train de tomber, s'expriment toutes les autres forces, mais sans agir directement sur elle.

Les choses sont semblables au niveau de l'esprit. Le langage du sens commun dira que notre conscience, à l'état actuel, reflète les événements qui sont autour de nous, lesquels sont eux-mêmes causés par un état du monde extérieur, et ainsi de suite. On considérera ainsi que notre perception actuelle contient la perception confuse du mouvement de la Terre, du mouvement des astres, etc., tout se reflétant en définitive, de manière plus ou moins

confuse, dans notre perception. Si l'on parle le langage leibnizien, on se refusera au contraire à parler d'une action de l'état du monde sur la conscience et on dira que c'est à l'intérieur de moi-même que je trouve une expression de l'état du monde dans sa totalité. Chaque monade exprime donc le monde tout entier et à sa façon - ce qu'illustre la métaphore de la ville telle que chacun des spectateurs la voit à sa manière, bien qu'il s'agisse de la même ville : « Il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade. » En tant que chaque monade exprime son rapport au tout, c'est-à-dire sa perspective, l'univers est la totalité de ces perspectives, et c'est pourquoi Dieu est la monade des monades, c'est-à-dire la somme de toutes les perspectives possibles. La difficulté est en effet de bien voir que l'univers n'est rien d'autre que l'ensemble des perspectives : dans la métaphore de la ville, cette ville existe sans se confondre avec les perspectives qui sont adoptées sur elle, bref elle existe comme quelque chose d'objectif; en revanche, si l'on dit que chaque monade est une perspective sur le monde, comme le monde n'est lui-même que l'ensemble des monades, il est la somme des perspectives et il n'y a pas de monde en dehors de ces perspectives. Sur ce point, la filiation qui conduit de Leibniz à Nietzsche est claire, à travers cette idée que toute perception est une mise en perspective. Ce qui simplement retient Leibniz d'aller jusqu'au bout d'une telle idée, c'est qu'il y a Dieu qui, comme somme des perspectives, réintroduit une objectivité absolue.

Le § 58 va expliquer l'intérêt de cette solution en la présentant comme capable de concilier l'un et le multiple : « Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse... » Dans la conception classique du vrai, on parvient toujours à l'idée que la vérité est une et que le multiple est l'erreur, parce qu'il n'y a qu'un seul système du monde, de l'être. Ainsi en est-il par exemple chez Spinoza : il n'y a qu'une seule façon de comprendre le monde, et tous les autres points de vue relèvent de l'imagination. En revanche, Leibniz concilie l'idée de l'unité du vrai et l'idée d'une pluralité : toutes les perspectives ont une valeur, elles expriment toutes la totalité du monde, mais chacune à sa façon, plus ou moins claire, plus ou moins diffractée; et malgré tout, il y a unité, cela dans la somme de toutes ces perspectives, c'est-à-dire en Dieu. La vérité est donc à la fois une et multiple, et la multiplicité n'est pas rejetée du côté de l'erreur, de l'illusion ou de la subjectivité : ici la subjectivité n'empêche pas la saisie de la vérité, bien que la vérité ne soit jamais totale pour l'homme (elle ne l'est que pour Dieu) et qu'il n'y ait pour lui que des points de vue. Tel est donc l'intérêt métaphysique de cette thèse expliquée au § 58, qui montre que l'harmonie se réalise par une relation d'expression réciproque : chaque point monadique exprime la totalité des autres, ce qui est le moyen le plus efficace de réaliser le principe du meilleur, c'est-à-dire le maximum d'être avec le minimum de principes (la perfection). Avec un seul principe (l'harmonie préétablie), chaque monade exprimant toutes les autres et la situation de toutes les autres, nous avons une infinité de perspectives, donc le maximum de variété possible, mais

avec le plus grand ordre : il ne s'agit pas, en effet, d'une variété disparate, mais il y a un ordre en ce sens que, du plus obscur au plus clair, tous les points de vue sont remplis, chaque perspective correspondant à une monade. Où l'on voit par conséquent que la monade est en fait totalement déréifiée : posée initialement comme une substance non spatiale, comme un point métaphysique, elle n'est en fait qu'une perspective, non pas une chose, mais un point de vue sur le monde - l'unité de Dieu se diffractant pour ainsi dire en une infinité de points de vue sur lui-même, et créant par là la multiplicité des esprits.

Le § 59 entend montrer que cette solution est compatible avec la notion de perfection, c'est-à-dire avec le principe du meilleur, en référence à une objection de Bayle à laquelle Leibniz entreprend de répondre. Dans son Dictionnaire historique et critique, Bayle, selon l'esprit sceptique des Lumières, avait, à l'article Rorario [1] », adressé à Leibniz le reproche de donner « trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible ». L'objection consistait en fait à estimer que Leibniz, au fond, revenait à Malebranche et, en tout cas, n'était pas plus convaincant que celui-ci. Comme Leibniz, Malebranche niait la causalité réelle entre les substances, mais il concevait Dieu comme intervenant à chaque instant pour qu'à l'état d'une substance puisse correspondre l'état d'une autre - ce que Leibniz explique donc, pour sa part, par l'harmonie préétablie, c'est-à-dire par un réglage originaire : chaque monade est certes une perspective absolument subjective et particulière sur le monde, mais il faut malgré tout, pour qu'il y ait système du monde et non pas un agrégat de points de vue disparates, que ce qui se passe dans une monade s'accorde selon certaines règles

avec ce qui se passe dans l'autre. Sur cette manière dont les perspectives s'accordent, on connaît la métaphore célèbre des horloges qui marquent toutes la même heure, non pas parce que l'horloger ne cesse de courir de l'une à l'autre pour les accorder, mais parce qu'elles ont été réglées au départ : chacune fonctionne ainsi par son mécanisme interne, sans s'inquiéter de ce que peut indiquer l'autre, et pourtant elles s'accordent entre elles. Autrement dit, et tel est dans son principe l'univers monadique : chaque monade développe ses perspectives propres, absolument personnelles, intrinsèques, et pourtant elles s'accordent pour obéir aux mêmes lois, par exemple, s'il s'agit de monades spirituelles, aux mêmes lois de la pensée. Contre Bayle estimant que cette solution est aussi absurde que celle de Malebranche et s'y laisse au fond ramener, Leibniz répond en réaffirmant l'originalité de sa position et en estimant que, pour le confondre avec Malebranche, il faudrait démontrer l'impossibilité de l'harmonie préétablie : dans ce cas, force serait de revenir à l'idée selon laquelle Dieu est toujours en train de créer. Bref, il faudrait montrer que « cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, est impossible », soit : qu'est impossible la thèse selon laquelle chaque monade est un point de vue sur le monde et est créée en fonction des autres et en fonction de l'ensemble, cela en étant programmée à partir de sa formule propre, sans subir, une fois créée, l'influence ni d'autrui ni de Dieu : elle déploie simplement sa formule propre, ou, si nous passons du langage mathématique au langage métaphorique, elle déploie sa perspective propre ; elle s'exprime dans la langue qui lui est propre et cependant

s'accorde avec le langage des autres. Pour réfuter cette thèse, il faudrait donc montrer qu'il est mathématiquement impossible de prévoir plusieurs lois de séries qui concorderont en certains points, ce que bien évidemment Bayle ne peut faire.

Le système de l'harmonie préétablie, qui donc est possible (puisqu'on ne peut démontrer qu'il est impossible), est en outre nécessaire, le § 60 établissant en effet qu'il est nécessaire de penser que chaque monade représente le tout et l'exprime. L'argument se développe ainsi : puisque Dieu a créé en fonction de la perfection du tout, il a, en réglant chaque monade, eu égard au tout, et, comme la nature de chaque monade est d'être représentative, elle se représente nécessairement le tout; étant créée en fonction du tout, elle exprime un rapport au tout, et étant représentative, c'est en étant une représentation du tout qu'elle exprime ce rapport à lui : « ... chaque nomade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses ». On pourrait le dire autrement : Dieu ayant créé chaque monade comme point de vue, ce point de vue doit nécessairement être point de vue sur le tout et non pas sur la partie, puisque la monade est créée en fonction du tout. Donc, en vertu de la logique du système, si le fond de la réalité n'est pas situé dans une substance physique (c'est-à-dire si la théorie de la monade est vraie et si le fond de la réalité est un substrat subjectif), si le principe du meilleur est vrai (si chaque monade existe en fonction du tout), il s'ensuit nécessairement que chaque monade est un point de vue sur le tout. Par suite, la différence entre les monades sera qualitative, c'est-à-dire que ce point de vue sera plus ou moins confus, plus ou

moins clair. Dit plus précisément : on pourra plus ou moins distinctement analyser les éléments du tout qui y est exprimé. Par exemple, en un sens, l'état de tout l'univers se reflète dans l'état de notre conscience présente, laquelle concentre une foule d'éléments, entre autres d'ordre météorologique, qui sont autour de nous et influent sur l'état de notre conscience : il y a donc bien ici une représentation du tout, mais elle est confuse, dans la mesure où la conscience ne perçoit pas analytiquement l'humidité, la température, leurs causes, etc. La perception, au contraire, sera d'autant plus claire que l'on pourra analyser ce qui se trouve dans la conscience et en chercher les causes jusqu'à l'infini. Il y aura donc toute une série de monades et, dans chaque monade, une série d'états qui iront du plus confus au plus clair, avec l'idée, sous-jacente à ce raisonnement, d'une sorte de somme de clarté. Leibniz transfère en effet, d'une certaine façon, à l'ordre intellectuel ce que Descartes avait établi dans l'ordre physique : de même que Descartes avait établi le principe de la conservation des mouvements et que, dans l'univers, il n'y a pour Leibniz qu'une certaine quantité de force qu'on ne peut accroître ou diminuer indéfiniment, de même n'y a-t-il pour lui qu'une même quantité de vérité ou de connaissance claire. Thèse parfaitement logique, puisque le réel n'est autre que les monades et que les monades sont douées de force (appetitus) : dire qu'il y a une même quantité de force dans l'univers, c'est donc dire que la quantité d'appetitus des monades est constante ; or, si la quantité d'appetitus des monades est constante, leur autre propriété, la perception, obéira nécessairement, elle aussi, à un principe de constance. D'où ce que pose le § 60, à

savoir que la représentation « ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des monades » - en d'autres termes : imaginer une monade dont toutes les perceptions seraient distinctes est absurde, car elle « serait une divinité ». Par conséquent, si l'on acquiert de quelque chose des perceptions distinctes, une autre partie des perceptions devient confuse - cela valant aussi pour la globalité des monades : lorsque certaines parviennent à des perceptions claires, d'autres monades tombent dans des perceptions confuses. Cependant, il faut voir aussi que les monades les plus parfaites, ou esprits, expriment non seulement le système de l'influence idéale entre substances qu'est le monde, mais qu'elles expriment aussi Dieu et peuvent se tourner vers des vérités éternelles. En cela leurs perfections « s'entr'empêchent le moins ou plutôt elles s'entraident [f] ». Toujours est-il que, si les monades n'avaient que des perceptions claires, elles pourraient, à partir de leur propre état, analyser tous les états de l'univers qui influent sur elles : elles ne seraient dès lors plus un point de vue, mais la vision claire du tout, elles seraient donc l'absolu ou Dieu. Donc « ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. » Ce qui limite les monades, ce qui fait qu'elles ne sont pas Dieu, ce n'est pas leur objet de connaissance : elles ont le même objet de connaissance que Dieu, c'est-à-dire le tout. En quelque sorte, la finitude de notre connaissance n'est pas quantitative, à la différence de la

conception cartésienne de la finitude de l'entendement, qui tenait au fait que nous ne connaissions qu'une partie, qu'une certaine quantité des réalités : alors qu'il y a beaucoup plus de vérités que notre entendement ne peut connaître, la finitude était ici définie comme le fait d'être borné à un certain domaine de vérités et d'être exclu d'un autre domaine auquel Dieu seul aurait accès. Chez Leibniz au contraire, la finitude devient qualitative, puisque chaque monade exprime tout l'univers (comme Dieu) et que la limitation tient seulement au fait que nous ne pouvons pas connaître tout clairement, mais toujours plus ou moins confusément.

Le § 61 sert de transition vers les paragraphes qui vont expliquer plus concrètement le rapport des monades entre elles, et notamment celui de l'âme et du corps. Le passage va être difficile, car de nouveau on va recourir à un langage exotérique, c'est-à-dire faire comme si le corps existait, comme si le composé existait. Au niveau de ce qu'est véritablement l'en-soi, au niveau de la connaissance vraie, il n'y a que du simple, il n'y a que des monades qui ne sont pas en interaction, mais sont régies par l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle seulement l'intérieur de l'une est en accord avec celui de l'autre. Si toutefois nous employons le langage courant, nous allons avoir l'impression qu'il y a du composé, de la matière, de la causalité, selon un point de vue qui n'est plus celui de l'en-soi mais celui du phénomène. Il va donc falloir expliquer comment ce qui a lieu dans le phénomène s'enracine dans ce qui a lieu au niveau de l'en-soi, puisque le phénomène n'est que l'expression par l'imagination de la vérité de l'en-soi. Il faut montrer, autrement dit, comment ce qui est de

l'ordre du phénomène exprime, en vérité, de l'en-soi : « Les composés symbolisent avec les simples. » Le composé, bien évidemment, n'est qu'une représentation purement phénoménale : dire qu'il « symbolise avec le simple », cela veut dire qu'il l'exprime dans une autre langue, c'est-à-dire que le phénomène va lui aussi obéir à des lois et que ces lois seront l'expression des lois qui régissent la simplicité de l'en-soi. Dans l'en-soi, nous savons qu'il y a du simple, régi par le principe du meilleur et le principe de l'harmonie préétablie : dans le composé, façon confuse de se représenter les choses, il va donc falloir déceler l'expression ou le symbole de ces éléments.

Ainsi le symbole de l'harmonie préétablie sera-t-il l'action réciproque : on aura l'impression dans le phénomène que tous les corps de l'univers agissent les uns sur les autres, que « tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers » (§ 61). De même le principe du meilleur, qui n'est pas évoqué ici, s'exprimera dans les phénomènes sous les formes de la finalité. Évoquant la façon dont l'harmonie préétablie se symbolise à travers le phénomène de l'action réciproque, Leibniz précise : « tellement que celui qui voit tout, pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera ». Dans le langage du phénomène, il est clair en effet que quelqu'un qui connaîtrait à fond le mouvement d'un corps pourrait reconstituer l'ensemble de l'univers : si l'on connaissait exactement l'état du monde à l'instant t, la pensée scientifique pourrait construire l'état global du monde à l'instant t_1. Leibniz va même plus loin : en connaissant complètement le mouvement d'un seul corps, on devrait pouvoir reconstituer l'état de l'univers (qui s'exprime en lui).

Pourquoi toutefois n'est-ce là qu'une éventualité énonçable sur le plan du discours phénoménal, et en fait une impossibilité ? « Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini. » L'impossibilité tient donc au fait que la monade qu'est l'âme ne peut connaître que ce qui est en elle-même, et non pas un corps. Toutefois, si la monade était entièrement faite de perceptions claires et distinctes, elle pourrait retrouver en elle tout l'univers et donc la cause d'un phénomène naturel quelconque, puisqu'elle exprime le tout. Mais elle ne le peut pas parce que « ses replis vont à l'infini », c'est-à-dire qu'en elle il y a une série de représentations qui, du plus clair au plus confus, vont à l'infini, chaque représentation claire ayant pour cause, comme on l'a vu, une autre représentation moins claire, et celle-ci à son tour une représentation moins claire encore, et ainsi de suite en se rapprochant indéfiniment du degré zéro de conscience. Chaque perception claire s'enfonce ainsi dans des perceptions de plus en plus confuses, en des « replis » que la conscience ne pourra jamais intégralement déployer. Se trouve donc impossible en fait ce que la science considère comme possible en droit : reconstituer, à partir d'un phénomène physique, tout l'état de l'univers qui lui a donné naissance. Cette impossibilité a sa raison d'être ultime dans l'univers monadique, c'est-à-dire dans le principe de continuité qui le régit et fait que chaque perception claire recouvre une infinité de petites perceptions de plus en plus confuses.

Après les trois moments préliminaires consacrés à la causalité, au principe du meilleur et à l'harmonie préétablie,

cette dernière section de la Monadologie aborde de façon plus concrète la question des relations entre les monades, en partant de la relation entre l'âme et le corps.

- 4. L'âme et le corps

L'âme est, on l'a déjà expliqué, une monade plus élevée, caractérisée non seulement par la perception et l'appétit, comme toutes les monades, mais aussi par la mémoire (comme les animaux) et par la raison qui en fait un esprit. En vertu de l'harmonie préétablie, l'âme va se représenter tout l'univers, mais plus précisément une certaine partie de l'univers, qui est son corps, « le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'entéléchie » (§ 62), c'est-à-dire dont elle constitue le point de perfection dans la mesure où elle se représente plus parfaitement (plus clairement) ce qui est perçu confusément dans le corps. Dire que l'âme est l'entéléchie du corps, c'est revenir certes à une formule aristotélicienne désignant l'âme comme la forme du corps, comme ce qui rend vivant un corps organique, mais surtout à une idée cartésienne selon laquelle c'est par l'âme que le corps est corps vivant, en vertu de quoi il n'y a pas d'un côté une mécanique et de l'autre une âme : à l'inverse du corps animal, qui est pure mécanique, le corps humain ne fonctionne que parce qu'il y a l'âme, qu'à travers sa liaison avec l'âme. Leibniz reprend cette idée, mais à un niveau de langage extrêmement difficile à cerner : quand on dit que l'âme est une entéléchie, donc une monade, on parle le langage de l'en-soi ; quand on dit qu'elle est liée à un corps, on parle le

langage du phénomène - mais le corps est encore un ensemble de monades infini, où chaque partie de l'organisme se divise à l'infini en centres de forces, jusqu'à c e que l'on parvienne à des individus/indivisibles qui sont des forces absolument non spatiales. Exemple de ce discours difficile à situer : « Comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. » Ici on parle le langage du phénomène : l'âme étant liée au corps, comme tout l'univers agit sur le corps, l'âme, en tant qu'elle exprime ce corps, va exprimer médiatement tout l'univers, elle va percevoir son corps immédiatement, et l'ensemble de l'univers médiatement. C'est là un langage qui n'est pas celui de la réalité, puisque tout l'univers étant encore composé de monades, et le corps l'étant lui aussi, ces diverses monades n'agissent en fait nullement les unes sur les autres. Donc, si l'on voulait parler le langage plus proche de l'en-soi, il faudrait dire qu'un être comme l'homme est un ensemble de monades qui, à l'intérieur de l'harmonie globale de l'univers, forment une harmonie de moindre ampleur. S'il fallait parler le langage de la vérité, il faudrait même distinguer trois niveaux d'unité :

1° L'influence idéale des monades constituant le corps : celles-ci n'agissent pas l'une sur l'autre, mais s'entre-expriment suivant le principe de l'harmonie préétablie ;

2" L'influence idéale régissant les rapports entre le système du corps et l'âme comme monade centrale ou dominante ;

3° Le lien substantiel que Leibniz ajoutera à sa doctrine dans sa correspondance avec le père des Bosses : ayant mis l'accent jusque-là sur l'indépendance ontologique entre l'âme dominante d'une part et les substances composant le corps d'autre part, il lui faut cependant expliquer comment de plusieurs substances naît un être possédant une unité véritable et qui, quoique composé d'âme et de corps, soit un unum per se. Sans bouleverser sa doctrine, Leibniz posera que la liaison entre âme et corps ne relève pas seulement des lois de l'harmonie préétablie conçue par Dieu, mais est une relation particulière voulue par Dieu de la même façon qu'il veut l'existence des monades ; en sorte qu'à la relation intelligible entre monade dominante et monades du corps corresponde dans l'existence un lien substantiel constitutif d'un nouvel unum per se[g]

Ici, Leibniz emploie bien davantage le langage du sens commun, donc du phénomène, en posant l'existence d'un corps qui subit l'influence de l'extérieur et dont l'âme exprime ce qui se passe en lui, exprimant ainsi médiatement ce qui se passe aussi dans l'univers.

Le § 63 souligne que le premier système (système du corps) ne fonctionne que pris dans le deuxième système d'harmonie (âme/corps) : « Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. » Autrement dit - et c'est une

thèse qu'on avait déjà rencontrée à un autre niveau (monde/Dieu) - il n'y a harmonie (système n° 1) que parce qu'il y a un centre de l'harmonie extérieur au système : de même que le monde est en harmonie préétablie parce qu'il y a un Dieu qui, extérieur à l'harmonie, accorde les monades les unes aux autres, de même, si le corps est un système harmonieux, c'est parce que au-dessus de lui il y a l'âme qui le met en harmonie. Ce qui fait que le corps est un vivant, c'est donc le fait que cet ensemble de monades est régi par une monade supérieure, à savoir l'âme, avec laquelle le système du corps forme un système régi à son tour par une instance supérieure, qui est Dieu et qui les met en relation d'harmonie avec le premier système.

Le § 63 pose que tout corps est organique. C'est la négation du mécanisme cartésien, puisque ici le corps de l'animal est lui aussi organique, alors que, pour Descartes, seul le corps humain est organique : l'âme percevant ce qui est nécessaire au corps, le corps humain, chez Descartes, fonctionne, dans son union avec l'âme, comme une totalité finalisée, que l'âme avertit de ses besoins, de sa fin — mais en revanche, laissé à lui seul, le corps animal est mécanique. Leibniz, dans la logique de tout ce qui précède, va soutenir l'inverse : tout corps est organique, c'est-à-dire est un système finalisé, ordonné, ce par une série de médiations. Car, en reprenant les choses à partir du point de départ, on voit bien que le monde est un organisme, puisqu'il est régi en fonction du principe du meilleur et qu'il est donc un système finalisé. Par conséquent, la monade qui exprime le monde à travers ses représentations sera aussi caractérisée par une organicité : la monade possédera dans ses perceptions un ordre, mais dès lors, s'il y a un

ordre dans le représentant, il faut aussi qu'il y en ait un dans ce que celui-ci se représente, et notamment dans ce qu'il se représente le plus précisément, à savoir le corps. Ce n'est donc pas directement, mais par référence au principe du meilleur, que se démontre l'organicité du corps : s'il y a un principe du meilleur, le monde est un gigantesque organisme où chaque élément est organisé en fonction du tout; mais puisque la monade est un point de vue sur le monde, elle reflétera cet organisme dans ses représentations, qui formeront elles aussi un ordre ; or, comme ce qu'exprime le plus précisément la monade c'est son corps, si la monade, en tant qu'elle se représente le monde, se représente nécessairement quelque chose d'organique, en tant qu'elle se représente le corps elle se représentera aussi quelque chose d'organique. Ainsi se trouve donc démontré le fait que, si l'ensemble du monde est organisé, chaque partie du monde est aussi organisée, puisque la monade, en tant que point de vue sur le monde, c'est-à-dire sur un système organisé, ne peut se représenter que de l'organisation. La monade ne pouvant se représenter de l'agrégat, si elle se représente le corps, elle se le représente comme organique : comme ce qu'elle se représente est la vérité, le problème de l'organicité du corps est résolu. On mesure là le déplacement capital accompli par rapport au cartésianisme, pour qui l'intelligibilité était d'ordre mécanique : Leibniz, au contraire, va dire non seulement que le mécanisme ne régit pas l'univers, mais même qu'il n'est pas intelligible, la monade ne comprenant que de l'organique, c'est-à-dire ne parvenant à se rendre intelligible quelque chose que par considération de sa fin, et non pas par la prise en compte des causes efficientes.

Au § 64, par une nouvelle application du principe de continuité, Leibniz montre que l'opposition entre mécanisme et organisme ne procède que d'une différence de points de vue et que, du mécanisme à l'organisme, il n'y a qu'une progression dans le point de vue adopté sur le réel : on peut bien dire avec Descartes que le corps est une mécanique, mais à condition toutefois de préciser que c'est une mécanique poussée à l'infini, dont toutes les parties sont encore mécaniques et se divisent à leur tour en parties mécaniques, et ainsi de suite à l'infini. On accordera donc que le vivant est une machine, mais une machine dans chacune de ses parties et sans que jamais on rencontre une pièce qui ne soit plus machine, c'est-à-dire une pièce simple. Par conséquent le mécanisme n'est en fait qu'une façon confuse de se représenter l'organisme, suivant une démarche qui ne pousse pas l'analyse jusqu'à l'infini. Mécanisme et finalisme ne s'opposent donc pas comme deux théories ; il s'agit en fait de la même théorie qui, dans le premier cas, est pensée confusément, sans mener l'analyse jusqu'à ses termes ultimes.

En conséquence, le § 65 peut soutenir que la matière elle-même qui nous apparaît comme inanimée, est vivante : elle est « non seulement divisible à l'infini », mais encore actuellement divisée sans fin. Là encore, il faut noter l'oscillation entre deux langages. Dire que la matière est divisée à l'infini, c'est parler de manière exotérique, en se plaçant au niveau du phénomène, puisqu'on fait comme si la matière, comme si l'espace existaient en soi. En fait, cela signifie que la réalité est constituée d'une infinité actuelle de points monadiques. D'où Leibniz peut dire qu'elle n'est pas « divisible à l'infini » (ce qui signifierait qu'elle n'est pas

divisée actuellement, mais qu'on pourrait la diviser en poursuivant l'analyse) : au contraire la thèse monadologique implique qu'il y a actuellement une infinité d'éléments différents les uns des autres. La thèse évidemment n'est pas pensable si l'on pense la matière comme spatiale et temporelle; et, si l'on pense la matière comme quelque chose d'existant dans un temps et dans un espace réels (une matière phénoménale), on tombe inévitablement dans les apories mises en évidence par Kant dans le chapitre de la Critique de la raison pure sur les antinomies : on ne pourra affirmer ni qu'elle est divisible à l'infini, ni qu'elle n'est pas divisible à l'infini. Leibniz échappe à cette difficulté en voyant dans la matière, dans l'espace, de simples apparences derrière lesquelles la seule réalité est celle de l'infinité des monades comme centres de forces. Si donc nous nous interrogeons, non pas sur la matière qui est un phénomène, mais sur la cause de la matière, sur la réalité située derrière le phénomène et qui le produit, à savoir une infinité de forces monadiques, il devient clair que ces forces sont actuellement infinies et que cette infinité (donc aussi ce que nous appelons la matière) est vivante, puisque ces forces forment sans cesse des systèmes organiques.

L'univers est donc un grand vivant, constitué d'une infinité de monades formant un système et se tenant en relation d'harmonie les unes avec les autres. Sur cette base, le § 66 ouvre la séquence la plus poétique de l'ouvrage : puisqu'il n'y a que des monades, tout est plein d'âmes, il n'y a que des centres de forces tendant à se développer et s'intégrant dans des sous-systèmes d'harmonie préétablie qui évoquent quelque chose comme la vie, à savoir

l'organisation. Donc, non seulement les monades sont vivantes, mais les ensembles monadiques sont des sphères de vie, c'est-à-dire des systèmes organisés par l'harmonie préétablie. Tout est donc vivant à l'infini, chaque système organisé étant toujours divisible en d'autres systèmes organisés, sans qu'on n'arrive jamais, puisque la série est infinie, aux monades ultimes. D'où la métaphore célèbre du § 67 : « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang » - métaphore que développent les § 68-69.

Avec le § 70 on revient, de cette vision globale de l'univers comme organisation à l'infini, comme emboîtement à l'infini de sous-systèmes, au problème particulier de l'âme et du corps, au problème de l'homme. Simple cas particulier du système général, la relation entre corps et âme est en fait une relation d'harmonie entre un sous-système (qui lui-même, comme corps, se divise en sous-systèmes à l'infini) et une monade (l'âme) qui, elle, en tant que telle, est simple et existe donc sans sous-systèmes : « On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante. » Indication qui résulte directement de ce qui précède puisque, si nous considérons le corps comme sous-système organisé, son harmonie est dirigée par l'âme, mais si nous voyons que le corps lui-même est composé à l'infini de parties organisées, chaque partie du

corps aura son âme dominante extérieure qui formera elle-même avec les autres un système qui sera dirigé par une entéléchie extérieure à lui. A ce thème, le § 71 apporte toutefois une précision importante : il ne faut pas s'imaginer que c'est toujours le même sous-système qui est dirigé par une monade dirigeante, autrement dit que « chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement. » Ainsi, non seulement il faut se représenter chaque système organique comme dirigé par une « âme dominante », mais en outre il faut considérer que dans ce système restreint les éléments peuvent changer et que le système ne subsistera que parce qu'il est dirigé par la même monade. Tel est en effet ce qui caractérise l'organisme : le corps est toujours le même mais les cellules changent, et dans la cellule elle-même il faut distinguer un centre de vie, donc une monade dirigeante, et les autres éléments, qui, eux, vont changer sans que la cellule change. Donc il faut se représenter un emboîtement de systèmes dont chacun est régi par une monade dominante et subsiste malgré la circulation continuelle des éléments. C'est en définitive en un triple sens que, chez Leibniz, tout est vivant. 1° Les éléments premiers sont vivants en tant que les monades sont des forces qui ont tendance à se développer; 2° Tout est organisé, tout s'emboîte en systèmes et sous-systèmes ; 3° Les systèmes subsistent malgré le changement des éléments. On en déduit que l'âme change de corps, peu à peu et par degrés, comme

l'indique le § 72, alors même que la personne demeure : « Il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsycose ni transmigration des âmes ; il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement. » Il n'y a pas de métempsycose, au sens où l'on ne peut changer d'âme ; puisque chaque système vivant est toujours régi par une monade centrale qui, elle, ne change pas, la transmigration des âmes est exclue. Mais, de façon inverse, il y a métamorphose, la monade dominante pouvant changer les éléments du système qui ainsi reste structuré de la même manière tout en se modifiant. On ne peut donc pas rester identique à soi-même en changeant d'âme (métempsycose), ce qui serait absurde, mais on peut rester identique à soi-même en changeant de corps ou en changeant son corps, c'est-à-dire en modifiant les éléments des sous-systèmes. Et s'il n'y a pas d'âmes séparées, c'est parce que s'il existait des âmes sans corps, ne régissant rien d'autre qu'elles-mêmes, elles ne seraient pas affectées de perceptions confuses et donc elles seraient Dieu : ce qui crée la perception confuse, c'est en effet le fait de régir un sous-système, puisque c'est là ce qui fait que la monade dirigeante n'a pas accès directement à l'ensemble de l'univers, mais à travers le sous-système qu'elle régit.

Autre conséquence, dégagée par le § 73 : « il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite », mais seulement des développements et des accroissements, et « ce que nous appelons morts sont des enveloppements et des diminutions ». Autrement dit : lorsque nous disons qu'un animal meurt, cela signifie simplement que le système se dissocie en d'autres sous-systèmes vivants, en

une sorte de désemboîtement. Qu'il y ait ce que Leibniz appelle un nouvel « enveloppement », c'est-à-dire la constitution d'un sous-système extrêmement complexe, ou « diminution », c'est-à-dire résolution en des sous-systèmes plus simples, jamais on ne revient, de toute façon, à l'inorganique. En toute rigueur, la notion de mort n'a donc pas de sens : il n'y a que du vivant s'emboîtant en systèmes complexes ou se résolvant en systèmes plus simples qui, en tout état de cause, demeure toujours de l'organisé, donc du vivant.

Pour étayer cette thèse, le § 74 va défendre la conception préformationniste. Pour soutenir en effet que non seulement il n'y a pas mort au sens strict, mais aussi qu'il n'y a pas de génération au sens propre du terme, Leibniz va prendre parti dans la querelle de l'époque entre épigenèse et préformation. Le débat porte sur la question de savoir si les animaux se créent à partir de l'inorganique (épigenèse) ou au contraire à partir de l'organique (préformation). Leibniz se rallie à la seconde position, qui se trouve en effet aussi défendre l'idée d'un emboîtement des germes, l'adulte contenant en germe, pour ainsi dire, le petit vivant, mais le germe contenant à son tour un germe, et ainsi de suite à l'infini, si bien que la naissance n'est en fait jamais que le développement des germes : par développement, la vie se déploie à partir d'une vie qui est déjà là, pour ainsi dire miniaturisée. On voit bien ce qui a pu séduire Leibniz dans cette conception, puisqu'on y trouve, de façon en quelque sorte très « leibnizienne », le principe de continuité et l'idée d'un emboîtement à l'infini.

Le § 75 établit une distinction entre les « grands

animaux » et les autres qui « peuvent être appelés spermatiques ». Dans le système global de la vie, il y a en effet des systèmes qui arrivent à se composer pour former des systèmes relativement compliqués, que Leibniz appelle « grands animaux ». Les « animaux spermatiques », en revanche, sont des animaux formant un système simple et demeurant tel : c'est ce que nous appellerions microbes ou virus, l'état embryonnaire de l'animalité. On rencontre donc toujours du vivant et jamais de l'inorganique, mais dans certains cas les sous-systèmes vivants se combinent entre eux pour former des vivants complexes, tandis que dans d'autres, ces germes vivants « demeurent dans leur espèce », c'est-à-dire ne produisent que des vivants embryonnaires. « La plupart, précise Leibniz, naissent, se multiplient et sont détruits, comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Élus qui passent à un plus grand théâtre. » Il s'agit ici de la question du passage de l'embryonnaire au complexe, c'est-à-dire de savoir pourquoi certaines formes vivantes restent élémentaires, alors que d'autres se combinent pour former des animaux complexes. Le terme même d'« élu » montre comment Leibniz conçoit l'explication, en vertu d'une sélection qui, comme toujours, obéit au principe du meilleur : de même que, pour les mondes possibles, Dieu choisit celui qui se révèle être le meilleur, de même la raison de la sélection du vivant est-elle la considération du meilleur, c'est-à-dire le privilège accordé à ce qui réalise le maximum de variété.

Le § 73 avait annoncé qu'il n'y a ni génération ni mort, le § 74 avait expliqué pourquoi il n'y a pas génération, le § 77 va expliquer pourquoi il n'y a pas non plus de retour à l'inorganique. Bien évidemment, Leibniz rencontre ici le

problème de l'indestructibilité de l'âme, mais il en inverse pour ainsi dire la formulation classique. Cette formulation, par exemple chez Descartes, consistait à se demander comment, dans un univers où la vie périt, la vie de l'âme peut ne pas cesser. Leibniz, au contraire, va faire de l'indestructibilité de la vie le cas général et de celle de l'âme un cas particulier de ce fait général qu'il n'y a pas de mort : « Non seulement l'âme (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa Machine périsse souvent en partie, et quitte ou prenne des dépouilles organiques. » Inutile de revenir sur l'interprétation de la mort comme simple résolution d'un système complexe en sous-systèmes qui restent vivants : l'essentiel est de voir ici que l'affirmation selon laquelle la vie ne périt jamais est au fond tautologique dans le cadre d'une pensée qui pense l'être en général sous la forme de la vie : de ce fait, il est aussi impensable de concevoir que la vie ne soit pas que de concevoir que l'être lui-même ne soit pas.

C'est sur la base de toutes ces préparations que le § 78 peut présenter l'union de l'âme et du corps comme un simple cas particulier de la vie et de l'harmonie préétablie. Si l'on considère que la vie est toujours faite de sous-systèmes régis par une monade centrale et s'emboîtant à l'infini, le problème de l'union de l'âme et du corps apparaît comme constituant simplement le niveau supérieur de cette relation générale entre une monade directrice et le sous-système qu'elle dirige - relation dont on a vu qu'elle avait en fait pour clé l'harmonie préétablie. Le § 79 va simplement exprimer plus précisément ce qu'il en est de l'harmonie préétablie de l'âme et du corps en la désignant comme un

rapport entre les causes finales et les causes efficientes : l'âme semble agir par causes finales, par volonté, et le corps semble agir en fonction de causes efficientes, par déterminisme - tant et si bien que, si l'on en restait à ces formulations exotériques, le problème serait insoluble, puisque l'on ne voit pas comment l'on pourrait admettre, pour un acte, la coexistence des deux principes (volonté, déterminisme). Prenons un exemple très simple, celui de Descartes, qui porte sur ce qui se passe quand je veux lever mon bras : si je raisonne du point de vue de l'âme et des causes finales, la volonté est la cause qui fait que je lève mon bras, mais si je raisonne du point de vue du corps et du déterminisme, ce qui fait lever mon bras, c'est tout un système où interviennent les nerfs, un stimulus arrivé du cerveau, des mouvements mécaniques s'expliquant par une cause mécanique. Ainsi posé, le problème de l'union de l'âme et du corps reste un mystère (ce qui est le cas chez Descartes) dont la troisième antinomie de la Critique de la raison pure sera la thématisation : comment, face à un même phénomène, le penser à la fois en termes de liberté et en termes de mécanisme ? En revanche, dans la perspective d'une théorie de l'harmonie préétablie, le mystère se dissipe, bien que Leibniz ne fournisse pas ici véritablement la solution du problème. Il indique seulement que « les deux règnes sont harmoniques entre eux », et donc se borne à suggérer que la solution doit être trouvée dans la théorie de l'harmonie préétablie. Ce qu'il faut donc voir, c'est qu'entre les deux règnes il n'y a pas, une fois encore, opposition, mais continuité, c'est-à-dire que l'âme a l'impression que le corps agit par causes mécaniques, par causalité déterminée, mais qu'en fait, sur le plan de l'en-soi,

ce corps, étant formé de monades, donc d'âmes, agit de la même façon que l'âme dominante, chacun de ses éléments étant une force tendant à se développer, donc agissant par finalité. Tout agit donc, au fond, comme ma volonté, comme l'âme, simplement de façon plus ou moins obscure, plus ou moins embryonnaire, et c'est seulement dans la connaissance confuse de l'âme que le système du corps apparaît régi par un mécanisme incompatible avec l'action par liberté. Il n'y a en réalité qu'un type de causalité, qui est la causalité finale.

Le problème résolu, Leibniz peut donc, au § 80, attaquer la solution cartésienne. Rappelons-la : la volonté ne peut pas créer un mouvement, puisque si le principe de la conservation du mouvement est le premier principe de la physique, on ne peut admettre que l'homme puisse, par sa volonté, créer du mouvement ; il faut donc considérer que la volonté ne change pas la quantité de mouvement, mais modifie seulement la direction du mouvement - ce en quoi elle parvient à agir sur le corps. La réfutation leibnizienne consiste à souligner que ce n'est pas la quantité de mouvement qui est constante, mais la quantité de force, thèse importante et partiellement juste, même si Leibniz, qui, par force, n'entend que l'énergie potentielle, ne dispose pas encore de la notion de quantité d'énergie : si c'est en tout cas la quantité de force qui est constante, on ne peut pas admettre que la volonté puisse modifier une direction, puisque, pour le faire, il faudrait l'intervention d'une force, donc une création de force. La solution cartésienne est donc ingénieuse, mais fausse : elle ne permet de concilier la liberté de la volonté et le déterminisme des lois physiques qu'en ne respectant pas « la loi de la nature », à savoir le

principe de la conservation de la quantité de force, principe qui interdit de séparer le mouvement et sa direction. Ignorant la notion de force, Descartes n'a pas vu que c'est une force qui à la fois produit un mouvement et l'oriente dans telle ou telle direction, et donc que, pour modifier la direction, il faudrait introduire une autre force et, en ce sens, ajouter de la force, ce qui est impossible. Si Descartes avait remarqué cette difficulté, conclut Leibniz, « il serait tombé dans mon Système de l'Harmonie préétablie », lequel effectivement résout le problème, puisqu'il n'y a pas d'action de la volonté sur ce qui est extérieur à elle : la volonté n'ajoute donc nulle quantité de force, mais le corps agit lui aussi selon ses forces internes, et lorsqu'on dit que l'âme agit sur le corps pour lever le bras, c'est là une simple manière de parler qui recouvre en fait la réalité d'une harmonie préétablie selon laquelle, à l'occasion d'une idée dans l'âme, il se produit un mouvement dans le corps. En vertu de ce système, il devient donc possible d'expliquer qu'il y ait un accord entre la volonté et le corps, sans admettre que la volonté agisse sur le corps, donc en respectant le principe de la conservation de la force : « Ce système fait que les corps agissent comme s'il n'y avait point d'âmes », c'est-à-dire selon les forces des sous-systèmes monadiques qui les constituent (§ 81).

Le § 82 en vient aux « âmes raisonnables », cas particulier parmi les monades qui ne naissent ni ne meurent. Leur particularité réside en ce que, toutes les monades étant un point de vue sur le monde, un miroir déformant du monde, les âmes raisonnables, elles, reflètent non seulement le monde mais la cause du monde, à savoir

Dieu — cela parce que, nous l'avons vu, elles sont dotées de principes rationnels leur permettant de remonter jusqu'à la cause finale (§ 83). Mais si elles expriment Dieu, il faut qu'à l'intérieur d'elles-mêmes elles imitent Dieu. Ce qui, dans l'homme, imite Dieu, c'est en fait qu'il peut créer quelque chose qui ressemble à l'univers, à savoir des systèmes de représentations cohérentes : de même que Dieu construit le monde de façon cohérente, selon le principe du meilleur, l'homme est capable « de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques ». C'est donc en tant que philosophe que l'homme imite Dieu, en tant qu'il parvient à créer des systèmes cohérents selon des principes rationnels : c'est en ce sens qu'il est « comme une petite divinité dans son département ».

A partir du § 84 est abordé le monde moral. Il y a en effet chez les êtres raisonnables quelque chose de plus que l'intelligence, à savoir un point de perfection qui est la moralité : certaines monades parviennent ainsi à imiter Dieu plus parfaitement que d'autres, en donnant naissance pour ainsi dire à un univers supérieur qui est l'univers moral. La seule difficulté du passage réside dans le fait qu'il faut bien voir la double direction dans laquelle on peut penser cet univers moral - Leibniz ici ne choisissant pas entre ces deux possibilités. On peut penser tout d'abord que cet univers moral, en vertu du principe de continuité, n'est pas séparé de l'univers réel, et qu'il s'agit simplement de la communauté des esprits supérieurs qui ont été plus loin que leurs représentations claires et sont parvenus à se représenter Dieu correctement. Ce qui va dans ce sens, c'est que cette « Cité de Dieu », constituée par

« l'assemblage de tous les esprits » (§ 85), est désignée au § 86 comme « un Monde moral, dans le Monde naturel » — indication selon laquelle il n'y aurait donc pas de séparation. Mais cet univers moral peut être aussi l'autre monde, l'au-delà de la religion chrétienne - ce que peut suggérer, dans le § 87, la désignation de Dieu comme « Monarque de la Cité divine des Esprits ». On pourrait aussi faire intervenir ici la pensée de l'histoire conçue comme progrès du monde naturel devenant de plus en plus moral, tous les germes, en vertu du principe du meilleur, devant finalement être développés, mais de façon que la plus grande perfection possible en ce monde se réalise peu à peu[h]. Si l'on considère les opuscules, on a le sentiment que Leibniz oscille entre ces deux représentations de la réalité du monde moral des esprits. Cette ambiguïté se retrouvera d'ailleurs chez Kant, où la raison pratique a comme prolongement tantôt une philosophie de la religion, tantôt une philosophie de l'histoire. Là se profile en tout cas un important déplacement dont le XVIII^e^ siècle est le lieu : la notion de progrès, de perfection se faisant, n'est plus simplement associée à celle du passage de l'ici-bas à l'au-delà, mais elle tend à être pensée dans le cadre de la philosophie de l'histoire. Et ce recours à l'histoire est, en tout cas, dans la logique du système de Leibniz puisque, en vertu du principe de continuité, il ne peut y avoir de séparation absolue entre le monde naturel et le monde moral, et qu'entre les deux doit intervenir une médiation que peut fournir l'histoire pensée comme progrès. C'est en ce sens que Herder se rattache à la postérité de Leibniz.

1. Rorario ou Rorarius est un auteur du XVI^e^ siècle qui avait écrit un traité sur l'intelligence des animaux.

DEUXIÈME SECTION

La genèse du système hégélien

I

LES ANNÉES DE SÉMINAIRE (1788-1793)

Nous possédons, avec les Dokumente zur Hegels Entwicklung de Hoffmeister et avec l'édition des Theologische Jugendschriften par Nohl en 1907, des indications sur les lectures de Hegel et sur sa problématique dans cette période.

Il lit surtout, avec Schelling et Hölderlin, les tragiques grecs (en particulier Sophocle) et ses contemporains (Klopstock et Rousseau). La théologie ne l'intéresse qu'à cause de son étroite relation avec les Grecs : il lit Jérusalem ou le Pouvoir religieux de Mendelssohn, Lessing, Jacobi (sur Spinoza). De Kant il ne connaîtra pendant longtemps que la Religion dans les limites de la simple raison. Il a lu de Fichte la Critique de toute révélation, inspirée par Kant. Mais la référence essentielle - comme le montrent les Dokumente zur Hegels Entwicklung - est Rousseau, qui a instauré l'absolu comme liberté.

— 1. La religion d'un peuple libre

Le problème qui se pose à Hegel est celui du rapport entre idéologie et réalité politique. C'est bien, en effet, le terme d'idéologie qui s'impose, en dépit du fait que la seule

idéologie soit la religion, car c'est à sa fonction sociale que Hegel s'intéresse. La question est : quelle doit être la religion d'un peuple pour qu'il soit libre ? Il s'y associe immédiatement un projet pratique de réforme : comment un peuple doit-il être constitué pour être libre (c'est le problème de l'action politique) ? Et quelle doit être cette religion pour maintenir cette liberté ? C'est ainsi que Hegel retient du kantisme le fait qu'il transforme la religion de l'Occident en religion digne d'un peuple libre.

La démarche qui est celle de Hegel à cette époque a suscité diverses interprétations. Pour Lukács, c'est le problème politique qui est essentiel : Hegel veut transformer la réalité politique de l'Allemagne. Pour Asveld, au contraire, Hegel veut surtout transformer la religion. Mais on ne peut pas, en fait, adopter une lecture unilatérale : s'il est vrai que Hegel s'intéresse bien à la religion, ce n'est pas à la religion en tant que telle, mais en tant que pensée commune d'un peuple libre. Et on ne peut pas dire non plus que Hegel s'intéresse seulement à la politique de l'Allemagne, parce que, idéaliste, il pense que la transformation de la réalité repose sur une transformation des esprits (donc de la religion).

La réflexion de Hegel, dans cette période, part de deux modèles : la Grèce et la Révolution française.

- 2. Le modèle grec

C'est une certaine vision de la Grèce, mise en vogue par Lessing et surtout Winckelmann, archéologue et historien de l'art, qui domine alors : on en fait le lieu de l'harmonie et

de la sérénité. Cette conception, contre laquelle Nietzsche se rebellera, est reprise par Herder, Goethe, Schiller et le premier Hölderlin. Hegel voit donc dans la Grèce une harmonie entre l'individu et l'État. La liberté grecque n'est pas la liberté de conscience moderne, mais la liberté du contrat de Rousseau, c'est-à-dire l'égalité de l'individu et de l'État, le fait que le particulier se reconnaît dans la totalité. La liberté est l'inverse de l'aliénation où l'État et la culture apparaissent comme quelque chose d'étranger aux aspirations individuelles.

La religion qui convient à ce peuple libre est une religion qui ne pose pas de terme transcendant à la communauté. Ce ne peut donc pas être le christianisme, qui sépare le salut personnel, le destin individuel, de celui de la cité. Ce sera la religion grecque, où le destin personnel et celui de la cité sont confondus (le divin étant la totalité et non un terme extérieur).

On voit déjà comment cette problématique va évoluer : Hegel est assez réaliste pour concevoir qu'on ne peut imposer aux peuples modernes la religion grecque. Déjà Rousseau faisait une distinction entre la religion civile et une religion privée (le christianisme). La question qui se pose est donc celle de transformer le christianisme de l'intérieur (d'où la référence à Kant), de telle façon qu'il puisse devenir une religion de l'unitotalité, une religion où le particulier et l'universel soient unis (ce qui jouera ce rôle sera l'amour; il remplacera la religion grecque). C'est dans la Vie de Jésus que culminent les chances du christianisme comme solution, et dans l'Esprit du christianisme et son destin, on verra que Hegel échoue à résoudre ce problème.

Il se tournera alors vers la philosophie proprement dite, vers Fichte, Schelling et les autres, et, par la suite, dans le système achevé, le christianisme sera récupéré comme moment précédant la philosophie.

- 3. Le fragment de Tübingen (1793) : Révolution française et kantisme

Hegel a été enthousiasmé par la Révolution française, comme l'ont été tous les étudiants à cette époque. En témoigne un texte des Dokumente zur Hegels Entwicklung[i], texte écrit d'ailleurs en français. Hegel y a vu la résurrection de la démocratie grecque ou le contrat de Rousseau réalisé. Il était en fait girondin et non robespierriste, et c'est à partir du robespierrisme - de l'inflexion de la théorie de la volonté générale au profit de la révolution - que cette révolution a cessé d'être un modèle pour lui.

Tout cela aboutit à une sorte de projet d'action, à un mot d'ordre présent dans tous les esprits de l'époque : c'est le Reich Gottes (le royaume de Dieu) : les temps sont venus pour que le « Reich Gottes » se réalise sur terre, et d'abord dans l'Église avant de se réaliser dans l'État. Les termes de ce mot d'ordre sont Freiheit, Vernunft : liberté, raison[j].

Ce qui est visé est une Église sans institutions où l'individu soit en accord avec la communauté sans que cette médiation soit nécessaire (on retrouve là les conceptions piétistes). Cela sert aussi d'idéal pour l'État, un État où les individus soient directement en rapport entre eux et avec la communauté sans s'opposer d'institutions. Il s'agit de partir

de Kant, qui élimine la positivité du christianisme (c'est-à-dire ce qui est du domaine du dogme, du miracle et de l'institution), de telle sorte que la religion ne soit plus que la communauté de ceux qui font le bien. Hegel toutefois modifie quelque peu son modèle kantien en réintroduisant le thème du bonheur, puisque cette communauté de ceux qui sont moraux sera par là même heureuse.

Le texte essentiel de cette période est le fragment de Tübingen de 1793[k]. On y trouve, d'une part, des réflexions sur la théologie enseignée à Tübingen et, d'autre part, des notes sur quelques livres.

a) Les réflexions sur la théologie de Tübingen

Hegel se plaint qu'elle soit de style kantien, abstraite, et qu'elle ne satisfasse ni le cœur ni le sentiment[l], reproches contre le « vieux système », que l'on retrouve dans la lettre à Schelling du 24 décembre 1794.

Cette théologie est d'inspiration kantienne, mais elle est devenue mécanique : les théologiens démontraient la nécessité de croire à tous les dogmes — à la trinité, à l'incarnation - comme à des postulats de la raison pratique. Et, alors que Kant avait limité à trois ces postulats, les théologiens de Tübingen se plaisaient à les multiplier mécaniquement à l'infini. Tout cela constitue, pour Hegel, une théologie qui se réduit à la morale, où la croyance aux dogmes est purement déduite.

Or Hegel exige, à cette époque, que la théologie parle au

coeur et au sentiment. Cela pourra sans doute étonner quand on sait à quel point Hegel s'en méfiera plus tard, comme en témoigne l'attaque contre l'Andacht et le romantisme dans la Phénoménologie de l'esprit. Mais c'est à une autocritique qu'il se livrera alors. A Tübingen, Hegel est encore bel et bien romantique. Quant à sa pensée théologique, elle se signale par le fait qu'à cette époque beaucoup de dogmes chrétiens sont traités comme des superstitions et que la religion chrétienne est toujours jugée en fonction de la Grèce.

b) Les lectures de Hegel

Hegel ne lit pas Kant - sa correspondance l'atteste ; en revanche, il a lu Fichte (la Critique de toute révélation, qui est une paraphrase de la Religion dans les limites de la simple raison de Kant), le Messie de Klopstock, Jérusalem ou le Pouvoir religieux de Mendelssohn, Nathan le Sage de Lessing.

Il ne connaît Kant que par ouï-dire, et ce qui l'intéresse est d'appliquer la philosophie religieuse de Kant à des cas concrets : il voit en Kant un réformateur religieux et il veut conduire cette démarche jusqu'à une réforme des esprits[m]. Il écrit, dans une lettre à Schelling du 16 avril 1795 : « Du système kantien et de son plus haut achèvement, j'attends une révolution en Allemagne, une révolution qui partira de principes déjà existants, lesquels ont seulement besoin de subir une élaboration générale, d'être appliqués à tout le savoir jusqu'ici existant [...]. Grâce à la propagation des idées qui montrent comment quelque chose doit être,

disparaîtra l'indolence des gens satisfaits, disposés à accueillir éternellement les choses telles qu'elles sont. Cette force vivifiante des idées... élèvera les esprits et ils apprendront à se dévouer à ces idées ; car actuellement l'esprit des constitutions a conclu un pacte avec l'égoïsme, a fondé sur lui son empire[n]. »

Il s'agit donc d'attendre de la morale kantienne et de sa réforme religieuse une révolution des esprits qui changera les constitutions de l'État reposant sur l'égoïsme et les intérêts particuliers.

c) Le fragment de Tübingen précise enfin l'idéal grec

Le peuple grec est le fils du « bonheur et de la liberté », il s'oppose à l'Occident chrétien « sans force et enchaîné ». Il faut donc préciser ce qu'est l'esprit de la Grèce, afin de tenter de le ressusciter.

Hegel y voit trois caractéristiques (qui ne sont pas encore situées dans une relation de cause à effet) :

L'histoire est une création et non un destin : dans la cité grecque, à la différence de ce qui se passe dans l'Occident moderne, l'histoire n'est pas subie mais voulue ;

L'État est fondé sur la liberté, sur la participation de tous, sur le fait que l'individu se reconnaît dans la totalité, de sorte que l'idéal éthique de l'individu est réalisé dans la collectivité et n'est pas un au-delà inaccessible comme dans la modernité ;

La religion est destinée à inspirer l'amour de la liberté et elle refuse toute mauvaise conscience, tout sens du péché,

à la différence du christianisme.

Cela conduit Hegel à distinguer ici une religion subjective et une religion objective (comme l'avaient fait avant lui Fichte et Rousseau). Notons que le terme de religion objective désigne ce que Rousseau appelle « religion privée » et que la religion subjective correspond à la « religion publique ». Dans la religion objective, l'esprit de la religion s'objective et se concrétise en dogmes formulés et en institutions. C'est ce qui correspond à la « religion privée » de Rousseau : chacun a le droit de croire aux dogmes et à l'Église de son choix. La religion subjective est sans dogmes et sans institutions : c'est une inspiration morale, la religion que l'État exige, la croyance au divin et la pratique de la vertu. Le terme objectif est donc à entendre ici au sens spécifique qu'il a chez Hegel, comme ce qui se concrétise en formulations de l'entendement et en institutions (le dogme étant l'absolu formulé par l'entendement, c'est-à-dire de façon particulière).

La supériorité de la religion grecque consiste en ce qu'elle ne prend jamais de forme objective : elle n'a pas de dogmes ni d'institutions; elle n'a pas d'Église. Elle est uniquement subjective : elle a une mythologie. Or le mythe n'est pas un dogme : ce n'est pas une formulation de l'entendement; c'est une façon de frapper l'imagination pour atteindre un but pratique. Elle inspire une certaine attitude, la moralité et la vertu (la vertu, qu'il ne faut pas prendre ici au sens kantien, est le dévouement à la cité, et la moralité, différente de la vertu, est moralité intérieure). Il n'y a donc pas en Grèce de religion objective ou « privée » ; Hegel parlera plus tard de positivité.

— 4. La religion du jeune Hegel

Que conclure de la religion de Hegel durant ses années de séminaire ?

Il maintient d'une part la croyance chrétienne en un dieu transcendant et en la Providence, et il conserve les pratiques qui en découlent (comme la prière).

Mais il refuse en même temps tout le caractère répressif de la religion : elle ne doit pas effrayer, détourner de l'ici-bas par la mystique, elle ne doit pas être contraire aux désirs naturels.

Considérons les Theologische Jugendschriften, page 27 : nous trouvons le début d'une critique de l'aliénation religieuse qui sera celle de Feuerbach : « Notre religion (à la différence de la religion grecque) veut éduquer les hommes à être des citoyens du ciel qui ont le regard toujours en haut et cela les rend étrangers aux sentiments humains. »

Hegel veut donc partir de ce qu'est actuellement le christianisme. Il n'est pas convaincu de sa valeur irremplaçable[o], mais on ne peut revenir en arrière et c'est là un état de fait dont il faut partir.

Il s'agit par conséquent d'éduquer les peuples chrétiens, non par la théologie, mais en utilisant les concepts populaires du christianisme, pour en faire des peuples libres et heureux, c'est-à-dire des peuples chez lesquels l'individu ne se sente pas séparé de la collectivité. Or il y a dans le christianisme quelque chose qui peut servir à alimenter une collectivité : c'est l'amour (il est à noter que la préface de la Phénoménologie de l'esprit développera

une critique méprisante d'un tel romantisme). L'amour permet de dépasser l'antinomie individu-collectivité, mais il sert surtout à aller au-delà de l'antinomie kantienne sensible-rationnel (qui caractérise la morale) : alors que Kant n'admet pas le sentiment moral et qu'il critique l'affectif — seul subsiste le respect qui n'est pas tout à fait un sentiment —, Hegel, au contraire, est déjà à la recherche d'un dépassement des scissions kantiennes ; l'amour sera à la fois affectif (sensible) et universel (comme l'est l'impératif moral), il est affectif (propre à l'individu), sans être pour autant à rattacher, comme le fait Kant, à l'égoïsme.

La position de Hegel par rapport au christianisme est donc nuancée, et il ne faut pas suivre Lukács lorsqu'il dit qu'à cette époque Hegel n'est mû que par la haine du christianisme et que toute autre interprétation relève d'un mythe réactionnaire impérialiste.

On voit, d'autre part, que Hegel, lorsqu'il reprend la distinction de Rousseau, ne va faire usage que d'un seul aspect du christianisme : la religion subjective, la religion du peuple, la religion publique. De la religion privée (des Églises particulières), il ne dit que quelques mots[p] : elle a pour but de consoler l'individu, et Hegel ne s'intéressera jamais à cet aspect. On trouve là l'origine de la différence entre Moralität et Sittlichkeit, entre la morale privée, la façon contingente qu'a chacun de conduire sa vie personnelle et familiale — c'est son affaire, et Hegel ne s'en préoccupe pas —, et la moralité en tant qu'elle représente les mœurs d'une collectivité : elle seule est digne de l'intérêt du philosophe.

II

LA PÉRIODE DE BERNE (1793-1796)

De 1793 à 1796, Hegel est à Berne : il veut échapper à la carrière ecclésiastique qu'on lui a préparée. Comme il n'a pas de titres universitaires, la seule solution qui s'offre à lui est de devenir précepteur.

Les Dokumente zur Hegels Entwicklung nous apprennent qu'à cette époque il lit enfin Kant (la Religion dans les limites de la simple raison) et surtout Schelling, qui a déjà beaucoup publié (Du Moi comme principe de la philosophie, Lettres sur le dogmatisme et le criticisme en 1794 ; Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général en 1795) et qui passe encore alors pour un disciple de Fichte (que Hegel ignore toujours). Il lit encore Schiller (Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité) et des historiens : Thucydide, Montesquieu et Gibbon, auteur de The Fall of the Roman Empire (Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain).

On peut distinguer dans cette période quatre séries de réflexions :

1° Les méditations théologiques, continuant celles de Tübingen[q] ;

2° Une série d'écrits influencés par Kant : c'est alors la grande période kantienne de Hegel[r] ;

3° Des réflexions sur l'histoire[s] ;

4° Une synthèse qui va ébaucher un premier système d'interprétation globale des phénomènes historico-religieux : c'est la synthèse des moments 2 et 3 que nous venons de mentionner. La philosophie de la religion de Kant va être prise comme clé pour comprendre l'histoire et l'État, ce qui peut sembler de prime abord étrange, puisque Kant ne s'intéresse dans la religion ni à l'histoire ni à l'État; mais c'est en fait l'appareil conceptuel kantien que Hegel reprend pour interpréter la politique[t].

Examinons donc ces quatre points.

— 1. La poursuite des méditations théologiques

Hegel continue à développer les thèmes précédents. Il faut, dit-il, appliquer aux cas concrets (à la société réelle) les idées de Kant.

Il reprend la même opposition entre la Grèce et la modernité (caractérisée par le despotisme et l'aliénation religieuse).

Il décrit le christianisme comme une religion d'entendement, une religion sèche, qui ne parle ni à « l'imagination ni au cœur », ou plutôt « qui l'emplit de mélancolie et de regret au lieu de force et de courage[u].

Apparaît alors [v] un mélange de thèmes kantiens, grecs, rousseauistes et schilléríens. Kant, en effet, épure le christianisme de toute positivité, de tout ce qui concerne le

dogme, la révélation, l'Église. La reprise du travail de Kant va s'articuler avec le thème de la Grèce et celui de la religion publique de Rousseau : le christianisme ainsi épuré va devenir une religion totalement subjective, réduite à son esprit, comme l'était la religion grecque ou la religion du peuple chez Rousseau. Et c'est ainsi réduit (grâce à Kant qui en a éliminé la positivité) que le christianisme va pouvoir fonctionner comme esprit d'une collectivité. Schiller, de son côté, veut aussi expressément dépasser la scission kantienne entre raison et sensibilité (entre la moralité et le désir sensible) ; et ce qui joue le rôle de médiateur est l'art : la beauté ne doit pas, en effet, avoir une place subalterne, comme chez Kant (qui n'en fait que le symbole de la moralité), mais être la réconciliation en acte de la moralité et de la sensibilité, de l'universel et du particulier. Ainsi le travail kantien d'épuration va-t-il produire une religion du peuple telle que la veut Rousseau; si cette religion unit à son esprit (l'amour) la beauté (comme le veut Schiller), nous retrouverons quelque chose d'équivalent à ce qu'était la religion grecque, où les contenus religieux et esthétiques sont identiques (la religion grecque sera définie plus tard comme religion de l'art).

— 2. L'influence kantienne

a) « La Vie de Jésus »

Que signifie cette période kantienne dans l'itinéraire de Hegel ? On est surpris de n'y voir aucune perspective politique : au lieu de poursuivre la tentative de réforme du

peuple, Hegel écrit une série de textes exclusivement religieux et semble abandonner sa problématique initiale : quelle doit être la religion d'un peuple libre ?

Mais il ne s'agit en fait que d'un détour : la démarche consiste à voir jusqu'où peut aller la voie kantienne de la purification du christianisme quant à sa positivité, et Hegel compte revenir ensuite aux problèmes politiques.

Kant explique dans la Religion dans les limites de la simple raison que ce qui est premier n'est pas la révélation, mais la morale qui se fonde elle-même (l'éthique) : toute religion qui se fonderait sur une révélation, sur un miracle, relèverait de l'hétéronomie et, partant, serait contraire à la morale ; cela reviendrait à bâtir une morale sur quelque chose d'extérieur à la raison. La religion ne peut donc se fonder ni sur des dogmes ni sur des mystères, mais elle doit être l'application de la moralité. Ainsi Jésus ne peut être fondement, il ne peut être qu'exemple (de la loi morale totalement réalisée dans l'histoire) et encouragement à la pratique.

Hegel reprend tous ces points : il affirme, dans les Theologische Jugendschriften[W], que la religion n'est que l'application de la morale. Il reprend, dans une lettre à Schelling du 5 janvier 1795, la critique kantienne des dogmes. Il va reprendre aussi la définition kantienne de l'Église : en effet, ce qui est important pour Kant est l'« Église invisible », c'est-à-dire le règne des fins, la communauté des esprits s'engageant à accomplir la loi morale (cette Église invisible est une asymptote, elle n'est pas ici-bas) ; l'Eglise visible, en tant qu'institution positive, n'est que le symbole de cette Église invisible que l'humanité

tend à réaliser à l'infini. Ce n'est donc pas une autorité morale, mais le simple symbole d'une autre Église qui ne peut, elle, devenir une institution. Par suite, la religion, loin d'être fondée par Jésus, est inscrite dans la raison. Jésus n'est que le fondateur de l'Église visible et sa biographie n'intéresse pas le fondement de la morale ; il n'est qu'un exemple de sainteté.

Tous ces thèmes, Hegel les reprend dans la Vie de Jésus. Il va, de plus, utiliser la théorie kantienne comme herméneutique : il ne va admettre parmi les miracles que ceux qui sont en accord avec la moralité kantienne ; les autres sont rejetés comme faux. La Vie de Jésus se termine par la mort du Christ sans résurrection, avec cette conclusion [x] que la doctrine de Jésus n'était pas positive et ne se fondait pas sur l'autorité, qu'elle ne contenait ni dogme ni institution.

Il s'agit donc de purifier le christianisme de toute positivité et de le réduire à l'amour (qui n'est que subjectif), d'éliminer le tragique : tout ce qui est croix ou angoisse disparaît de cette Vie de Jésus et il ne reste qu'une moralité de type kantien dont toute perspective politique est absente.

Pourquoi la politique est-elle absente ? Parce que — nous l'avons dit — c'est un détour qui est accompli ici. Mais il y a aussi le fait que Hegel, comme Rousseau, va rencontrer un problème : c'est que, même réduit à son esprit, le christianisme reste une religion universelle. Comment, dans ces conditions, le faire fonctionner comme religion d'une collectivité particulière qui s'oppose à d'autres collectivités[y] ? Toute collectivité s'opposant aux autres (au besoin par la guerre), on voit mal comment le ciment de

cette collectivité pourrait être le christianisme, qui est universel et s'oppose aux conflits.

On note toutefois, dans cette réflexion d'inspiration kantienne, quelques différences avec Kant.

Il n'est pas besoin de postulats de la raison pratique : le bonheur est dans le sentiment de la vertu s'accomplissant[z]. C'est là une critique de Kant que Hegel conservera : il lui reprochera toujours, après avoir exclu la positivité de la religion, de l'y avoir réintroduite sous la forme des postulats.

Hegel s'oppose d'autre part à Kant sur le problème du péché. Pour lui, l'homme est bon et la moralité est possible : « Notre époque n'a plus besoin d'expiation...[aa]. » Il s'oppose ainsi à la théorie kantienne du mal radical et à l'idéal de la moralité.

Finalement, Dieu s'identifie à la raison[ab]. Kant est ainsi dépassé vers les théories de Fichte : il ne faut pas poser Dieu comme postulat pratique (donc comme opposé à la raison), mais Dieu est la raison pratique elle-même : pour Fichte, Dieu est l'idéal moral du monde et la positivité est dans les postulats.

Déjà naît ici un panthéisme de la raison : au lieu que l'homme soit un manque par rapport à la rationalité totale (comme chez Kant), il va, au contraire, y avoir identité entre individu et rationalité absolue.

b) « La Positivité de la religion chrétienne »

L'autre texte achevé de cette période est la Positivité de

la religion chrétienne. Le problème est le suivant : pourquoi y a-t-il de la positivité — des dogmes et des Églises —, alors que le christianisme est, dans son esprit, quelque chose de tout différent : l'amour de son prochain ? Le principe de la solution reste le même : il faut appliquer le kantisme à des problèmes concrets. Puisque la véritable Église est une association sans institutions, pourquoi y a-t-il positivité ?

A cette question Hegel apporte deux réponses, peu satisfaisantes. La première consiste à dire que la positivité serait due aux interprétations des apôtres, explication totalement contingente. La seconde l'attribue à l'État : c'est un retour au problème politique[ac] à partir de l'ouvrage de Mendelssohn, Jérusalem ou le Pouvoir religieux. Cela ne constitue pas non plus une réponse satisfaisante : on ne voit pas pourquoi l'État aurait besoin de positivité. Le grand moment de synthèse qui va déterminer tout le point de vue de l'hégélianisme sur la question apparaîtra dans la liaison qu'il établira entre l'aliénation religieuse dans la positivité et une position métaphysique : la position de Dieu comme transcendant (Schelling va trouver ce problème de façon purement théorique, à partir de Fichte). Ce qui caractérise l'aliénation religieuse, c'est la positivité, et ce qui caractérise l'aliénation métaphysique, c'est l'extraposition de Dieu comme transcendant. C'est la jonction de ces deux termes qui va faire la liaison entre la réflexion de Hegel sur la politique et la religion et sa réflexion purement théorique sur l'ontologie, la façon de penser l'absolu.

Liées à la philosophie de la religion de Kant, apparaissent en effet dans le texte sur la Positivité de la

religion chrétienne[ad] un certain nombre de considérations sur l'histoire et la politique.

— 3. Histoire et politique

Nous avons vu qu'au terme de l'épuration kantienne du christianisme, on constate que la vraie religion ne devrait pas avoir de positivité (de dogmes ni d'institutions). Hegel essaie de montrer dans la Vie de Jésus que le christianisme primitif était une vraie religion, sans la médiation d'une Église ou de dogmes entre l'homme et Dieu. Si donc la religion de Kant n'est pas seulement un idéal mais, comme Hegel le soutient dans ce texte, la réalité du christianisme primitif, se pose alors la question de savoir comment il se fait que la positivité s'introduise dans le christianisme : c'est le problème de l'autorité et de l'institution.

Nous avons vu également que deux réponses étaient apportées à cette question, l'une impliquant la responsabilité des apôtres et l'autre celle de l'État, et que c'était à partir de Mendelssohn que Hegel parvenait à cette deuxième thèse. Il va donc identifier la liberté kantienne et la liberté rousseauiste, la liberté comme autonomie morale et la liberté comme volonté générale, comme participation des citoyens à la collectivité : dans un État libre, où les individus sont autonomes, la religion est également pure, elle n'a pas besoin de positivité. Si elle en acquiert une, c'est parce que la collectivité n'est plus libre, au second sens.

D'où les réflexions sur l'histoire et la politique, c'est-à-dire sur la décadence des démocraties grecque et romaine et sur l'apparition de l'empire[ae]. C'est parce que le christianisme s'est développé dans l'Empire romain (caractérisé par le despotisme où l'individu ne participe plus à la vie politique) qu'il a été contraint à se transformer en une religion positive et aliénante.

C'est là la première ébauche d'une philosophie de l'histoire (qui doit beaucoup à l'influence des historiens anglais Forster et Gibbon). Elle comporte trois volets.

L'Antiquité : c'est la république libre où l'individu est en accord avec la totalité et où l'idéal est idée. Hegel reprend donc la différence kantienne entre les deux termes : l'idéal n'est pas transcendant, il n'est pas un au-delà de l'expérience, mais il est idée, c'est-à-dire totalité de l'expérience (ici de la vie collective).

La chute de la république et l'avènement de l'Empire romain marquent l'apparition de l'aliénation : l'individu est désormais différent de l'universel. La religion va alors changer, elle va apprendre à l'homme l'obéissance ici-bas en lui offrant en contrepartie la consolation de l'au-delà. La religion va s'enfermer dans la morale privée (la sphère de la famille, de la propriété) et laisser tout le reste à César, c'est-à-dire à l'État aliénant.

La troisième étape serait inaugurée par la Révolution française : elle signifie une nouvelle liberté, une nouvelle religion ; l'homme récupère sa nature et l'idéal n'est plus dans l'au-delà[af]. Cette reconstruction — nous l'avons vu —

doit se faire à partir de la philosophie kantienne appliquée à la collectivité.

Ces réflexions sont surtout inspirées des Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence de Montesquieu. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est qu'il semble ici que le processus politique et historique commande le processus idéologique. C'est donc l'inverse de ce qui se passera dans le système achevé de Hegel et qui fait que Marx le taxera d'idéalisme (c'est alors le mouvement de l'esprit qui s'exprime dans le changement des institutions). Ce sont pour le moment des causes purement empiriques qui commandent le mouvement des idées (le remplacement de la religion de la cité par un christianisme positif qui consiste en une morale privée) : à la suite de Montesquieu, Hegel attribue cette évolution, dans un premier temps, à la prospérité des républiques, dans un deuxième temps, aux guerres victorieuses, et dans un troisième temps, à la ploutocratie et aux inégalités sociales qui transforment la démocratie en un régime de clientèle ; le césarisme, alors, n'est pas loin.

Cette théorie qu'on pourrait dire « matérialiste » vient, nous l'avons vu, de l'influence de Montesquieu et des historiens anglais, mais elle vient, pour une part également, des événements qui se passent à Berne à cette époque : la transformation d'une république en oligarchie. Toutefois, le matérialisme de Hegel s'explique avant tout par le fait qu'il ne conçoit pas encore l'esprit comme étant l'absolu et qu'il n'a pas une ontologie qui lui permette de placer le devenir dans l'absolu et l'absolu dans le Geist, dans l'esprit. L'identité entre esprit, absolu et histoire n'est pas faite. Il n'y

a pas encore de spéculation dialectique. Hegel ne peut donc pas expliquer le mouvement de l'esprit des peuples par un processus interne à l'absolu. Ce mouvement du devenir dans l'esprit ne peut, pour le moment, être expliqué que par autre chose que l'esprit. Il l'est donc par l'évolution politique.

Cette période va, par ailleurs, approfondir le thème de l'aliénation religieuse à travers une reprise de Rousseau.

Le christianisme dogmatique enseigne à mépriser la liberté politique, replie l'homme sur l'homme privé (sa sphère propre) et produit le désintérêt pour l'ici-bas au profit de l'au-delà.

L'aliénation religieuse se caractérise de plus par le fait que l'humanité pose son essence dans l'au-delà (c'est là un thème que Feuerbach reprendra).

Enfin, le rapport entre l'aliénation religieuse et l'aliénation politique va s'enrichir, à la fin de cette période, d'un troisième thème : l'aliénation métaphysique. L'aliénation politique (le système bureaucratique romain) est liée à une religion, privée et positive, qui renvoie la réconciliation avec l'universel dans l'au-delà; et cette religion est elle-même liée à une position métaphysique qui voit en Dieu un objet transcendant, extérieur à la raison. Ainsi, alors que Dieu, comme le veulent Kant et Fichte, n'est autre que l'absolu en nous (l'idéal moral), alors que le divin doit être pensé comme exigence morale interne à chaque individu (donc comme sujet, comme constituant la subjectivité de chacun), dans l'aliénation métaphysique, Dieu est posé comme un objet extérieur au sujet. Le sujet ne peut plus alors le rejoindre et il doit le subir comme une

instance étrangère.

Notons qu'à cette époque Schelling arrive à la même conclusion, mais par une méditation métaphysique : il faut penser l'absolu non comme objet, mais comme subjectivité, comme l'identité en chacun de l'universel et du particulier (du moi absolu et du moi fini). La démarche de Hegel est plus concrète.

— 4. Première esquisse d'une systématicité

Un premier effort de synthèse intéresse les thèmes kantiens, les thèmes politiques inspirés de Montesquieu et ceux qui concernent la Grèce. Comment s'articulent-ils ?

Les pages 233 à 239 des Theologische Jugendschriften font la synthèse entre la philosophie de la religion de Kant et la notion d'aliénation métaphysique telle que nous venons de la dégager : puisqu'il y a aliénation métaphysique dès que Dieu est un objet extérieur à la raison, la positivité ne réside plus uniquement, comme Kant le croyait, dans les dogmes et les institutions, mais elle est aussi dans cette thèse métaphysique d'un dieu-objet, qui s'oppose à l'autonomie. Ainsi Kant réintroduit la positivité dans les postulats de la raison pratique : après avoir posé l'absolu comme loi morale en nous, il pose un absolu hors de nous : Dieu comme garant de l'union de la moralité et du bonheur. Il faut donc éliminer la positivité du kantisme lui-même : le dieu hors de la raison réintroduit l'hétéronomie et constitue, dans la pensée, la contrepartie du despotisme. Il y a, avec le bonheur, une contradiction. Le Dieu transcendant, selon Hegel, est un mensonge que l'homme se fait pour sortir de

son incapacité à s'élever au-dessus des désirs naturels. Le postulat de la raison pratique contredit son principe, l'autonomie : pour acquérir le bonheur, le sujet ne doit plus compter sur lui-même, mais faire appel à un autre terme ; il doit renoncer à ce qui n'est pas en son pouvoir et le demander à une autre instance; il n'est donc plus autonome. (Notons que, dans les textes de cette époque, Hegel désigne par « Dieu » le Dieu-objet de la fausse religion et que pour désigner le vrai Dieu il parle d' « absolu » ou de « divin » ; on trouve, page 229 des Theologische Jugendschriften, l'équation : absolu = divin = essence de la subjectivité = liberté.)

Hegel rejoint ici Fichte (celui de la Critique de toute révélation) et le premier Schelling : Dieu n'est que l'idéal moral du monde ou la liberté se réalisant (la liberté absolue).

On voit là des thèmes que l'on retrouvera, concernant la conscience malheureuse, dans la Phénoménologie de l'esprit : la liaison entre l'aliénation métaphysique et le repli sur la vie privée (la propriété bourgeoise) ; l'esclave est celui qui préfère la vie, la sphère privée, à la liberté. Un lien est établi entre la mauvaise religion (le christianisme moderne) et les valeurs bourgeoises (la propriété privée, le travail, la famille) qui renoncent à l'universel et à la vie collective.

Concluons. L'absolu donc est liberté, subjectivité ; ce n'est pas un dieu extérieur à la raison.

Quelle liaison peut-on établir entre ces thèmes et ceux de la période précédente ? Il semble qu'à Berne il y ait un effacement quasi total du thème hellénique qui était au

contraire central à Tübingen, où la Grèce était le modèle : Hegel y voyait en effet une triple réconciliation de l'universel et du particulier, dans l'art, dans la religion et dans la vie politique. Cet idéal grec, qui était, à l'époque de Tübingen, commun à Schelling, à Hölderlin et à Hegel, semble à présent disparaître au profit de Kant. Il y aurait donc deux thématiques, l'une élaborée à partir d'un modèle historique, la Grèce, et l'autre à partir d'un idéal moderne que Hegel radicalise et pousse à l'extrême.

Or, c'est en fait le modèle historique qui est idéal et le modèle idéal (philosophique) qui est effectif. La Grèce reste l'objet d'une nostalgie, tandis que Hegel attend du kantisme une action concrète, comme le montre la lettre à Schelling du 16 octobre 1795 : Kant est toujours lié pour Hegel à la solution de problèmes concrets, il attend de lui une révolution en Allemagne.

Ce qu'il y a de commun à ces deux thèmes (bien que Dilthey y voie une contradiction totale, au contraire de Th. Haering et de B. Bourgeois) est que, dans les deux cas, Hegel demande à l'histoire ou au kantisme un modèle de conscience désaliénée, sans scission, où l'universel et le particulier ne sont plus opposés (demande qui peut paraître paradoxale pour le modèle kantien, où il semble, au contraire, que l'universel et le particulier soient toujours opposés ; mais la notion d'autonomie permet justement de penser l'identité du sujet individuel avec l'absolu). Il y a donc deux modèles qui fonctionnent dans la même direction : celle d'une reconstitution de l'autonomie.

Pour B. Bourgeois, cet abandon du thème grec et ce moment kantien sont une sorte de détour stratégique

menant à la restauration d'une totalité immanente. Hegel aurait en quelque sorte « utilisé » le kantisme : Kant permettrait de tirer du christianisme tout ce qui peut permettre d'en faire une religion de l'autonomie. Hegel, en effet, dit toujours qu'il ne faut pas rêver au retour de la Grèce dans la modernité, mais se servir de la modernité pour la transformer.

Mais c'est peut-être prêter trop d'intentions stratégiques à Hegel. La période de Berne est en fait une période de recherche. La crise qui a motivé chez Hegel le changement de pensée que l'on situe dans la période de Francfort commence en réalité à cette époque, comme le montre une lettre à Windischmann du 27 mai 1810, où Hegel décrit cette crise métaphysique, existentielle — sans doute parlerait-on aujourd'hui de dépression nerveuse.

C'est Pöggeler qui a montré, dans un article intitulé « Hegel, auteur du " Plus Ancien Programme " »[ag], que cette crise commença à Berne. Il estime que c'est seulement après coup que cette période de recherche est interprétée par Hegel (et par Bourgeois) comme un détour stratégique (il passerait par la Grèce, utiliserait Kant et reviendrait à la Grèce). Il s'agit plutôt d'une période de recherche qui a abouti. A cette époque, en effet, Hegel cherche une autre voie que celle de ses deux condisciples, Schelling et Hölderlin. A Tübingen, la vision de la Grèce s'exprime comme une nostalgie irrémédiable, romantique, aussi bien pour Hegel que pour Schelling et Hölderlin. Schelling trouve rapidement une solution par la spéculation, par un retour à un certain panthéisme spinoziste : il reconstitue la belle totalité grecque pour lui-même, par la

pensée, grâce à la vision panthéiste du monde. Hölderlin, quant à lui, se tourne vers la poésie : il veut non pas réaliser cet idéal, mais s'y installer par la poésie et vivre par l'idéal. Mais Hegel n'est pas encore assez métaphysicien pour vouloir, comme Schelling, trouver une réconciliation non au niveau du réel, mais au niveau de la théorie spéculative. Ainsi, il ne peut se satisfaire d'une solution philosophique individuelle. Il n'est pas non plus poète, et c'est une conciliation réelle qu'il vise. D'où cette période de recherche.

Il y a donc bien coïncidence du thème grec et du thème kantien (le thème de l'autonomie), et le remplacement de l'un par l'autre ne nuit pas à l'unité de direction de la recherche.

Il y a cependant entre les deux une énorme contradiction, qui fait problème : c'est justement la question de la religion populaire ou de la religion de l'imagination. Ce qui est important pour Hegel dans la religion grecque est qu'elle est religion de l'art, de la beauté. (Cela sera repris dans l'Esthétique et dans la Phénoménologie de l'esprit.) Y sont donc essentiels la beauté, l'art, la fête, la mythologie. Or ce thème grec (et rousseauiste) de la nécessité de fêtes parlant à l'imagination pour que la collectivité se saisisse et se représente elle-même — c'est la religion populaire — se trouve en totale contradiction avec le kantisme, où la religion consiste uniquement dans la pratique de la loi morale et dans la conscience de la moralité et doit supprimer toute jouissance sensible (mythe, image, satisfaction esthétique).

Cette contradiction ne réside pas seulement dans les

formes de la religion, elle est également dans son extension même : la religion grecque ne se contente pas de faire appel à l'imagination, elle est aussi populaire et nationale : elle concerne une totalité finie représentée par l'imagination ; la religion de Kant se veut au contraire universelle, elle postule une paix perpétuelle et concerne non pas un peuple, mais l'humanité. La religion populaire (Volksreligion) a ainsi besoin de l'imagination, tandis que la religion de Kant n'exige que le respect pour la loi morale.

Hegel essaie alors[ah] d'élargir le paradigme grec, c'est-à-dire de ne plus voir dans la Grèce le modèle de cette religion populaire nationale, mais un exemple parmi d'autres (la religion égyptienne, la religion romaine, le judaïsme, qui sont aussi des religions nationales). Par suite, le thème de la beauté, essentiel à Tübingen et partagé avec Hölderlin, n'occupe plus une place centrale. Il y a désormais diverses religions nationales et ce qu'elles ont de commun, ce qui les fonde, c'est la liberté : elles sont les façons dont un peuple objective et se représente sa liberté. La Grèce n'est donc que le cas particulier d'une religion qui représente cette liberté sous forme de beauté (d'art), mais d'autres religions nationales peuvent exprimer la liberté autrement. La mythologie grecque, le sens de la poésie, de l'art, du mythe, ne sont pas pris pour eux-mêmes, mais sont mis au service de la liberté, de la représentation de l'autonomie (d'où le culte du héros dans la Grèce antique).

Tel est donc le travail qui se fait sur la Grèce dans la période de Berne. Et nous trouvons ainsi, à la fin de cette période, deux modèles qui s'opposent : d'une part la religion pure, la religion kantienne, qui doit changer

effectivement le monde contemporain ; d'autre part les religions nationales, impures, qui font appel à la Phantasie.

Pourtant, le thème des religions faisant appel à l'imagination ne peut être éliminé au profit de la religion désincarnée du kantisme. Nous verrons avec le Plus Ancien Programme que Hegel, Schelling, Hölderlin et tous les romantiques sont axés sur l'idée qu'il faut recréer une nouvelle mythologie. Car s'il y a bien, dans le christianisme, des récits qui parlent à l'imagination, ils ne peuvent pas pour autant fonctionner comme imaginaire national (ils ne parlent pas aux Germains de leur histoire). Or l'imaginaire est nécessaire. Hegel, en effet, qui sur ce point est très moderne et fait songer par exemple à Castoriadis[ai], considère que les institutions sociales ne sont pas seulement fonctionnelles. Elles doivent aussi susciter des fantasmes et faire appel au Volksgeist (à l'inconscient collectif) pour fonctionner en tant qu'institutions reconnues ; faute de quoi elles sont subies, et nous sommes alors dans un état d'aliénation. Hegel ne peut donc pas renoncer à cet aspect fantasmatique du phénomène culturel pour restaurer une collectivité : sans lui, l'institution n'est pas reconnue et c'est l'aliénation. En d'autres termes, le lien entre l'universel et le particulier est nécessairement fait par le fantasme et on ne peut renoncer à l'imaginaire au profit du kantisme épuré.

Cette contradiction n'est pas résolue. Tout ce que peut faire Hegel à cette époque, c'est analyser les causes de la décadence des religions populaires (propres aux peuples chez lesquels l'individu se reconnaît dans la culture par la médiation de l'imaginaire) et de leur remplacement par le

christianisme, c'est-à-dire par une religion qui ne correspond plus à l'imaginaire des peuples auxquels elle s'applique, par une religion aliénante et extérieure.

— 5. « Éleusis » (1796)

Toutes ces difficultés vont se retrouver à la fin de la période de Berne dans un poème intitulé Éleusis[aj], publié pour la première fois par Rosenkranz[ak].

Quel sens donner à ce poème ? Pour Dilthey, il s'agit d'une concession au panthéisme : devant toutes ces contradictions, Hegel choisirait une solution spéculative et personnelle (comme l'avait fait Schelling), solution qui serait seulement théorique et se situerait dans un rapport personnel au divin. Cette lecture est tout à fait contredite par les autres interprètes qui n'y voient qu'un hommage à Hölderlin. Nous essaierons d'oublier cette querelle et d'aborder le poème d'une autre façon.

Il commence par une invocation à la nuit qui n'est pas seulement littérature, mais qui constitue une allusion à la fin de la Critique de la raison pratique (avec le ciel étoilé et le beau comme symbole du vrai).

Il rappelle l'engagement pris par les trois amis de ne vivre que pour la vérité et la liberté.

Puis, au centre du poème, nous trouvons la description d'une révélation orphique (d'où le titre, Éleusis) qui appelle un commentaire : on ne retrouve ici ni le problème kantien de la positivité de la religion chrétienne, ni celui de la totalité grecque, et il semble qu'il y ait une rupture par rapport aux travaux antérieurs. Nous sommes en fait en

face d'une description qui comprend deux moments.

C'est d'abord l'extase : l'esprit ne s'appartient plus, il y a fusion dans l'Un-Tout, oubli du moi :

L'esprit se perd dans cette contemplation, Ce que j'appelais mien disparaît, Je m'abandonne à l'incommensurable, Je suis en lui, je suis tout, je ne suis que cela.

C'est la saisie d'un infini ineffable.

Puis la pensée revient à elle. Ne pouvant saisir l'infini en soi — « elle frissonne devant l'infini » — , elle va le revêtir d'une forme par l'imagination :

L'imagination rapproche l'esprit de ce qui est éternel, L'unit avec la forme.

Cette totalité indéterminée et infinie qui ne peut être saisie par la pensée va recevoir une détermination, une forme, donnée non par le concept (qui ne peut concevoir l'indéterminé), mais par l'imagination qui va le traduire en image : la Phantasie fait prendre forme à l'éternel, de telle sorte que la pensée puisse le saisir non comme concept, mais sous forme de signe, de symbole. Là où la parole, l'expression, échoue (la pensée se heurtant à l'ineffable), l'imagination réussit par la symbolisation, par la donation d'une forme qui va fonctionner comme signe. Et ces signes seront les images des dieux fonctionnant comme symbole de l'unité-totalité. D'où le salut aux dieux :

[...] Soyez les bienvenus, Esprits sublimes, ombres élevées, Du front desquels rayonne la perfection !

La transition est certes un peu rapide, mais on voit bien que ces formes par lesquelles l'imagination symbolise l'unité-totalité constituent la mythologie (les images des dieux).

Avant d'aller plus loin, résumons donc ces trois moments : nous avons : 1° L'invocation à la nuit; 2° Le rappel du pacte ; 3° La description de cette extase s'achevant sur la création de la mythologie. Notons que si la nuit fait référence à la fin de la Critique de la raison pratique (en ce sens, ce n'est pas la nuit étoilée comme symbole de l'absolu insaisissable), c'est aussi une allusion à Hôlderlin. La différence avec Kant réside dans le fait que, pour Kant, on peut tout de même se représenter la loi morale dans le sentiment du respect : la symbolisation par l'esthétique n'est pas indispensable.

A partir de ce salut aux dieux, nous trouvons un thème proche de Hölderlin :

Mais ton temple est devenu muet, ô déesse! La troupe des dieux s'est enfuie de nouveau vers l'Olympe.

Trois éléments sont à relever : le rejet de la religion objective (rejet commun à Hegel et à Hölderlin) ; l'affirmation du caractère irremplaçable de la saisie grecque du divin ; le retrait du divin, la disparition des dieux.

Comme chez Hölderlin, le divin ne va être vécu que comme absence, comme retrait et comme fidélité — ainsi que le montrent les deux derniers vers — par les fils de la déesse (dont on ne sait trop ce qu'ils représentent). Ceux qui sont disqualifiés et déclarés incapables de cette fidélité sont les prêtres et les archéologues, qui ne peuvent que

profaner, mais non maintenir.

Le poème Éleusis (influencé sans doute par les Dieux de la Grèce de Schiller) est avant tout à rapprocher de l'Hymne à la Liberté écrit en 1793 par Hölderlin, texte qui, malgré la date, ne traite pas de la Révolution, mais de l'ordre libre de la nature, c'est-à-dire de l'union de l'infini et de la loi. La nature, c'est l'infini, c'est l' « incommensurable », concept central chez Hôlderlin et qui se retrouve dans Éleusis : c'est l'absolu indéterminé, tandis que la loi est, au contraire, la forme, la détermination. Et c'est l'ensemble qui constitue l'ordre libre de la nature (la liberté). On retrouve ici le thème de l'union de l'éternité et de la forme : l'incommensurable devient commensurable.

Éleusis est donc un texte qui semble en rupture totale avec les thèmes précédents, d'où les difficultés qu'il présente pour les commentateurs. Il s'agirait d'un hommage, d'un « à la mémoire de » Hôlderlin qui indique une direction de pensée : partant de la nostalgie de la Grèce, Hölderlin va tenter d'habiter cette nostalgie et de maintenir le retrait. C'est une voie à laquelle Hegel dirait adieu pour s'engager dans une autre problématique métaphysique. Il s'agirait donc beaucoup moins d'une étape de l'itinéraire de Hegel que d'une tentation (la voie de Hölderlin) abandonnée.

De fait, le système hégélien se construira sur une série de tentations refusées. Celle-ci est la première; les deux autres seront le romantisme et l'éthique, à l'époque de Francfort. A chaque fois, le refus se fait dans une période de crise psychologique intense.

Hegel ne va donc pas s'installer dans la nostalgie de la

Grèce, mais chercher à expliquer son déclin. Pour cela, il faut trouver le sens de l'histoire, la signification du déclin; il faudra commencer à élaborer une philosophie de l'histoire. Ce sera la problématique de la période de Francfort.

III

LE PAYSAGE INTELLECTUEL DE L'IDÉALISME ALLEMAND

C'est la période au cours de laquelle l'idéal de jeunesse de Hegel se transforme en système. Ainsi l'idéal de liberté va être défini ontologiquement dans le système comme identité du subjectif et de l'objectif ; l'idéal représenté par la Grèce (l'unité de la liberté et de la communauté) va apparaître sous la forme du concept de totalité comme réunion des opposés ; le refus de l'aliénation politique ou religieuse va recevoir comme solution systématique et ontologique l'idéalisme absolu, c'est-à-dire le refus d'un dieu objet de la raison : l'aliénation sera alors assimilée au dualisme philosophique.

A l'issue de la période de Berne, Hegel n'a toujours pas de système constitué. Il n'a aucunement rencontré les grandes thèses de la philosophie contemporaine : la théorie de l'être, de la connaissance, du sujet, de la logique, etc. A Francfort, il va donc lire beaucoup pour s'initier au travail philosophique qui s'accomplit alors. Il lit Fichte (les Principes de la doctrine de la science de 1794), comme l'atteste une lettre à Schelling de 1795. Il lit Schelling (Du moi comme principe de la philosophie). De Fichte, il tirera l'origine de la dialectique, de Schelling, l'unité de la nature et de l'esprit. Il fréquente Hôlderlin, qui est à l'origine de sa méditation sur le destin, l'amour et la vie. Il lit aussi Spinoza

à travers Jacobi et Herder, la Critique de la raison pure de Kant, Schiller (les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme), Jacobi... A Francfort, il est moins isolé qu'à Berne et il est au courant de ce qui se passe.

Dans le paysage intellectuel de l'époque, cinq philosophes, Jacobi, Reinhold, Maïmon, Schulze et Fichte, représentent les différentes phases du travail de Hegel sur Kant, telles qu'elles vont le mener vers l'idéalisme absolu. Nous allons donc, avant d'aborder les textes de Hegel lui-même, nous attarder un peu sur ces philosophes.

— 1. Jacobi : la première critique du rationalisme

Son univers philosophique est le centre de Münster, école littéraire et philosophique autour de la princesse Galitzine et dont les deux personnages importants sont Hamann et Hemsterhuis. On y prône un retour au christianisme (mais à travers le néoplatonisme), à la mystique médiévale et à la Kabbale. Il y a là tout un travail de préparation qui va ensuite s'épanouir dans les œuvres de Baader, de Ritter et du Schelling de la maturité.

En 1787, Jacobi fait paraître Dialogues sur Hume (texte dont Kant dira d'ailleurs du bien dans une lettre à Marcus Herz). Ce qui intéresse Jacobi chez Hume est la notion de croyance. Hume développe, en effet, l'idée d'une croyance naturelle en l'existence du monde extérieur : l'expérience est fondée non sur des raisonnements, mais sur une croyance qui donne immédiatement un objet sans démonstration. Nous aurions donc raison de croire à l'existence du monde malgré toutes les démonstrations de

l'idéalisme.

De cette croyance naturelle qu'il trouve chez Hume, Jacobi va passer à la croyance religieuse, posant immédiatement son objet sans démonstration, là même où la démonstration échoue. Hume va ainsi servir à restaurer un christianisme assez proche de celui de Pascal, anticartésien et non rationaliste : le rationalisme, quel qu'il soit, est impuissant à fonder la religion, puisqu'il ne peut démontrer l'existence de Dieu, et à fonder la morale, puisqu'il ne peut pas non plus démontrer l'existence d'une conscience extérieure hors de la pensée. Il faut donc revenir aux données immédiates de la croyance.

Tout cela est précisé en 1785 avec la publication des Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza où Jacobi pose l'équation : rationalisme = spinozisme = nihilisme. Il se produit en effet à cette époque un retour à Spinoza avec Lessing, Goethe, Herder; Spinoza y est interprété dans le sens d'un panthéisme, antidote au christianisme. C'est le début du Pantheismusstreit qui va durer jusqu'en 1815, touchant l'interprétation du spinozisme comme panthéisme athée — c'est le point de vue de Jacobi — ou au contraire comme préfiguration du système — comme le pense Schelling.

Les thèses de Jacobi sur Hume et Spinoza constituent un tout cohérent qui va avoir une grande influence sur l'idéalisme allemand. Trois thèmes apparaissent.

1° Partons de l'appendice au dialogue sur David Hume, qui porte sur l'idéalisme transcendantal et qui constitue une critique de Kant. Peut-être cette critique ne porte-t-elle pas ; en revanche,

l'interprétation de ce que devrait être la destinée du kantisme y est parfaitement juste : pour Jacobi, le kantisme conduit nécessairement à l'idéalisme absolu, c'est-à-dire au nihilisme (est nihiliste la théorie qui ne peut plus poser d'étant : c'est le cas d'une métaphysique de la subjectivité qui n'arrive plus à poser que des représentations et qui n'atteint plus aucun étant ; il n'y a plus d'objet ni non plus de sujet, seulement des représentations ; c'est une subjectivité sans sujet). Comment le kantisme conduit-il donc à l'idéalisme absolu ? C'est que la chose en soi est contradictoire. La causalité, en effet, ne peut jouer au-delà des phénomènes; et pourtant la chose en soi est nécessaire à Kant à cause de la dualité entendement/intuition : la passivité de l'intuition implique un quelque chose qui affecte. Ainsi, c'est la dualité entendement/intuition qui force Kant à admettre une chose en soi contraire à sa théorie de la causalité. Aussi Jacobi voit-il très bien la postérité du kantisme : en vrai prophète, il prévoit que les successeurs de Kant devront faire sauter la différence entre entendement et intuition, pour supprimer la chose en soi. L'intuition devra devenir une faculté active produisant son objet. Elle deviendra imagination transcendantale chez Maïmon et Fichte ; il n'y aura alors plus besoin d'affection, de chose en soi, et nous serons dans l'idéalisme absolu.

« L'objet transcendantal, dit Jacobi [qui par objet

transcendantal entend la chose en soi], n'est supposé en général comme cause intelligible des phénomènes que pour nous donner quelque chose qui corresponde à la sensibilité en tant que réceptivité... Car le mot sensibilité n'a aucun sens tant qu'on n'entend pas par là un médium réel entre deux réalités, dès que son concept ne doit pas contenir les concepts d'extériorité et de liaison, d'action et de passion, de causalité et de dépendance[al]... »

C'est donc parce que Kant dit que la sensibilité est passive qu'il est obligé d'entrer dans le jeu du couple action/passion et de poser une cause agissante à la représentation.

Sans la chose en soi on ne peut entrer dans ce système (il faut un minimum de réalité), mais avec la chose en soi on n'y peut rester (puisque le système devient contradictoire). « Je demande comment il est possible de concilier l'hypothèse d'objets qui produisent des impressions sur nos sens et de cette manière éveillent des représentations (c'est la théorie de la chose en soi) avec une doctrine qui veut anéantir toutes les raisons sur lesquelles s'appuie cette hypothèse[am]» (la doctrine qui interdit l'usage de la causalité au-delà des phénomènes).

Jacobi conclut alors : = Il faut donc que l'idéalisme transcendantal ait le courage de professer l'idéalisme radical. » L'avenir du kantisme est l'idéalisme absolu.

2° Le deuxième thème présenté par Jacobi est que cet idéalisme absolu est présent dès Leibniz, qui produit un système où la subjectivité est déjà le seul type de réalité, où il y a identité entre entendement et intuition : les monades engendrent toutes leurs représentations et il y a donc identité entre leur spontanéité et leur réceptivité. Dieu, comme monade des monades, n'a pas d'autre fonction que de transmuer la subjectivité en objectivité par l'harmonie préétablie, c'est-à-dire de faire en sorte que les représentations de chaque monade soient objectives, s'accordant avec celles des autres monades. Ainsi l'objectivité n'est rien d'autre que l'universalité et le kantisme ne fait que répéter l'identification que pratique Leibniz entre les deux termes, l'universalité étant chez Leibniz celle de Dieu, chez Kant celle de l'entendement.

3° Le troisième thème est que l'idéalisme leibnizien et son contraire — celui de Spinoza — sont équivalents. Dans les deux cas, on a affaire à un nihilisme, c'est-à-dire à la disparition de l'existence concrète et même du sujet véritable au profit d'une essence abstraite. On ne trouve pas de subjectivité chez Spinoza (la conscience ne fait pas partie de l'essence de Dieu : l'entendement n'est qu'un mode infini de Dieu, et non un attribut). La conscience naturelle est renvoyée à l'illusion, que ce soit sur le mal ou sur le monde. Il n'y a donc pas de subjectivité personnelle. Dieu lui-même n'est pas un sujet

conscient. Il n'a pour fonction que de transformer le subjectif en objectif chez Leibniz, ou le possible en réel chez Spinoza.

La solution de Jacobi (solution sans influence, car seul aura une influence le problème qu'il pose) sera la certitude immédiate (unmittelbare Gewissheit). Il faut revenir de Kant à Hume et non accomplir le kantisme, ce qui le ferait retourner à Leibniz. L'entendement et l'intuition ne peuvent accéder ni à l'étant ni à la subjectivité véritable : ils n'atteignent que des essences ou des représentations. Tout rationalisme est nihiliste. La conscience naturelle seule peut poser la réalité du monde, du sujet et de Dieu comme vie et non comme concept ; ou, selon une formule célèbre qui sera reprise par Schelling et Hegel, la vraie raison est vie et non concept. Jacobi va alors inventer une nouvelle faculté : l'esprit, ou sens, ou vraie raison (Geist, Sinn, rechte Vernunft), faculté supérieure, au-dessus de l'intuition et de l'entendement. L'entendement détermine et déduit. Il ne peut comprendre la vraie subjectivité et la vraie vie (d'où la formule de Hegel à l'époque de Francfort : « Penser la vie, voilà la tâche »).

Ce qui fait l'importance de tout ce débat est que Jacobi soutient qu'il faut parler du point de vue de la non-philosophie, de la conscience individuelle : le témoignage que constitue le point de vue de l'existence individuelle est irrécusable, même si la philosophie, du point de vue de l'absolu, contredit la conscience individuelle naïve. Une philosophie qui nie cette conscience naturelle (l'expression est bien sûr de Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit; Jacobi, pour sa part, parle de « non -philosophie ») ne peut

être crue. Or ce point de vue n'est expliqué, selon Jacobi, ni par Kant, ni par Leibniz, ni par Spinoza. Voilà donc un problème posé à la philosophie (seul Hegel finira par le résoudre) : il faut rendre compte de la conscience naïve en l'intégrant dans le système ; si cela n'est pas fait, le système a un extérieur qu'il ne peut pas rejeter dogmatiquement (c'est le problème de la mort et de l'erreur).

Tout cela, Jacobi le présente dans des romans (il est un des premiers philosophes à en écrire). Ainsi Woldemar, paru en 1779, qui annonce le point de vue existentiel moderne. Il montre que les raisons pour lesquelles on agit et on vit n'ont rien à voir avec le raisonnement philosophique : le système y est opposé à la vie par la peinture d'un personnage concret, Woldemar, que les motivations de l'existence font tout autre que les raisonnements philosophiques. On voit alors l'incapacité du système à penser la vie, l'existence concrète, de même que l'impuissance de l'existence concrète à vivre selon le système. Et jusqu'à la fin, Jacobi prétendra que Hegel pense dans un univers et vit dans un autre (par quoi il annonce Kierkegaard disant que le philosophe ne vit pas selon les catégories dans lesquelles il pense).

C'est finalement un triple défi que Jacobi adresse à la philosophie : il lui est impossible d'expliquer le point de vue de la conscience finie (que le système renvoie dogmatiquement à l'illusion) ; de comprendre la vie et la subjectivité ; de penser l'existence autrement que par une essence abstraite.

Les deux premiers défis sont relevés par Hegel, le troisième par Schelling.

Quelle est, pour conclure, l'importance qu'il faut donner à Jacobi ? Hegel a commencé, dans Foi et Savoir, par être très injuste envers lui, l'écartant comme philosophe du sentiment. De même, dans la préface de la Phénoménologie de l'esprit, il parle avec sévérité de ceux pour qui « l'absolu doit être senti et non conçu ». Mais il y a par la suite, chez Hegel, une reconnaissance de Jacobi. Il est le premier à avoir mis à jour la vérité du kantisme en disant qu'il nous ramène à une théorie de la croyance naturelle : pour saisir l'action individuelle et historique (l'effectif), nous sommes renvoyés à la foi (aux postulats) et nous sommes, de la même façon, renvoyés à des croyances quant au rapport entre la législation par liberté et la législation naturelle. Cette révision par Hegel de son propre jugement apparaît dans une lettre à Niethammer de 1819, date de la mort de Jacobi[an], dans les Leçons sur l'histoire de la philosophie[ao], dans l'Encyclopédie[ap], dans la Logique[aq], etc. Il y a donc une réévaluation de Jacobi : c'est grâce à lui que l'on a compris la vérité du kantisme et du spinozisme. En 1817, Hegel fait une recension des œuvres de Jacobi dans un journal[ar]. Le rôle de Jacobi y est décrit comme encore plus important : il n'est pas seulement le premier à démasquer le kantisme, mais il est aussi le premier à avoir compris que l'absolu ne doit pas être saisi comme concept, comme abstraction, mais comme vie et comme esprit. Son seul tort est de croire que c'est la foi qui permettrait de le saisir comme tel. Il suffira donc de remplacer ce que Jacobi nomme cœur (Herz) par la raison concrète. Et Hegel conclut qu'il a « fait paraître la nécessité d'une nouvelle forme de logique », puisque l'ancienne ne pouvait pas saisir l'absolu.

— 2. Reinhold : la défense de l'orthodoxie kantienne

Le mouvement annoncé par Jacobi va se réaliser point par point. En voulant redonner cohérence au kantisme — résoudre le problème de la chose en soi —, on va le transformer en un néodogmatisme (ce que font Reinhold et Maimon) qui va conduire au scepticisme (c'est la position de Schulze). Et c'est par une réflexion sur ce retour du kantisme au scepticisme que Fichte en arrivera au néocriticisme de la doctrine de la science (tout ce mouvement est du reste prévu par Kant dans sa Critique de la raison pure).

Dans les Lettres sur la philosophie de Kant (parues en 1786 dans le Mercure allemand), Reinhold dit donc qu'il faut conserver tout le contenu de la critique, mais qu'il lui manque l'unité de fondement, la forme systématique. Et dans son ouvrage suivant, les Beitrâge (Contributions), il annonce son complément à la Critique de la raison pure : la théorie de la représentation qui va servir de fondement à l'ensemble.

Il s'agit en effet de trouver un principe à la division en trois facultés (pourquoi sont-elles trois ?). Les démonstrations, dans la Critique de la raison pure, sont d'autre part analytiques et non synthétiques. Il y a d'un côté le jugement qui ressemble à un fondement et, de l'autre, ce qui semble fondé, les catégories et les intuitions. Or, jamais Kant ne démontre pourquoi le jugement se développe selon douze catégories et a besoin de deux intuitions. Il manque donc un lien entre le fondement — le jugement commun, condition de possibilité de toute représentation — et les

structures de notre représentation (catégories et intuitions). En l'absence de ce lien, on ne voit pas comment l'unité du jugement peut se diversifier en douze catégories et deux intuitions. De même, la déduction métaphysique n'est pas une véritable déduction (les catégories sont simplement tirées des jugements de la logique d'Aristote). Ainsi Kant aurait découvert les éléments de la raison pure, mais non le système. Il s'agit donc de substituer à l'analyse transcendantale la méthode constructive.

Sans doute ne s'agit-il pas là de reproches que Kant considérerait comme fondés, puisque c'est volontairement qu'il n'adopte pas une méthode constructive : malgré les apparences, la déduction, en effet, part de l'expérience et non du jugement. Sa méthode est la réflexion et non la construction : on ne peut que remonter de l'expérience à ses conditions de possibilité, il n'est pas question de les reconstruire à partir d'un terme plus élevé. Kant ne veut pas chercher pourquoi nous avons douze catégories et deux intuitions. Il n'empêche que tous les postkantiens verront dans la non-systématicité une insuffisance.

Il faut donc, dit Reinhold, considérant le pouvoir de représentation (Vorstellungsvermögen) et le fait qu'il existe divers types de représentation (intuition, entendement, raison), fonder cette diversité. C'est ce qu'il accomplira en 1789 dans la Tentative d'une nouvelle théorie du pouvoir de représentation (Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögen). Reinhold part de l'analyse de la conscience en tant que sujet représentatif, de cette unité du moi = moi dans laquelle la conscience se perçoit comme sujet représentatif. Cette unité contient trois moments : le

représenté, le représentant et la représentation (le sujet est un pouvoir de représentation aussi bien dans la raison théorique que dans la raison pratique; c'est seulement le rapport entre les trois termes qui sera différent dans l'une et dans l'autre). Le « Vorstellungsvermögen », qui apparaît simple, est donc en fait une triade (on voit ici, avec cette simplicité contenant une triade, un germe de ce qui s'appellera dialectique). Et c'est ainsi que s'enclenche la méthode constructive, différente de la réflexion : on part d'un point unique pour en tirer trois éléments ; à partir de ces trois éléments vont être déduits toutes les facultés et tous les concepts clés de la Critique de la raison pure (matière, forme, réceptivité, spontanéité, etc.). Vont ensuite être déduits la matière et la forme de la connaissance : l'espace et le temps.

Prenons l'exemple — fort intéressant — de la déduction du temps : au lieu d'admettre, comme le fait Kant en une constatation ou une exposition, que nous avons une forme a priori qui est le temps, Reinhold le déduit comme le résultat de l'auto-affection de la spontanéité du sujet : le sujet, pour se représenter lui-même, doit s'effectuer lui-même (puisqu'il faut qu'il y ait un représentant et un représenté) et le temps est le résultat de l'auto-affection du sujet par sa spontanéité, c'est-à-dire par l'imagination transcendantale (ce sera la théorie de Fichte et, en un autre sens, cela se retrouvera chez Heidegger). Le temps n'est donc pas contingent comme chez Kant, il découle nécessairement de la subjectivité, de la nécessité qu'a le sujet de se représenter lui-même et donc de s'auto-affecter.

De même que le temps, l'espace et les catégories seront

déduits du sujet, puis, dans un troisième moment, la nécessité des idées de la raison (qui, encore une fois, chez Kant, ne sont que trouvées par la table logique). Cette dernière déduction va marquer un tournant, car l'exposition de Reinhold sera circulaire et préfigurera celle de Fichte : parmi les idées de la raison, l'idée de cause première, donc d'un sujet pratique et libre, aura pour condition de possibilité une détermination libre de la faculté de désirer. Ainsi, c'est à partir de la raison théorique qu'est déduite la raison pratique (alors que chez Kant, la raison pratique est avancée à partir du fait de la raison, de l'exigence inconditionnée du devoir). Mais il y a circularité du système, car c'est la raison pratique qui rend possible la raison théorique (c'est également la thèse de Fichte). Nous allons en effet trouver à nouveau, dans la raison pratique, une matière et une forme, un représentant et un représenté. Cette unité va donc receler une dualité : au domaine de la liberté s'oppose le domaine des penchants comme condition même de la liberté. (Cf. Fichte : pour qu'il y ait liberté, il faut un commandement qui s'exerce sur une exigence contraire ; on ne peut admettre une force absolue qui ne rencontrerait aucune résistance ; pour que la liberté se réalise et prenne conscience d'elle-même, il faut qu'elle rencontre des penchants contraires, de la nature.) Le moi, pour se poser comme libre, doit donc s'opposer à quelque chose (sinon il n'y a pas d'action et la raison pratique, qui donne des commandements, n'a plus de sens). Ainsi, il faut que la liberté rencontre son contraire : le penchant à être affecté. Et pour que ce dernier passe du possible au réel, il faut une affection, une chose extérieure affectante.

Reinhold conserve donc la théorie kantienne de la chose

en soi extérieure. Mais ce n'est plus une constatation : au contraire, le fait que nous ayons une sensibilité est ici déduit logiquement à partir de la raison pratique : c'est l'exigence de la raison pratique qui rend nécessaire l'opposition à la législation de la raison, donc l'existence d'une sensibilité. La faculté est donc déduite de l'exigence de la raison pratique. Et pour que cette sensibilité existe en acte, il faut qu'une chose en soi l'affecte. La chose en soi est ainsi conservée, mais sa nécessité est maintenant l'objet d'une déduction.

C'est ainsi la raison pratique qui explique la structure de la connaissance, la structure de la raison théorique ; et la pensée et l'action s'unifient grâce à une démarche circulaire : à partir de l'analyse de la conscience théorique sont déduites toutes les catégories de la pensée puis, de là, les catégories de l'action et, en retour, ce sont les catégories de l'action qui rendent nécessaires les structures de la connaissance que nous avons vues au départ (elles doivent s'affecter dans le temps et elles ont besoin d'une chose en soi extérieure). Ce qui apparaissait comme point de départ (le « Vorstellungsvermögen » simple qui recouvrait une triade) est désormais résultat et est fondé par les exigences de la raison pratique.

Reinhold est donc d'une importance capitale : il donne le modèle de cette structure circulaire où le départ est résultat (ce sera le modèle de l'idéalisme jusqu'à Hegel). On trouve chez lui le début de la méthode constructive, celui de la méthode dialectique (chaque unité contient deux termes opposés : la représentation contient en fait un double rapport représentation/représentant et

représentation/représenté), et la réunification de la théorie et de la pratique[1].

Reinhold conserve donc la chose en soi. Il ne la déduit pas, bien sûr, de la représentation, puisque la chose en soi est irreprésentable, mais de la nécessité de la raison pratique d'être affectée (cela deviendra chez Fichte la déduction du non-moi à partir du moi pratique). Le kantisme prend ainsi cette direction de la systématicité, direction sans doute antikantienne, puisque Kant avait bien plutôt remis en cause la structure onto-théologique de la métaphysique en niant qu'elle dût être une recherche du fondement. Les postkantiens ne l'ont donc pas suivi. Cela répond en tout cas en partie à Jacobi : l'entendement et l'intuition ne sont plus juxtaposés, mais déduits l'un de l'autre.

— 3. Maïmon : la suppression de la chose en soi

En 1790, Maïmon rédige l'Essai sur la philosophie transcendantale dont il fait remettre le manuscrit à Kant par l'intermédiaire de Marcus Herz. Ce texte et la Critique de la faculté de juger sont écrits dans l'ignorance l'un de l'autre, bien qu'ils aient de nombreux points communs.

Maïmon va supprimer la chose en soi. Déjà, chez Reinhold, la sensibilité est déduite de la spontanéité de la raison pratique (déduction dialectique). Avec Maïmon, la sensibilité ne sera plus qu'un cas limite de la spontanéité et il n'y aura plus besoin de la chose en soi pour faire passer la sensibilité passive de la puissance à l'acte.

Trois points essentiels sont à examiner : les fondements

de la réflexion de Maïmon sur Kant, la théorie des différentielles et le retour du criticisme au scepticisme.

a) Les fondements

Le point de départ de la démarche de Maïmon est que la raison et son mode d'action ne sont possibles que sur la supposition d'une raison infinie : nous ne pouvons comprendre le fonctionnement de l'entendement humain que par référence à un entendement archétypique.

Kant, d'une certaine façon, dit la même chose dans la Critique de la faculté de juger, à ceci près que la supposition d'un entendement divin n'est qu'un point de vue pour le jugement réfléchissant, alors que Maïmon en fait une condition de possibilité pour le jugement déterminant lui-même (c'est à partir de cette lecture de la Critique de la faculté de juger, qui passe du plan du réfléchissant à celui du déterminant, que vont s'échafauder les systèmes de Schelling et de Hegel). Ce que dit Kant, en effet, dans la Critique de la raison pure (« De l'usage régulateur des idées de la raison pure ») et dans la Critique de la faculté de juger, c'est que la nature nous apparaît sous forme systématique, sans qu'il y ait là une nécessité pour l'entendement : les lois pourraient ne pas former un système (pesanteur, gravitation pourraient ne pas être liées en une théorie). Or, le fait est que les lois se groupent en système. Et ce qui rend ce fait compréhensible, c'est un point de vue sur la nature qui serait celui de Dieu : lorsque nous croyons que la nature est un système de lois, c'est que nous envisageons la nature non du point de vue de notre

entendement, mais de celui d'un entendement divin (infini). Il ne s'agit toutefois, pour Kant, que d'un point de vue, non d'une condition de possibilité réelle. La science va de prédicat en prédicat, sans jamais trouver le sujet ultime : elle progresse synthétiquement puisqu'elle essaie (sans jamais y arriver) de reconstituer le point de départ à partir des conséquences (sous la matière elle trouve le mouvement, sous le mouvement la force, sous la force elle trouvera d'autres propriétés qui l'expliqueront, mais elle ne trouvera jamais le sujet ultime). Cette recherche du fondement dernier est le focus imaginarius[2], ce n'est qu'une supposition de la réflexion, à la différence de ce qu'en font Descartes et Hegel.

Maïmon, de son côté, tient sensiblement le même discours : la raison et son mode d'action ne sont rendus possibles que par la supposition d'un entendement infini (c'est donc bien ce que dit Kant : notre croyance scientifique en la systématicité du monde n'a pas de fondement si nous ne nous plaçons pas du point de vue de Dieu). La seule (mais énorme) différence entre Kant et Maïmon est que, chez ce dernier, ces deux types d'entendement ne vont plus être extérieurs l'un à l'autre (il y a donc glissement vers l'idéalisme absolu). Pour Kant, notre entendement fini a besoin de penser le point de vue de Dieu (un entendement infini), ce qui signifie que cela reste une hypothèse subjective que l'on adopte pour donner un sens à ce que l'on fait. Au contraire, pour Maïmon et pour Fichte, l'entendement infini n'est pas un point de vue (de la réflexion), mais il est contenu dans l'entendement fini. Le moi absolu n'est pas ailleurs que dans le moi fini et ce n'est pas un point de vue, mais une réalité (et chez Hegel,

l'absolu, de la même façon, n'est pas ailleurs que dans la conscience finie ; il est dans son déploiement).

Maïmon va donc montrer que nous sommes obligés de poser que l'entendement infini s'exprime à travers l'entendement fini (et ce n'est donc plus seulement un point de vue subjectif qui donne sens à la pratique). Tout ce qui est pour nous synthétique est analytique pour l'entendement infini. Il peut déduire le particulier du général et ce qui est produit synthétiquement par l'entendement fini l'est analytiquement par l'entendement infini. Or toute connaissance consiste à passer de ce qui est pour nous synthétique à l'unité analytique. Maïmon rejoint ici la Critique de la faculté de juger : les lois, dit Kant, ne deviennent vraiment lois que lorsqu'on peut les déduire analytiquement d'une loi plus générale; dans le cas contraire, elles resteraient contingentes (ce qui implique que, pour Kant, l'objectivité [Gesetzmässigkeit] est différente de la scientificité, qui suppose la systématicité, au moins partielle ; Bachelard, en antiempiriste, dira de la même façon que ce qui fait la scientificité d'une loi, c'est le fait qu'elle s'intègre à une théorie, et non qu'elle colle à l'expérience). Toute démonstration scientifique se fait donc sur l'horizon du système achevé, de l'entendement infini : celui-ci, selon Maïmon, n'est pas un point de vue, mais l'horizon même de l'entendement fini, ce vers quoi il tend ; et ils ne sont pas extérieurs l'un à l'autre.

b) La théorie des différentielles

Il convient, pour bien comprendre le texte de Maïmon,

d'avoir deux choses présentes à l'esprit : la Critique de la faculté de juger et les « anticipations de la perception ».

La première thèse de Maïmon fournit le passage de l'entendement à l'intuition, donc du sujet à l'objet : Maïmon explique comment le sujet va s'opposer un objet. C'est donc là le fondement de l'idéalisme, mais aussi de la dialectique (on voit comment un terme actif s'oppose nécessairement à un terme passif). L'explication est ici mathématique. La démonstration difficile et précise que nous allons trouver deviendra ensuite, pour tout l'idéalisme allemand, un lieu commun (la référence à la position d'une passivité par une activité) tenu pour évident.

La deuxième thèse est la suivante : le seul fondement possible du passage qu'accomplit Kant de l'universalité du jugement synthétique à sa valeur absolue, à sa nécessité, est le fait qu'il serait analytique pour un entendement infini. Or la limitation de la pensée humaine, ce qui fait qu'elle est synthétique, qu'elle va du particulier à l'universel, c'est le choc du donné, du sensible (la pensée humaine part du sensible au lieu de partir de la théorie la plus générale). Si le sensible était purement subjectif, s'il n'avait aucun fondement dans l'entendement infini et qu'il n'en eût qu'en nous, l'entendement ne pourrait alors parvenir à aucune connaissance. Il faut donc que la sensibilité corresponde à quelque chose dans l'en-soi. Cela, Kant le dit : la sensibilité est affection par la chose en soi. Mais il ne dit pas comment, il ne montre pas comment elle correspond à quelque chose dans la chose en soi. En fait, la chose en soi n'est rien d'autre que le noumène, c'est-à-dire la façon dont un entendement infini pose l'objet : au niveau de

l'esthétique, où nous pensons par rapport à la sensibilité, la chose en soi est simplement l'extérieur de la sensibilité ; mais dans l'analytique, la chose en soi est pensée comme noumène, c'est-à-dire comme l'objet posé-pensé par un entendement infini (analytiquement, la position de l'objet étant identique à la pensée de l'objet). Maïmon aboutit donc à cette thèse : la sensibilité correspond à quelque chose de la chose en soi que nous ne pouvons penser complètement.

Mais notre entendement fini, malgré cette limite, contient l'entendement infini, reste infini. Telle est la troisième thèse de Maïmon : « Nous admettons au moins comme idée un entendement infini pour lequel les formes sont elles-mêmes objet de la pensée, ou bien qui produit hors de lui tous les modes de liaison possibles des choses. » C'est l'entendement archétypique de Kant ; mais la suite n'est plus kantienne, puisque Maïmon ajoute : « Tel est notre entendement, mais de façon limitée. » (Ce sera également la thèse de Fichte : l'entendement fini n'est qu'un entendement infini qui se finitise, le moi fini est le moi absolu se posant comme fini et c'est cette finitisation qui produira le sensible et l'affection par une réalité qui va sembler extérieure, alors que chez Kant l'entendement infini — pure spontanéité qui crée entièrement son objet — n'est qu'une pensée possible qui sert à comprendre un autre point de vue sur l'objet, l'entendement fini possédant ses structures sans que nous sachions d'où elles viennent.) Maïmon relie donc les deux termes : l'entendement fini n'est, comme nous l'avons dit, que l'entendement infini se finitisant. Cette finitisation va être assimilée à un passage à la limite (à une différentielle, c'est-à-dire à un passage à

l'infiniment petit) : de même que la physique n'oppose plus repos et mouvement, mais fait du repos un simple cas limite du mouvement (lorsque la vitesse tend vers zéro, vers l'infiniment petit : cf. sur ce point Leibniz, contre Descartes qui en faisait deux états opposés), de même, lorsqu'une spontanéité posant son objet passe à la limite, elle devient la différentielle d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle va apparaître comme une passivité, comme le contraire d'une spontanéité (alors qu'elle n'en est qu'un cas limite). La réceptivité est ainsi définie comme la différentielle de la spontanéité (thèse à rapprocher de ce que dit Fichte : nous sommes le sujet absolu lui-même, mais se finitisant sans cesse, ce qui fait qu'au lieu de percevoir comment cette production a lieu, nous la voyons comme une réception). Notons que cette même thèse, Kant la refuse dans la lettre à Marcus Herz du 26 mai 1789. Il travaille à la Critique de la faculté de juger et il n'admet tout cela que sur le mode du jugement réfléchissant : il est bien possible de penser l'envers des choses, c'est-à-dire les choses envisagées du point de vue de l'entendement infini, mais cela reste une pensée de la réflexion, et non une démonstration de la philosophie transcendantale.

La question va donc devenir celle de la différence entre l'objet sensible et le suprasensible. De même que la chose en soi est le noumène, le noumène est idée et le suprasensible est donc la totalité de la connaissance. Par suite, le rapport entre sensible et suprasensible devient un rapport entre partie et tout. Les intuitions sont des réalités objectives parce qu'elles se résolvent dans l'idée de la raison. En d'autres termes, le suprasensible reste une idée parce que c'est l'idéal de la science achevée. Le point de

vue de l'entendement archétypique coïncide avec l'en-soi. Pour Kant, si nous pensons la nature comme système, c'est parce que nous nous plaçons du point de vue de Dieu, que nous la pensons comme vue analytiquement par Dieu; mais ce n'est qu'un point de vue, et non un fondement. Pour Maïmon au contraire, le résultat de la troisième Critique devient fondement des deux premières et l'on voit s'enclencher la circularité systématique : on ne peut comprendre la Critique de la raison pure, on ne peut comprendre comment l'entendement aboutit à une connaissance objective en faisant des synthèses, si l'on ne suppose pas que le point de vue de Dieu ne lui est pas extérieur mais est contenu en lui.

Il y a là effectivement un problème : la Critique de la faculté de juger sert bien de fondement à la Critique de la raison pure ; elle précise le lieu, l'instance d'où est écrite la première Critique. Car celle-ci étudie les trois facultés, mais ne résout pas la difficulté de savoir quelle est celle qui écrit, attendu qu'aucune n'a la possibilité de se réfléchir elle-même. La réponse viendra donc dans la troisième Critique : c'est la réflexion transcendantale (qui est renvoyée à l'empirique dans l'Anthropologie, mais est explicitée dans la Critique de la faculté de juger). On comprend alors la thèse des postkantiens : si c'est la Critique de la faculté de juger qui fonde la faculté qui permet d'écrire la Critique de la raison pure, il faudra bien admettre que ce qui est dit dans la Critique de la faculté de juger doit être pris au sens constituant et non au sens réfléchissant.

Ce qui interdit que nous ayons, chez Kant, ce point de

vue total, c'est la dualité matière/forme : on ne peut déduire la matière de la forme et la science achevée est idéale (il est à noter que le progrès de la science semble détruire peu à peu cette dualité et ramener la matière à la forme : ainsi la théorie de la relativité qui est purement mathématique). La connaissance, donc, voudrait être un système, mais à cela s'oppose toujours la dualité forme/ matière. Cette antinomie est résolue par l'approximation à l'infini de l'idée de la raison (notons qu'il en est de même pour la pratique : la matière doit se résorber de plus en plus dans la forme). C'est donc bien la pensée de l'absolu qui est le fondement de l'objectivité, qui nous permet de penser qu'en systématisant les lois empiriques nous engageons un processus de connaissance réelle et rationnelle, qui garantit que le processus des synthèses de l'entendement va vers une rationalité totale.

L'absolu, donc, est pensé comme système où la forme résorbe la matière, où il n'y a plus d'expérience. Ce n'est qu'un focus imaginarius, mais nous pouvons toutefois le penser et nous placer en pensée à ce point de vue. Or, comme à ce stade la matière, ainsi que nous venons de le dire, serait résorbée dans la forme, il faut bien penser la possibilité d'une telle résorption et, pour cela, il faut que leur opposition ne soit que relative et qu'il y ait un rapport entre elles. Il faut donc leur penser un fondement commun. Ce passage, Kant, à la différence de Fichte et de Maïmon, ne veut pas l'accomplir en théorie (alors qu'il le fait pour la morale, car il faut bien penser que la forme — la loi morale — s'applique à la matière, à l'empirique : le fondement commun entre forme et matière morales, ce sont les postulats, la liberté et Dieu comme fondement commun

entre nature et liberté). Kant a bien cherché un moment ce point commun entre la matière de l'intuition et la forme du concept dans l'imagination transcendantale. Mais il reculera dans la deuxième édition et ce fondement restera indéterminé, Kant disant que la matière empirique est réellement hors de nous (elle est une réceptivité), quoique non spatialement, puisque l'espace est une forme (ce qui fait évidemment problème : en quel sens dire que la chose en soi est à l'extérieur de la représentation, en une extériorité qui, par définition, ne peut pas être spatiale, l'espace étant une représentation ?).

Pour Maïmon, en revanche, cette extériorité signifie seulement l'absence d'une conscience de spontanéité : nous sommes « affectés » par la chose en soi parce que, dans la réceptivité, nous n'avons conscience d'aucune spontanéité. Tandis que Kant, comme corrélat de la passivité, parle de l'extériorité de la chose en soi, Maïmon et Fichte expliquent cette passivité comme un simple cas limite de la spontanéité. C'est la théorie de la différentielle.

Cette théorie a pour horizon les anticipations de la perception de Kant. Kant démontre a priori (comme principe de la connaissance) que toute intuition a une grandeur intensive. Le premier principe énonce (axiome de l'intuition) que toutes les intuitions ont une grandeur extensive en tant qu'elles sont spatiales. Mais dans les anticipations, il va plus loin (et c'est par là qu'il met un doigt dans ce qui conduira à l'idéalisme absolu), disant que nous pouvons savoir a priori quelque chose, non seulement de la forme de l'intuition, mais aussi de sa matière même. La matière (pesanteur, processus chimique, etc.) semble être

entièrement a posteriori; il y a cependant quelque chose que nous connaissons a priori : c'est qu'il y a une grandeur intensive. Rappelons qu'est appelée extensive une grandeur divisible en unités et intensive une grandeur qu'on ne peut diviser en unités, une sommation d'infiniment petits. Ainsi la sensation de rouge a une grandeur intensive : cela signifie qu'entre le degré zéro de conscience et la sensation actuelle de couleur, tous les degrés sont poursuivis par variations infinitésimales ; il existe tous les intermédiaires de conscience. Entre l'absence de conscience et la conscience, la conscience a parcouru tous les degrés de luminosité. Avant la conscience, il y a donc une « préconscience ». Tout cela, Kant le démontre en vertu de la divisibilité à l'infini du temps : entre le degré zéro et le degré X d'une sensation s'est toujours écoulé un temps, celui qui va du degré zéro de la conscience à la conscience claire. Car, avant le moment où il y a conscience, il y a eu quelque chose, puisqu'il n'y a pas de conscience sans synthèse du divers. Au moment où nous prenons conscience de la sensation, il y a donc eu une addition infinie d'états antérieurs de sensation. Aussi la conscience, en tant que résultat d'une sommation d'infiniment petits, est-elle toujours antérieure à elle-même. Lorsque nous prenons conscience de la couleur rouge, il y a eu la perception de toutes les intensités de la couleur rouge entre zéro et X; lorsque nous sommes dans le noir et que la lumière arrive, il y a eu tous les états lumineux entre zéro et X qui ont été saisis et dont la synthèse produit la conscience.

D'où l'expression « anticipations de la perception » nous pouvons savoir quelque chose de la matière même de la

perception entièrement a priori, en vertu de la nature du temps, puisque entre la conscience zéro et la conscience X, il y a eu un temps et, dans ce temps, quelque chose, puisqu'il n'y a pas de temps vide. Ainsi, de l'existence du temps entre zéro et X est déduite l'existence d'un contenu de l'intuition (contenu qui n'est pas apparu, parce qu'il n'y a conscience que quand il y a synthèse, c'est-à-dire sommation d'états infiniment petits, d'intuitions infiniment petites).

Pourquoi cela conduit-il à l'idéalisme ? C'est que Kant déduit une matière du sujet : c'est le sujet qui, par sommation des infiniment petits, produit la perception X. Alors qu'on avait l'impression que c'était la perception entière qui venait de la chose en soi, il s'avère que ce n'est pas elle, mais ce qu'il y a avant. Quand nous prenons conscience de la perception, il y a déjà eu synthèse et ce qui vient de la chose en soi, ce n'est pas la perception au moment X, mais les infiniment petits précédents.

C'est précisément ce que va dire Maïmon. Il ne lui restera plus qu'à montrer que ces infiniment petits ne viennent pas d'une chose en soi, mais sont le passage à la limite d'une spontanéité, donc la finitisation en nous de l'entendement infini. Celui-ci produit son objet mais, au lieu de le faire totalement, il va le produire en passant à la limite, c'est-à-dire en posant l'infiniment petit, la différentielle de la chose en soi dont la conscience fera la sommation pour produire la chose en soi. (On verra comment, chez Fichte, l'imagination transcendantale produit le réel.) Il y a donc là un double processus : celui par lequel l'entendement absolu pose la chose comme

différentielle, comme infiniment petit, comme passage à la limite, et celui par lequel le sujet va rassembler (par une synthèse de l'imagination) ces différentielles pour en former une perception.

Voyons donc le texte de l'Essai sur la philosophie transcendantale qui présente cette démonstration mathématique sur laquelle va se fonder tout l'idéalisme absolu[as].

« Dans toute représentation sensible considérée en elle-même comme qualité, il faut faire abstraction de toute quantité extensive aussi bien qu'intensive. » Si nous voulons isoler véritablement la matière de l'intuition (ce qui ne vient pas du sujet), il faut faire abstraction de la forme spatiale, de la quantité extensive (qui vient du sujet), comme de la quantité intensive (qui en vient aussi puisque, comme nous venons de le voir, la perception consciente a déjà une quantité intensive, un degré qui est le résultat d'une sommation d'infiniment petits; le sujet est déjà intervenu et la chose en soi n'est plus pure). Si l'on veut donc vraiment savoir ce qui appartient à l'affection (et non au sujet), il faut faire abstraction de l'étendue (quantité extensive) et du degré (quantité intensive, sommation des instants précédents du temps). Ce qui vient de la chose en soi précède donc l'étendue et le degré : ce n'est pas un point physique, mais métaphysique. « La matière est donc, dit Maïmon, quelque chose qui n'a aucun degré de qualité ou la différentielle d'un degré fini » (le degré ou l'étendue finis correspondent au moment où il y a conscience par sommation des différentielles; ce qui fait varier ce degré fini, c'est la différentielle : ce qui explique la différence

entre les objets — la lumière, le son, la pesanteur —, ce sont les diverses différentielles : c'est la variété des différentielles à partir desquelles les sensations sont constituées par sommation qui explique la variété des objets extérieurs).

La suite du paragraphe (« Par conséquent les représentations sensibles [...] le temps est divisible à l'infini ») est tout à fait kantienne : il n'y a pas de conscience sans synthèse. La conscience n'est donc pas une représentation (Vorstellung), puisque représenter signifie actualiser ce qui était déjà là. Elle est bien plutôt présentation (Darstellung) : elle fait exister ce qui avant n'existait pas, puisqu'elle va poser un objet et un degré en synthétisant ce qui avant n'était ni objet ni degré. Lorsque la conscience arrive à être vraiment conscience, elle fait surgir, par sommation de différentielles, un objet et un degré qui n'existaient pas auparavant attendu qu'il n'y avait que des différentielles x. La conscience surgit donc quand il y a sommation. Et c'est le fait de l'imagination transcendantale. C'est un effet lié au temps, à sa nature continue qui fait qu'entre zéro et X il y a un temps dont les moments (les instants qui sont des différentielles x, des infiniment petits) s'additionnent pour donner la conscience du temps. Il s'agit donc d'un travail de l'entendement sur le temps et, par suite, d'un processus de l'imagination transcendantale. Mais l'imagination est ici inconsciente ; Kant le dit à propos du schématisme : l'imagination est profondément enfouie dans l'âme humaine.

Le deuxième paragraphe explique le processus de l'imagination inconsciente. Avec l'exemple du mouvement

accéléré, Maimon veut illustrer le fait que la sommation ne se fait pas consciemment, par comparaison et addition des différentielles x (c'est-à-dire par réflexion classificatrice) : il n'y a pas de conscience à ce moment-là, mais seulement des infinitésimaux de conscience. La sommation se produit donc de façon naturelle, selon les lois de Newton qui veulent qu'aucune action ne puisse s'annuler elle-même sans quelque chose qui lui soit opposé : entre zéro et X, les différentielles s'ajoutent elles-mêmes, en vertu de la nature du temps, de façon inconsciente.

Troisième paragraphe : le degré X qui crée l'intuition donne ce sur quoi l'entendement va travailler : le X va être l'objet de l'entendement auquel sont appliquées les catégories. Maïmon montre ainsi comment se constitue l'intuition sur laquelle l'entendement va travailler de façon consciente.

Le quatrième paragraphe commence par récapituler les trois moments : 1° La sensibilité fournit les différentielles, c'est-à-dire la chose en soi, c'est-à-dire le noumène; 2° L'imagination en fait un objet (un objet de l'intuition), c'est-à-dire un phénomène; 3° L'entendement applique les catégories à cette intuition : cela devient un phénomène scientifique.

La suite mérite qu'on s'y arrête. « Ces différentielles des objets, dit Maïmon, sont ce qu'on appelle les noumènes ; mais les objets eux-mêmes qui en sortent sont les phénomènes. La différentielle de chaque objet en soi, au regard de l'intuition, est égale à zéro, dx = O, dy = O, etc. ; mais leurs rapports ne sont pas égaux à zéro, ils peuvent être déterminés dans les intuitions qui en proviennent. »

Ainsi, dx et dy sont égaux à zéro pour la conscience (ce sont des noumènes) et il faut une sommation inconsciente de l'imagination pour qu'apparaissent les intuitions X et Y auxquelles s'appliqueront les synthèses de l'entendement. Mais en établissant un rapport entre l'intuition X et l'intuition Y, on établit aussi un rapport entre dx et dy, c'est-à-dire un rapport dans ce qui appartient à la chose en soi. En faisant la synthèse de nos représentations, nous disons donc vraiment quelque chose sur l'en-soi et notre connaissance est objective. Car, selon Maïmon, dx et dy ne viennent pas de la chose en soi comme Kant le pense (c'est-à-dire d'une réalité indéterminée), mais sont produits par l'entendement infini se finitisant ; et ce processus est en nous-mêmes : c'est l'entendement infini qui, en se finitisant, produit la matière première de X et de Y, leurs différentielles. Les différentielles sont donc la chose en soi, le noumène, en tant que posées par l'entendement infini se finitisant, et c'est pourquoi l'activité absolue de l'entendement absolu va nous apparaître comme passivité. De même que le repos est un passage à la limite du mouvement, de même dx et dy sont un passage à la limite de l'activité productrice de l'entendement infini, qui est inconsciente en nous et qui correspond à un double processus : celui par lequel le moi infini qui est en nous produit dx et dy et celui par lequel dx et dy sont sommés.

Il reste toutefois un important problème à résoudre, si l'on veut éviter le scepticisme. Il faut que la primitive soit l'inverse de la dérivée, que l'intégration soit l'inverse de la différentielle. L'entendement infini qui pose la totalité ne posera, en se finitisant, que les différentielles de cette totalité, tandis que notre entendement fait l'opération

inverse : il fait les sommations des différentielles et, ensuite, la synthèse de ces sommations. Ainsi, l'entendement fini reconstitue (par intégration) cette totalité à partir des différentielles. D'où la difficulté qui se présente : quelle garantie avons-nous que cette intégration faite par l'imagination va être exactement la réciproque de la dérivation qu'a faite l'entendement infini ? Ce sera, en fait, la tâche de Fichte que de démontrer que ce que le moi absolu a fait en posant la totalité, en la désintégrant en ses différentielles, l'imagination transcendantale et l'entendement fini, par ses synthèses, le refont en sens inverse en intégrant. Maïmon, pour sa part, n'y parviendra pas. Aussi est-il conduit au scepticisme (conformément à la prévision de Kant selon laquelle toute interprétation dogmatique de la Critique de la raison pure fait retomber dans le scepticisme).

Quelles sont donc les raisons que Maïmon trouve de douter ?

La première est que la scientificité véritable n'existe chez Kant que comme idéal (celui du système). La vérité scientifique est exigée comme idéal. Les lois actuellement découvertes n'ont donc pas de vérité absolue : elles peuvent être remises en cause par une vérité supérieure.

La deuxième raison de douter est que ce qui produit la différentielle (c'est-à-dire la chose en soi, ce qui ne vient pas de nous), c'est, nous l'avons dit, l'entendement absolu se finitisant : l'entendement absolu qui, en tant que tel, pose et constitue le système, la totalité de la science et des objets de l'expérience, apparaît dans le moi fini comme finitisé. Ainsi l'entendement absolu se finitisant produit une

décomposition infinitésimale qui fait que le résultat apparaîtra comme une passivité, puisque la décomposition infinitésimale d'une activité est produite en cas limite, c'est-à-dire en passivité. Or, pour qu'il puisse y avoir science, pour que l'on puisse rejoindre le point de vue de Dieu (ce que Kant exige), il faudrait que l'entendement fini fasse, par ses synthèses, l'inverse, c'est-à-dire une intégration (cela paraît mathématiquement simple puisque l'intégrale est l'inverse d'une dérivée : l'entendement infini ayant décomposé la totalité en éléments infinitésimaux, notre entendement devrait faire une intégrale pour reconstituer le tout). Or, de cela, nous ne pouvons jamais être sûrs. Nous pouvons, à la rigueur, penser que notre imagination fait une intégration (la sommation des différentielles qui aboutit à l'objet perçu) de façon inconsciente, qu'elle produit inconsciemment ce qu'elle a déconstruit : c'est en effet par l'imagination transcendantale que le tout est décomposé en différentielles et c'est par elle aussi que se fait l'intégration en vue de l'objet perçu. On peut donc ici supposer que les opérations sont complémentaires. Mais lorsqu'on en arrive aux synthèses de l'entendement sur l'objet perçu pour constituer l'objet scientifique, quelle garantie a-t-on que l'entendement reproduit bien le processus inverse de la décomposition ?

Maïmon s'attaque ici, d'une façon très subtile, à une difficulté précise du kantisme : nous ne savons jamais si la subsomption est rigoureuse dans l'application des catégories à l'expérience. Ainsi, lorsqu'il est question, dans l'Arcalytique des principes, de la causalité, la subsomption est analogique, elle est supposée plus que démontrée. La catégorie de causalité doit être, en effet, appliquée à

l'expérience, mais il ne s'agit pas de relier n'importe quels phénomènes. Il faut donc distinguer la règle (donnée par la catégorie) et ses conditions d'application : quand avons-nous le droit d'appliquer la causalité de telle sorte que les synthèses soient objectives ? La réponse de Kant est qu'elle doit l'être aux seules séries irréversibles : on se souvient de l'exemple de la maison qui est appréhendée de gauche à droite, selon le cours du temps, mais qui pourrait l'être de droite à gauche (la succession est donc réversible et la règle ne s'applique pas), et de celui du bateau descendant le courant qui est vu d'abord en amont puis en aval, selon l'ordre du temps (la succession est alors irréversible et la règle de la causalité s'applique). Mais pour que la démonstration soit parfaite, il faudrait que tout soit a priori, autrement dit que la condition d'application de la règle découle de la règle même. C'est bien, du reste, ce que dit Kant : pour que la déduction transcendantale soit faite, il faut qu'elle soit faite a priori, que de la règle on puisse déduire ses conditions d'application. Or, à lire attentivement l'analytique, on a bien l'impression que le critère est empirique : il n'est pas lié au temps lui-même, mais au contenu du temps; c'est seulement en lui que se distinguent ordre et cours du temps : si, dans le cas de la maison, les perceptions sont réversibles, alors qu'elles ne le sont pas dans celui du bateau, cela ne tient pas au temps même, mais à son contenu. Le critère d'application de la règle semble donc entaché d'empirisme et, par suite, nous ne sommes jamais sûrs que les synthèses de l'entendement sont correctement appliquées, de façon à reconstituer la totalité systématique. La question Quid juris ? n'est donc pas entièrement résolue. (Fichte s'attaquera à cette

difficulté en substituant à la subsomption kantienne le principe de la « déterminabilité » : il déterminera entièrement a priori l'a posteriori ; on sera donc sûr que les synthèses de l'entendement portent sur le contenu qui leur convient.)

Concluons. L'influence de Maïmon sera déterminante sur deux points. Il représente tout d'abord un pas en avant vers l'idéalisme absolu et la constitution de la dialectique : un terme (l'activité) pose son contraire (la passivité) comme sa limite (la différentielle) et il réintègre le contenu de ce contraire (en lui-même). On marche ici vers la structure de la dialectique hégélienne : l'absolu pose son contraire et ce contraire est réintégré par le travail de l'entendement fini. Quant au deuxième acquis, il réside dans la solution que Maïmon apporte à deux problèmes, en montrant comment, en partant du sujet qui est activité, on peut poser l'objet, la passivité, et comment s'effectue le passage de l'absolu au fini, la finitisation de l'absolu.

— 4. L'« Aenésidème » de Schulze : le néoscepticisme

En 1792 paraît l'Aenésidème ou Sur les fondements de la philosophie élémentaire du professeur Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la « Critique de la raison pure ». Il s'agit d'une critique de Reinhold sous la forme d'un dialogue entre Hermias, qui représente le kantisme, et Aenésidème qui parle au nom de Schulze.

Nous allons donc examiner sa critique de Kant (laquelle

— disons-le tout de suite — n'est pas tenable).

Kant, selon Schulze, trouverait le fondement des jugements synthétiques a priori dans une relation des facultés de l'esprit (il trouverait le schématisme dans une relation entendement-image). Kant passe de l'universalité des opérations à leur valeur objective. Or, tout le problème, dit Schulze dans la troisième lettre, est dans la nature de ce que Kant appelle « esprit » (Gemüt) et qui, selon Schulze, produit ces facultés et leurs opérations : ce substrat des facultés et de leurs opérations est-il une chose en soi ou une idée transcendantale ? Dans le premier cas, si l'esprit est une chose en soi qui est cause réelle des opérations de l'entendement, on est infidèle à la Critique de la raison pure, puisqu'on ne peut rien dériver des choses en soi. Dans le deuxième cas, si l'esprit est seulement l'idée transcendantale du moi, il signifie l'exigence de la raison, mais il ne peut alors avoir un rôle fondateur réel (puisque la Critique de la raison pure interdit d'utiliser les idées pour les explications réelles quant à nos connaissances et à leurs origines). Il y aurait donc là un passage de l'idéal à la réalité. Et Schulze arrive à cette interprétation : la déduction transcendantale n'est pas un fondement de la nécessité de nos jugements (de la valeur objective des jugements synthétiques a priori), elle exprime une simple exigence d'objectivité et elle devrait figurer dans la Dialectique transcendantale au nombre des illusions de la raison. L'idée d'une connaissance fondant elle-même son objectivité est une exigence au même titre que l'âme ou Dieu, mais elle constitue une illusion. Schulze retourne donc à Hume : une connaissance objective parvenant à se fonder est une exigence illusoire.

La deuxième critique de Schulze est plus forte et elle sera reprise par Fichte. Elle consiste à dire que la Critique de la raison pure est positive, puisqu'elle limite notre connaissance aux phénomènes, mais que dans sa démonstration elle fait appel à une démarche dogmatique dont elle ne peut rendre compte, qui est impossible dans sa sphère. Nous nous trouvons devant un dilemme qui peut être formulé ainsi :

1° Ou bien ce que dit Kant est vrai (notre connaissance est limitée à l'expérience) et la Critique de la raison pure est alors elle-même impossible, puisqu'elle tient un discours qui ne relève pas de l'expérience : la faculté qui écrit la Critique de la raison pure et fait la déduction transcendantale n'est pas expérimentale. Si donc ce qui est dit est vrai, si la connaissance est limitée aux phénomènes, c'est alors la démarche qui est fausse, puisqu'elle sort de l'expérience à la fois par la chose en soi et par la déduction transcendantale, c'est-à-dire par une démarche qui n'est pas celle de la science. En limitant la connaissance à la science, la Critique de la raison pure exclut ce qu'elle est en train de faire : le postulat de la chose en soi et le sujet transcendantal ne sont pas du domaine de l'expérience ;

2° Ou bien la démarche de la Critique de la raison pure est possible, mais c'est alors sa thèse de la limitation de la connaissance à l'expérience qui est fausse. Nous reviendrons sur ce second

point. Notons dès à présent qu'il est en effet difficile de voir comment la Critique de la raison pure fonde sa propre démarche. Elle suppose en fait la réflexion transcendantale, elle suppose que nous pouvons, en réfléchissant sur nos connaissances, remonter à leurs conditions de possibilité. Or cette démarche ne constitue pas un jugement synthétique a priori, ce n'est pas une application des catégories. C'est une démarche spéciale qui n'est légitimée que dans la Critique de la faculté de juger, et ce imparfaitement. Ainsi la Critique de la raison pure fonde bien la légitimité de la science, mais non celle de son propre fonctionnement. Et c'est là un reproche central qui sera repris par Fichte et par bien d'autres, notamment, en partie, par Reinhold.

Outre ces critiques concernant la démarche, nous trouvons encore dans l'Aenésidème une série d'autres objections :

1° Kant, selon Schulze, ne dépasse pas Berkeley dans la réfutation de l'idéalisme. Lorsqu'il dit, contre Descartes, que l'expérience du moi implique l'expérience externe, cela signifie simplement que la conscience interne du temps suppose la conscience de choses dans l'espace. Mais comme l'espace reste encore une représentation, on ne va pas au-delà de Berkeley qui n'a jamais nié la stabilité des objets dans l'espace (la différence tient simplement à ce qu'il

n'a pas expliqué leur présence par la chose en soi). Tout ce que l'on peut donc tirer de la réfutation kantienne de l'idéalisme est que la représentation interne est liée à la représentation externe, sans que l'on sorte pour autant de l'univers de la représentation.

2° Le postulat de l'existence de Dieu est mal démontré. Il s'agit d'une critique sur laquelle Hegel reviendra et nous en reparlerons.

3° Schulze surtout formule une critique de Reinhold qui ne manque pas d'intérêt. Reinhold, en effet, prétend exposer le kantisme sous une forme systématique en partant d'un premier principe sûr qui est la conscience de quelque chose, le sujet comme pouvoir de représentation (le principe se divisant en trois — représentant, représentation, représenté — permet une dialectique). Or ce n'est pas, pour Schulze, un principe premier, puisque avant il y a le principe d'identité. Il s'agit là d'un problème que l'on retrouve toujours dans le kantisme, celui de la fondation de la logique formelle, que Kant présuppose comme acquise dans la Critique de la raison pure. Fichte cherchera un principe qui ne présuppose pas le principe d'identité, mais au contraire se fonde lui-même et fonde en même temps le principe d'identité. Sinon, nous nous trouverons devant un principe premier quant au contenu, mais second quant à la forme (si l'on pose A = A et, au-dessous, moi = moi — en

remplaçant la première formule par un contenu —, la deuxième formule suppose la forme générale de l'énonciation : qu'il est possible d'attribuer un prédicat à un sujet). Il faut donc que le premier principe soit un point de départ quant au contenu, mais qu'en même temps il fonde la forme même du discours : la possibilité d'attribuer un prédicat à un sujet. Or Reinhold part de la représentation (qui fonde bien le contenu, mais qui suppose la logique formelle et ne la fonde pas), et la vérité comme liaison des représentations dépend d'un principe supérieur qui permet la prédication. Le principe dont part Reinhold n'est donc pas premier.

Ce principe, par ailleurs, n'est pas déterminé, c'est une abstraction : il n'existe pas de conscience en général de quelque chose en général. Ce principe est donc insuffisant quant à la forme mais aussi quant au contenu, puisque, précisément, il n'en a pas : il part d'une abstraction, non d'un contenu réel (toute conscience est déterminée, et est conscience de quelque chose de déterminé).

La troisième critique adressée à Reinhold est que ce principe n'est pas universel, puisqu'il y a des représentations inconscientes. Nous constatons, en effet, chez Maïmon et même chez Kant, que nous saisissons les infinitésimaux avant d'en avoir conscience. Il existe donc des représentations qui ne sont pas conscience de quelque chose.

Enfin, Reinhold commet le sophisme dogmatique qui consiste à conclure du pouvoir de représentation à

l'efficacité de ce pouvoir, autrement dit à l'objectivité de cette représentation. Et pour que le sophisme dogmatique tienne, il va falloir recourir à la chose en soi comme fondement objectif de la représentation.

Que convient-il donc de retenir de Schulze ?

Tout d'abord qu'il se trompe sur Kant : il n'a pas compris ce qu'est l'esprit, le Gemüt, il n'a pas compris ce qu'est le transcendantal. Maïmon lui répond, dans les Lettres à Aenésidème, que c'est en fait la lecture empiriste du criticisme qui manque naturellement le sujet transcendantal et veut en faire une chose. Souvenons-nous du dilemme posé par Schulze : ou bien le sujet transcendantal est une chose en soi, ou bien c'est une idée de la raison. En réalité, ce n'est ni l'une ni l'autre : c'est justement le transcendantal, c'est, comme le dira Maïmon, une structure et non une chose. Maïmon fait une excellente comparaison : le sujet transcendantal est comme la loi de Newton, ce n'est pas une réalité qui serait antérieure et cause du mouvement des planètes — ce n'est pas une cause réelle —, c'est simplement la structure qui rend raison de ce mouvement. Le transcendantal, chez Kant, ne cause pas les représentations, ce n'est pas non plus une idée : c'est la structure, la règle du jeu dans le jeu, le modèle que l'on tire du jeu des représentations. Il ne faut donc pas psychologiser le transcendantal : ce n'est pas une âme qui produit des représentations (Kant n'est ni Descartes ni Leibniz et Schulze ne l'a pas bien vu). C'est seulement l'ensemble des règles qui définissent les opérations de l'entendement et des intuitions.

Mais ce qui, malgré tout, est intéressant, c'est la

conclusion de Schulze. Il n'est pas du tout sceptique au sens classique, il admet tout à fait, d'accord avec Kant, que nos jugements a priori sont valables, que nous pouvons nous entendre sur des lois, que la science est possible. Ce qu'il met en question en disant que la Critique de la raison pure tourne en rond — que si elle limite nos connaissances à l'expérience elle se nie elle-même, car sa démarche n'est pas expérimentale, et que si elle justifie sa démarche elle ne limite plus la connaissance à l'expérience —, c'est la possibilité même de poser la question kantienne : Quid juris ? La seule question qui puisse être posée est : Quid facti? L'autre est un non-sens. Nous pouvons admettre la science comme un fait : elle est, donc elle est possible ; il est de fait que nous tombons d'accord sur nos représentations, sur nos jugements. Mais si l'on veut justifier ce fait par un fondement transcendantal, on commet un non-sens. Schulze défend ainsi Hume contre Kant, l'essentiel étant chez Hume — tel que Schulze le lit — de montrer l'impossibilité de la question de droit : dès que la métaphysique pose la question du fondement, de la condition de possibilité des faits, elle est contradictoire. La Dialectique transcendantale ne devrait donc pas seulement comprendre les trois illusions que sont Dieu, l'âme et le monde ; on devrait y trouver aussi l'Analytique transcendantale, car l'idée est illusoire qu'il soit possible de fonder la validité de nos connaissances.

C'est en fait une thèse moderne que nous trouvons là : personne aujourd'hui ne cherche à fonder la validité des sciences. Ce n'est plus qu'une question de fait et aucune épistémologie ne reprend le projet de Kant. La question de droit est à présent abandonnée.

Telle est donc la portée du scepticisme de Schulze. Dans la Relation du scepticisme à la philosophie, Hegel, quant à lui, en distinguera deux formes. Il y a, d'une part, le scepticisme antique, qui est philosophique : il critique les certitudes immédiates du sens commun et de la raison ; il est le moment négatif de la philosophie et il prépare à la raison : par sa critique, en effet, il prépare la fondation de ces certitudes à un niveau plus élevé. Hegel conçoit donc — à tort ou à raison, mais il s'agit là d'un autre problème, d'ordre philologique — le scepticisme antique comme un doute cartésien prolongé sur une période historique : la mise en cause des certitudes immédiates, dans le moment négatif de la démarche philosophique. A l'inverse, le scepticisme moderne, représenté par Hume et Schulze, est caractérisé par un retour à ces certitudes immédiates : nous avons raison de croire à l'existence des objets extérieurs, de croire que nos sensations sont semblables aux objets, que la science est vraie, etc. On retourne ainsi aux certitudes immédiates de la perception et de la raison, tandis qu'on démontre l'impossibilité de la philosophie comme recherche du fondement : on est à l'opposé du scepticisme antique. Face à la connaissance, tout ce que l'on peut faire est alors de constater qu'elle existe. Il ne s'agit donc pas de douter d'elle — elle est un fait —, mais de montrer qu'on ne peut répondre à la question Quid juris ?, qu'on ne peut chercher à fonder la connaissance ni métaphysiquement, comme le fait Descartes, sur Dieu, ni transcendantalement, comme le fait Kant, sur des structures transcendantales, car c'est la démarche du fondement elle-même qui est contradictoire.

Le texte de Schulze sera finalement décisif pour Hegel. C'est lui qu'il s'agira de combattre, puisqu'il faudra que la

philosophie reste possible comme recherche du fondement et élucidation de la question Quid juris ? Ce texte sera aussi le point de départ de Fichte, dont le premier ouvrage sera une recension de l'Aenésidème.

- 5. Fichte : la reconstruction de l'idéalisme critique

a) La structure du système fichtéen : l'interprétation d'Alexis Philonenko

C'est en 1794 que paraissent les Principes de la doctrine de la science. La recension que Fichte avait faite de l'Aenésidème était autant dirigée contre Reinhold que contre Schulze. Car si Schulze avait pu facilement réfuter Reinhold et, à travers lui, Kant, c'est parce que Reinhold représentait déjà une interprétation empiriste du criticisme, en partant d'une donnée de fait : la conscience représentative. Or cette interprétation est possible à partir de Kant lui-même, qui semble se donner un moi ayant des représentations. D'où une telle lecture : partant d'un fait (le moi représentatif) qui n'est pas fondé, le criticisme tombe nécessairement dans l'empirisme et le scepticisme.

Il faut donc fonder un système absolu (excluant toute constatation de fait). Aussi le premier principe doit-il être à la fois forme et contenu de lui-même. Car s'il n'affirme quelque chose que quant au contenu, il faudra présupposer la forme, c'est-à-dire la possibilité de l'affirmation de l'identité ($A = A$, $A \neq B$), c'est-à-dire la logique formelle. Et s'il ne pose qu'une forme, on ne pourra jamais en déduire

un contenu (Fichte restant là fidèle à Kant).

Ce premier principe sera donc : moi = moi. Le moi se pose lui-même. Il n'y a qu'un seul cas où le contenu et la forme soient identiques, parce qu'il s'agit d'un acte : c'est l'autoposition du moi par lui-même. Il y a ici un contenu (c'est un acte) et le principe d'identité n'est pas présupposé ; au contraire, il en dérive : en se posant lui-même, le moi pose l'identité et la différence, et de là découle l'identité de la logique formelle. Il faut donc interpréter ce « moi = moi » non comme une constatation de fait (le moi est identique à lui-même) mais comme un acte : l'être du moi n'est rien d'autre que l'acte par lequel il se pose lui-même.

Mais il faut bien voir — et là est la difficulté qu'a bien levée l'interprétation d'Alexis Philonenko — que le premier principe est une illusion transcendantale ; il n'est pas réel. Fichte part des paralogismes de la Critique de la raison pure, il commence par la Dialectique transcendantale. Le « moi = moi », c'est précisément l'illusion de l'âme que Kant dénonce (Schelling fera un contresens à ce propos). Nous partons d'un premier principe qui seul peut fonder un système (en tant qu'identité de la forme et du contenu), mais qui est une illusion transcendantale : le paralogisme kantien, l'idée que le sujet se saisit lui-même comme un acte. Et c'est en montrant les conditions de possibilité de ce principe, en le déconstruisant comme illusion, que l'on engendre le troisième principe qui sera le vrai.

Il y a là une transition très subtile entre Hegel et Kant : Fichte part d'une conception kantienne de la dialectique, comme déconstruction de l'illusion, et il arrive à une notion

hégélienne de construction du réel avec le cinquième principe : le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Et, à la fin de la déconstruction, on verra que le premier principe n'est pas la réalité, mais l'exigence de la raison pratique de se poser elle-même.

Nous examinerons tout d'abord les cinq premiers principes de la Doctrine de la science de 1794, avant de revenir sur leur sens.

Le premier principe, avons-nous dit, doit être forme et contenu, si l'on ne veut pas s'exposer au reproche fait par Aenésidème à Reinhold de supposer un principe formel (l'identité) avant le premier principe. Le premier principe, moi = moi, est donc à la fois sa forme et son contenu : sa forme, c'est-à-dire l'identité (on en déduira le principe d'identité) ; son contenu, parce qu'il se pose lui-même.

Rappelons-le, ce premier principe est un fondement, mais qui n'apparaîtra dans sa vérité que comme résultat. Il est donc ce qui, chez Kant, s'appelle le paralogisme, c'est-à-dire l'illusion du cogito cartésien (la dialectique fichtéenne, nous l'avons dit, constitue une charnière : elle est dialectique au sens kantien — déconstruction de l'illusion — et, en même temps, au sens hégélien — construction de la réalité : c'est par la déconstruction de l'illusion de la saisie du sujet par lui-même que s'engendre la genèse des principes réels).

Pour bien comprendre comment on passe du premier au deuxième principe, reportons-nous au texte de Fichte : « Si nous réfléchissons sur le premier principe, sur la façon dont il a pu être posé (lui-même a dû nécessairement être posé, puisque c'est le seul principe qui soit inconditionné

dans sa forme et dans son contenu), nous nous apercevons que le moi ne peut se poser lui-même qu'en distinguant en lui-même un moi sujet et un moi objet. » Cela revient à dire que l'identité « moi = moi » contient la différence du sujet et du prédicat (faute de quoi aucune énonciation, pas même celle de cette identité, ne serait possible). Le moi prédicat est donc, en quelque sorte, un moi objet : il ne peut pas être le moi absolu car, si tel était le cas, il n'y aurait pas de différence sujet/prédicat et pas d'énonciation du premier principe. Il est donc un moi fini, puisque le premier moi, dans l'identité « $moi_1 = moi_2$ », est un moi inconditionné. Sa limitation ne peut pas venir du premier moi et nous oblige donc à poser le deuxième principe : le non-moi ; si le second moi est fini, conditionné, c'est parce que s'oppose à la position une opposition, d'où le second principe : le non-moi.

Là aussi, une difficulté se présente dans la position de ce deuxième principe : car si c'est un principe, il ne peut être déduit. Il est donc inconditionné dans sa forme. Le principe de contradiction ne peut, en quelque sorte, être déduit du principe d'identité, la négation ne peut être déduite de l'identité. Le deuxième principe doit nécessairement être supposé, posé, dès que l'on pose le premier, parce que l'identité elle-même n'aurait pas été énonçable sans la différence du sujet et du prédicat, donc sans ce deuxième principe. Ainsi, de même que du premier principe nous pouvions extraire le principe d'identité (la logique formelle, chez Fichte, sera toujours un résultat du transcendantal, et non un présupposé), nous extrayons du deuxième principe la catégorie kantienne de négation et le principe de contradiction.

C'est l'affrontement des deux premiers principes qui produit la dialectique, chacun niant l'autre. Le moi ne peut pas poser absolument le non-moi sans cesser d'être le moi. Et si c'est le moi qui pose le non-moi, le non-moi n'est pas absolument le non-moi. Pour bien comprendre cette dialectique, il faut rappeler que le deuxième principe est inconditionné dans sa forme, mais conditionné dans son contenu : inconditionné dans sa forme, puisqu'il ne peut pas se déduire du premier principe — il est donc bien un principe —, mais qu'il est au contraire postulé par lui — l'énonciation de l'identité implique la différence; conditionné dans son contenu, puisque le non-moi va être défini comme le contraire du moi. La juxtaposition de ces deux principes conduit donc à une contradiction apparemment insoluble : si le moi pose le non-moi, il semble se nier en tant que moi, en tant qu'autoposition absolue, et, en même temps, il semble nier l'autonomie du non-moi, puisque celui-ci est posé par le moi.

La solution consistera à remplacer l'opposition qualitative de deux réalités hétérogènes par une opposition quantitative, c'est-à-dire une limitation : c'est la catégorie de limitation. Fichte l'explique dans le troisième principe : le moi divisible s'oppose au non-moi divisible au sein du moi absolu. Ainsi, c'est seulement le troisième principe qui constitue la structure du réel : ce qui est donné, c'est une opposition du moi et du non-moi, opposition résidant elle-même au sein du moi absolu. On peut formuler le troisième principe sous la forme du quatrième : le moi se pose comme limité par le non-moi. Nous avons donc, pour la conscience finie, la conscience commune, une opposition

entre le moi et le non-moi, mais cette opposition est intérieure au moi absolu : c'est lui-même qui, à l'intérieur de lui-même, a posé la différence du moi et du non-moi. La formulation du premier principe réel est donc celle-ci : le moi se pose comme déterminé par le non-moi.

De là sont déduits deux principes annexes (synthèse quintuple), qui ont trait à la façon dont se fait cette limitation :

Quatrième principe : le moi peut se poser comme déterminant le non-moi ; c'est la raison pratique (l'action).

Cinquième principe : le moi peut se poser comme déterminé par le non-moi ; c'est la connaissance.

Dans le premier cas, ce qui se présente est la catégorie de substance, extraite de l'action ; ce principe représente l'idéalisme. Dans le deuxième cas, ce qui est déduit est la catégorie de causalité ; et, en insistant unilatéralement sur le cinquième principe — le moi se posant comme déterminé par le non-moi —, on aboutit au réalisme.

Revenons sur la démarche de Fichte. Ce qu'il faut donc comprendre, c'est que le premier principe va apparaître comme idéal. Au départ, nous avions posé comme réelle une illusion, celle de l'autoposition absolue du moi. Cette illusion est déconstruite dialectiquement : nous avons vu comment cette autoposition n'était possible que par le deuxième principe et comment la coexistence des deux premiers principes n'était possible, à son tour, que dans le troisième, dans la limitation du moi par le non-moi. C'est pourquoi le premier principe, qui, pris absolument, représente une illusion, doit être pris idéalement : que le moi se pose absolument n'est pas une donnée, mais une

exigence de la raison pratique, la conscience de la liberté, ce que Kant appelait le fait de la raison.

Quelle est cette exigence ? C'est celle d'autonomie absolue, l'exigence d'annuler ce qui s'oppose à la rationalité, à savoir le non-moi (nous sommes tout à fait dans la lignée kantienne : l'exigence de la réalisation de la loi morale implique que soit annulé ce qui s'oppose à elle). La réalisation totale du moi comme liberté semble donc exiger que soit supprimé le contraire de la liberté (la nature) ; et, en même temps, ce contraire ne peut être supprimé, puisque sans cette opposition moi/non-moi il n'y aurait pas même conscience. Aussi cette opposition ne peut-elle être éliminée qu'à l'infini : ce n'est qu'à l'infini que peut être réalisé le principe de l'autoposition absolue du moi.

On comprend ainsi la structure globale du système de Fichte en 1794. Il ne faut pas le lire comme une déduction à partir de l'autoposition du moi absolu par une sorte d'intuition intellectuelle. Car ce principe premier est en fait une exigence. Et la déconstruction de l'illusion aboutit, à la fin de la dialectique, à situer ce premier principe à sa vraie place et l'ensemble du système se comprend ainsi : c'est la raison pratique (l'exigence d'autoposition de la liberté) qui est première et qui, pour se réaliser, doit naturellement se susciter un contraire, un obstacle, qui est le non-moi. Pour se poser comme liberté, la raison pratique doit poser le non-moi comme condition de la réalisation de la liberté — cela produit la conscience théorique et la connaissance. Puis, dans un deuxième moment, elle doit réduire à l'infini ce non-moi par l'action.

A partir de là, on déduit, dans la deuxième partie des Principes de la doctrine de la science, toutes les catégories, ainsi que l'espace et le temps qui, au lieu de se présenter sous forme contingente comme chez Kant, sont eux aussi déduits d'un principe premier. Notons la place centrale de l'imagination transcendantale, qui est productrice et qui est à la genèse du temps lui-même. Elle est la synthèse des deux derniers principes.

Nous l'avons vu : le moi (si nous le prenons, non pas au niveau du moi absolu, mais comme moi fini, en partant du bas, dans l'opposition moi fini/non-moi) a pour exigence de devenir moi absolu, autoposition pure par suppression du non-moi : c'est cette exigence qui est perçue dans l'intuition intellectuelle comme conscience de la liberté. Schelling et Hegel vont lire, au contraire, le système de Fichte en partant d'en haut, d'une intuition du moi absolu dont serait déduite l'opposition moi fini/non-moi. D'où leur incompréhension : pourquoi devrions-nous, en partant de l'identité, aboutir à une scission du sujet et de l'objet que Fichte considère comme définitive, indépassable ? Ils verront donc là une absurdité. A tort, puisqu'il ne faut pas, en fait, partir du moi absolu pour comprendre Fichte, mais de l'opposition moi fini/non-moi. L'intuition intellectuelle n'est pas le premier principe, ce n'est pas le moi absolu prenant conscience de lui-même, contrairement à ce que croira Schelling qui verra justement, dans l'intuition intellectuelle, ce que Kant interdisait après que Descartes l'eut fait : la saisie du moi comme réalité absolue. C'est au contraire l'exigence du moi fini de devenir moi absolu. Ce n'est pas un fait, mais une Tathandlung, une activité qui définit simplement une tâche. Fichte pourra donc dire que

l'intuition intellectuelle est quelque chose de simple et que tout le monde peut l'avoir : c'est seulement, en effet, la conscience de la liberté comme exigence d'autonomie absolue, comme exigence du moi fini de devenir moi absolu par négation du non-moi. Et cette exigence, naturellement, ne peut être remplie qu'à l'infini : le moi fini fera toujours face au non-moi.

Revenons donc à la déduction de l'imagination transcendantale : cette exigence — cette activité par laquelle le moi fini tend à se poser comme moi absolu — est activité pure, et le moi fini, pour exister comme réalité, doit donc distinguer son être de son activité. Il doit donc se poser comme objet distinct de cette activité, de cette exigence, et, ensuite, récupérer cet être comme prédicat de son activité. C'est ce mouvement de va-et-vient qui produit le temps, la temporalité, qui sera la nature même du moi, et non pas, comme chez Kant, une forme contingente de son aperception, de son intuition.

On voit, en même temps, le gonflement que connaît le sens du terme Einbildung : c'est à la fois l'imagination kantienne et le processus par lequel le moi prend forme : l'information; une activité pure prend l'être, devient un étant. Nous retrouverons ce jeu de mots dans tous les textes suivants, chez Schelling et chez Hegel.

b) La réfutation du scepticisme de Schulze

Il convient maintenant d'aborder la question de la signification du système dont nous venons de voir la structure formelle. Et, pour ce faire, il est bon de revenir à

la recension de l'Aereésidème.

Fichte admet la critique adressée à Reinhold : ce qu'il prend comme premier principe, la représentation ou la conscience représentative — Reinhold se donnant un sujet représentatif —, n'est pas un principe premier parce que le sujet implique un prédicat qui n'est pas contenu dans son concept. Se donner un sujet représentatif, c'est dire : « je me représente quelque chose », « je suis représentation de quelque chose ». Or ce « quelque chose » est un prédicat qui n'est pas contenu dans le sujet. Fichte donne par conséquent raison à Schulze (dont le reproche toutefois était plus compliqué, puisqu'il consistait à dire que Reinhold suppose le principe formel de l'identité en plus de son premier principe qui, lui, a trait au contenu : la conscience représentative), en ajoutant donc qu'en se donnant le sujet représentatif — « je suis représentation de quelque chose » —, on se donne aussi un principe synthétique qui n'est pas élaboré. Chez Fichte, au contraire, le caractère synthétique de la conscience, c'est-à-dire le troisième principe, va être élaboré et le premier principe est à la fois forme et contenu : il n'y a pas de dualité au départ.

Fichte admet aussi ce reproche de l'Aenésidème que la représentation comme premier principe est une abstraction à partir de l'expérience, à partir des représentations, qu'elle est donc un résidu, et non pas un fondement : d'un sujet concret ayant des représentations, nous extrayons, par abstraction, la notion de sujet représentatif. Et Fichte indique alors ce qu'il faut accomplir (d'où l'importance de ce texte programmatique) : il faut, à partir d'un principe premier, déduire la forme et la matière de la connaissance,

c'est-à-dire à la fois la logique formelle et la logique transcendantale (au lieu de présupposer la logique formelle), et il faut parvenir non seulement à éliminer la réalité de la chose en soi, mais aussi à en expliquer l'apparence (alors que Reinhold l'admet encore). Et déjà le principe de la solution est donné : l'apparence de l'existence d'une chose en soi doit s'expliquer par la nécessité pour le moi, en tant que liberté, de poser à l'intérieur de lui-même une opposition : l'opposition moi/non-moi.

Le but à atteindre est donc de réfuter le scepticisme d'Aenésidème non par l'élaboration d'une métaphysique, mais par un retour au sens commun : il s'agit d'éliminer ce que Nietzsche appellera les arrière-mondes (le noumène, la chose en soi), de couper court à toute spéculation métaphysique : il n'y a pas d'autre monde que celui que nous percevons ; la seule vérité est ce que l'entendement constitue comme science (il n'y a rien derrière) et ce que la raison pratique indique comme praxis. Il n'y a rien d'autre que ce que nous disent la science et le devoir. Tout ce que l'on peut appeler foi, religion ou vie intérieure authentique n'est rien d'autre que cette activité de la raison pratique, c'est-à-dire cette exigence du moi fini de devenir autonomie pure par action (de réduction) sur le non-moi.

Par là même, dira Fichte, les postulats de la raison pratique (que l'Aenésidème attaquait comme extérieurs au système) se trouvent justifiés, et ce pour la simple raison qu'ils ne sont pas des postulats, c'est-à-dire des conséquences de quelque chose qu'il faudrait supposer : il est ridicule d'en demander une preuve objective puisqu'ils n'existent que dans la subjectivité. L'immortalité de l'âme ou

Dieu ne sont donc rien d'autre que la vie humaine elle-même comme effort pratique, comme tendance à réaliser l'autonomie absolue : Dieu n'est que l'idéal moral du monde.

A la fin de cette recension se pose le problème de savoir comment justifier, à partir du fait (de la Tathandlung) qu'est l'exigence d'autonomie du sujet, à partir de la conscience de la liberté, l'existence d'une autre structure du moi, celle du moi théorique qui s'oppose à un non-moi qui, pour lui, existe absolument : comment justifier cette autre structure du moi comme conscience, comme intelligence, comme sujet connaissant dans une scission sujet/ objet ? C'est précisément ce que tente de faire la déduction indiquée au début.

c) La fin de la philosophie : réconciliation avec la conscience commune

Si nous voulons maintenant mieux comprendre l'intention de Fichte dans ses Principes de la doctrine de la science de 1794 (et il est nécessaire de l'indiquer pour voir comment cela peut rejoindre les préoccupations politiques de Hegel), il faut que nous nous attardions sur deux textes : les Méditations sur la philosophie élémentaire de Reinhold et la Philosophie du droit.

Dans les tableaux que Fichte donne de la structure globale de son système, on voit que l'essentiel est, pour lui, de fonder la philosophie du droit : comment fonder une communauté de sujets libres et soumis à la loi de la raison. Nous laisserons de côté les considérations historiques (on

sait comment Fichte, de tous les auteurs que nous étudions, est sans doute celui qui est resté le plus fidèle à la Révolution française). Pour fonder la philosophie du droit, il faut donc préalablement démontrer ou fonder la création d'un espace de l'intersubjectivité, démontrer que le sujet humain n'existe que par l'intersubjectivité, que par la coexistence des libertés. Il s'agit là d'un problème qui n'est pas traité par la philosophie classique, si ce n'est, rapidement, par Kant. La Critique de la faculté de juger pose une certaine communauté des esprits dans le sentiment esthétique : c'est le moment où le sujet se saisit à la fois comme particulier et comme universel. On a là la définition d'une certaine intersubjectivité immédiate, qui ne passe pas par un concept comme dans la partie théorique. Mais elle reste au niveau du jugement réfléchissant. Fichte se propose donc de fonder la philosophie du droit, ce qui suppose cette démonstration préalable : comment le moi reconnaît-il un autre moi, à la fois comme liberté et comme nature ? Il faut donc d'abord fonder l'objectivité du monde humain et c'est en ce sens qu'on rejoint les problèmes que se pose Hegel à la même époque : avant de se demander comment il peut y avoir une communauté de sujets libres et pourtant unis, il faut expliquer comment les sujets, absolument autonomes, peuvent se rencontrer pour former un monde objectif (c'est ce que Philonenko appelle le réalisme monadologique). Comment l'addition de subjectivités peut-elle constituer une structure objective, l'espace d'intersubjectivité, étant entendu que la nature de même que l'action sur la nature (la technique) ne sont, pour Fichte, que des moyens par lesquels se réalise ce monde humain objectif ?

On comprend mieux, dans cette perspective, le sens de la doctrine de Fichte, on voit mieux en quoi il est vraiment antispinoziste, c'est-à-dire antispéculatif : il faut, en quelque sorte, fonder le point de vue de la conscience commune, et non un point de vue supérieur à la conscience commune. Il faut montrer que le moi fini n'est pas l'absolu, qu'il ne l'atteindra pas par la spéculation, mais qu'il peut simplement l'exiger à l'infini. On reste donc dans la finitude humaine considérée comme indépassable et, en même temps, elle est associée à une exigence de dépassement qui ne peut jamais se réaliser. A cela s'ajoutent une deuxième proposition — ce monde est le seul vrai, il n'y a pas de noumène, pas d'arrière-monde derrière le monde de la science — et une troisième : le rôle de l'homme, c'est de constituer cette communauté humaine régie par le droit ; la seule finalité de l'homme et de la philosophie est la constitution d'un monde humain objectif régi par le droit.

On trouve dans les Nachgelasseme Schriften[at] un passage très significatif : « Toute la vie de la philosophie jusqu'ici a consisté en ce qu'on a refusé de croire l'expérience et qu'on a cherché encore quelque chose derrière elle. Le résultat de la philosophie scientifique est qu'il n'y a rien derrière l'expérience et que ce qui est donné dans l'expérience est notre perception même. Ainsi il n'y a pas de vérité autre que celle de la conscience commune et la philosophie le reconnaît. »

On voit donc la signification du passage de la philosophie à la Wissenschaft, à la science dont parlent les Principes de la doctrine de la science (ce que Hegel reprend dans un sens tout à fait opposé) ; la philosophie cherche quelque

chose derrière l'expérience, elle fait de la spéculation ; la philosophie scientifique, au contraire, considère qu'il n'y a pas lieu de faire de la spéculation, parce qu'il n'y a rien derrière les phénomènes. Il n'y a pas d'autre vérité que celle de la science, ni d'autre but que celui imposé par le devoir : constituer un monde humain régi par la loi du droit. La « Wissenschaft » est donc tout autre chose que la philosophie.

Hegel, au contraire, réintroduira la spéculation dans la « Wissenschaft », faisant donc à Fichte un emprunt abusif. Sans doute affirme-t-il, lui aussi, qu'il n'y a pas d'arrière-monde. Mais, chez Hegel, le monde — la nature — est le déploiement de l'absolu, alors qu'il n'est chez Fichte qu'un moyen pour viser l'absolu. Si, de plus, nous comparons la dialectique hégélienne à celle de Fichte, nous constatons qu'elles se meuvent en sens inverse : la Phénoménologie de l'esprit va partir de la conscience naïve qui se croit finie, dépendante de l'objet, pour l'amener jusqu'à la raison. L'illusion de la conscience naturelle est donc de se croire finie et dépendante du non-moi, alors qu'elle est, en réalité, l'absolu. La dialectique de Fichte part, au contraire, de l'illusion de la conscience de se croire absolue, pure autoposition — c'est le premier principe —, et la dialectique aboutit à mener la conscience à sa réalité, c'est-à-dire à sa finitude qu'elle ne dépassera jamais : elle ne pourra que viser un tel dépassement.

On peut par là comparer deux conceptions de la fin de la philosophie : pour Hegel, il ne reste plus au philosophe, dans le savoir absolu, que l'interprétation. Sachant que tout est rationnel, il n'a plus qu'à reconnaître la rationalité dans

ce qui est, dans ce qui se fait, dans la contingence du contenu. Fichte, au contraire, dit expressément qu'il n'y a plus rien à interpréter. C'est pourquoi la doctrine de la science met fin à la philosophie. Et la seule tâche qui reste est de transformer, de créer une communauté humaine régie par le droit. La métaphysique doit donc se dissoudre, laisser place à la praxis. C'est en ce sens qu'Althusser peut noter une influence de Fichte sur Marx (par exemple dans la onzième thèse sur Feuerbach) : il n'y a rien à interpréter, il n'y a pas d'arrière-monde, les phénomènes sont du domaine de la science et la philosophie n'a rien à y voir (d'où la critique des philosophies romantiques de la nature). La seule fin de la philosophie est de se supprimer comme spéculation et, ainsi que nous l'avons dit, de créer, selon les exigences de la raison pratique, cette communauté humaine.

On trouve donc chez Fichte une dialectique entièrement abstraite et très difficile, pour arriver à cette conclusion qu'il n'y a pas lieu de philosopher. C'est en ce sens que Hegel a pu dire, dans l'Ecrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, qu'un « enfant comprendrait ce qu'il y a dans la doctrine de la science » : cela signifie qu'on aboutit, selon Hegel, à la « platitude et à l'ennui », c'est-à-dire à l'idée qu'il faut abandonner la spéculation pour construire un monde conforme à la philosophie du droit; on aboutit ainsi au point de vue de la conscience commune.

Les conséquences, quant à la théorie de la connaissance, vont être que l'ontologie sera ramenée à une phénoménologie : la seule chose possible sera la

description des actes de l'esprit comme conditions de possibilité d'apparition du phénomène. L'entendement fini — la conscience commune — voit en face de lui un non-moi ; la philosophie ne peut que montrer que cette apparition du non-moi est conditionnée par une série d'actes inconscients du moi, la philosophie ne peut qu'expliquer le surgissement du phénomène par une activité éthique de l'esprit.

Une autre conséquence est que la raison humaine finie est la seule : l'entendement archétypique kantien est éliminé[au]. Les formes de l'intuition, chez Kant, ne sont pas ramenées à la rationalité en général, au moi : les formes de l'intuition, l'espace et le temps, sont trouvées et non déduites de l'essence de la subjectivité (ce qui lui sera reproché). Elles ne sont donc pas ramenées à la subjectivité en général ; d'où l'idée que ce sont de simples facultés humaines de représentation ; d'où l'idée d'un autre type de représentation possible. Mais cette idée de l'entendement archétypique signifie, pour Fichte, le maintien d'un monde métaphysique possible, d'un arrière-monde. Au contraire, la déduction systématique, en dérivant l'espace et le temps de l'essence de la subjectivité, de l'autoposition du moi, montre qu'il n'y a pas, à côté de la représentation humaine, un autre type de représentation possible. La représentation qui découle de l'essence de la subjectivité est la seule, la raison humaine est la seule forme de rationalité et le monde humain est le seul monde réel et même pensable[3].

Il peut donc y avoir, chez Fichte, ce que l'on appellerait aujourd'hui une épistémologie : la philosophie peut réfléchir sur la façon dont les objets ont été constitués par la science

— par les sciences particulières — de manière à voir ensuite par quelles activités intellectuelles les objets ont été constitués ; mais elle ne peut pas se substituer à la science pour dire ce qu'est la nature, ce qu'est le monde · il n'y a pas de philosophie possible de la nature. On ne peut que réfléchir, une fois que les objets ont été posés et constitués, sur la façon dont ils ont été produits, sur l'activité consciente ou inconsciente de l'esprit qui a permis cette position. La seule différence avec certaines épistémologies contemporaines réside donc dans le fait qu'il y a quand même une doctrine de la science et que l'on postule que ces activités, par lesquelles l'esprit pose son objet et le constitue dans la science, forment un système (alors que, dans l'épistémologie contemporaine, cette postulation est supprimée : chaque science pose son objet de façon différente et l'on ne pense pas que tous ces actes thétiques que l'on peut saisir dans la réflexion forment un système).

Résumons-nous. Il n'y a pas de philosophie de la nature, la spéculation est éliminée : la philosophie ne peut pas dire ce qu'est le monde avant que la science ne le constitue effectivement; la spéculation disparaît aussi quant à la possibilité d'un autre point de vue sur le monde avec l'entendement archétypique kantien et le noumène (qui sont considérés non seulement comme non connaissables, mais aussi comme non pensables) : la raison humaine — catégories et intuitions — est la seule forme de raison possible puisqu'elle est déduite des structures mêmes de la subjectivité, de l'idée même d'un sujet connaissant en général — de ce que Kant appellerait un « entendement en général » — et non de l'entendement humain particulier.

d) L'idée du sujet chez Fichte et chez Schelling

L'interprétation de Schelling, dans Du moi comme principe de la philosophie, sera aussi celle de Hegel dans l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling. Schelling va partir du premier moment, du moi absolu, qui sera baptisé intuition intellectuelle. Fichte, lui, part de l'exigence du moi fini de devenir moi absolu. Le point de départ, le principe premier de tout système — le moi se posant lui-même —, apparaît, à la fin de la dialectique, n'être que le résultat, et encore ne s'agit-il pas du résultat atteint, mais du résultat visé. Qu'en est-il, dans ces conditions, de l'intuition intellectuelle chez Fichte ?

Le terme n'est aucunement central en 1794, comme le montre Philonenko : on le trouve une fois dans la recension de l'Aernésidème[av], une fois dans l'avant-propos des Principes de la doctrine de la science de 1794, et dans la lettre à Reinhold du 2 juillet 1795.

On voit très clairement de quoi il s'agit dans la recension de l'Aenésidème : le moi comme inconditionné, le moi absolu, est une idée transcendantale (exactement comme chez Kant avec les paralogismes : le moi qui se pose lui-même est une illusion dialectique, une idée). Cette idée diffère cependant de toutes les autres, dit Fichte, en ce que nous la réalisons par l'intuition intellectuelle, par le « je suis ». Qu'est-ce donc que cette intuition intellectuelle ? C'est l'exigence, pour le moi fini, de devenir moi absolu, c'est la conscience du fait de la raison pratique qui consiste à poser la loi morale dans sa pureté et donc à supprimer l'opposé de la loi morale : ce qui vient de la nature, de la matière, des penchants. L'intuition intellectuelle n'est donc

que la conscience de la loi morale comme exigence de supprimer son opposé, comme exigence pour la forme de supprimer le contenu ou de devenir son propre contenu.

Mais en même temps, on ne peut prendre conscience de cette exigence que lorsqu'elle est liée à son opposé, au non-moi : nous prenons conscience de la loi morale comme exigence de supprimer la nature, de se poser comme moi absolu, mais, en même temps, cette exigence ne peut devenir consciente que par l'opposition à la nature. C'est le propre de la liberté que d'exiger d'être réalisée par la suppression de la non-liberté, mais en même temps de ne pouvoir devenir consciente que par son opposition à la non-liberté, par l'obstacle qu'elle rencontre.

On serait donc tenté de dire que nous n'avons pas conscience de cet acte en tant que tel, qu'il est purement formel. Mais cette affirmation, pour Fichte, ne serait pas valable : nous avons non pas seulement cette exigence, mais aussi la conscience de cette exigence : cet acte passe à la conscience en tant qu'il se réalise. Et il se réalise à la fois en posant son contenu et en le supprimant : la liberté se réalise en posant son opposé, son obstacle, et en réduisant cet obstacle.

L'exigence de cet acte est, ainsi que nous l'avons dit, la suppression de la matière à laquelle il est lié : le sujet moral exige d'être autonomie pure, non limitée par la nature, et, en même temps, la conscience de la liberté exige cette limitation par la nature. C'est donc une sorte de moyen terme entre la conscience empirique, le moi fini percevant le non-moi, et le jugement transcendantal kantien dont

nous n'avons aucune conscience.

Pour mieux comprendre Fichte, peut-être est-il préférable de sortir de la formulation de 1794 qui semble étroitement subjectiviste à cause de ce terme « moi ». Dans celle de 1804, le terme « moi » est remplacé par celui de raison (dont le « moi » n'est qu'une image particulière). On conçoit mieux alors l'ensemble du système : à la racine de tout, il y a la raison pratique qui, pour se réaliser comme liberté, doit s'opposer un non-moi, son contraire. Et, pour devenir conscience d'elle-même (raison théorique), elle doit poser cette scission. L'intuition intellectuelle, chez Fichte, n'est donc rien d'autre que la saisie de l'exigence du moi fini de devenir moi absolu et cette exigence ne peut être saisie consciemment que parce que, au moi fini, s'oppose un non-moi. Si nous pouvions être dans le moi absolu, nous aurions évidemment une intuition intellectuelle en un autre sens : au sens où le moi coïnciderait avec lui-même comme dans le paralogisme kantien (le moi se saisirait lui-même comme étant toute la réalité). Or, précisément, la doctrine de la science conduit au moi absolu, mais n'en part pas : le fondement est résultat, et non origine. (Nous l'avons vu : le fondement de la doctrine de la science, c'est bien cette notion de moi absolu, de moi se posant lui-même ; il faut un premier principe, un premier fondement, et c'est bien le rôle du « moi = moi », du principe qui est à lui-même sa forme et son contenu ; mais, au cours de la démonstration, ce fondement s'avère être un résultat visé à l'infini, et non une origine réelle.)

Le § 5 va d'ailleurs lier la raison théorique et la raison pratique de façon plus étroite : cette exigence de devenir

moi absolu (de comprendre en soi toute la réalité) n'est pas seulement celle de la raison pratique — le moi exigeant d'être totalement libre, non lié à une nature —, c'est aussi celle de la raison théorique qui exige l'achèvement de la science comme totalité systématique, donc l'élimination du contenu empirique.

Schelling va, au contraire, partir du moi absolu comme s'il était effectivement donné dans une conscience actuelle : ce qu'il va nommer intuition intellectuelle, c'est le moi absolu qu'en dépit des interdits kantiens nous saisissons par intuition intellectuelle. Si, contrairement à ce que dit Fichte, nous pouvions être dans le moi absolu, nous coïnciderions avec un lieu antérieur à la scission moi/ non-moi : nous saisirions l'absolu — la raison — comme antérieur à la scission du sujet et de l'objet, de la nature et de l'esprit. En ce sens, Schelling comprendra mal (et Hegel plus du tout) comment Fichte, se donnant au départ l'absolu, introduit ensuite une scission irrémédiable : comment pouvons-nous dire que nous sommes dans le fini à l'infini, comment situer l'homme dans l'éternel fini, alors qu'on a commencé par le faire accéder au moi absolu ? C'est, pour Schelling et pour Hegel, absurde et contradictoire : puisqu'on a commencé, par l'intuition intellectuelle, à saisir l'indifférence, on ne peut pas ensuite enfermer l'homme dans la scission sujet/objet.

Ce contresens apparaît de façon manifeste lorsque Schelling croit commenter Fichte. Fichte, par exemple, dit : « A partir du fini, aucun chemin ne conduit à l'infini, mais il en existe un par contre qui conduit de l'infinité indéterminable, par la faculté de détermination, à la

finitude[aw]. » Et Schelling écrit dans la septième Lettre sur le dogmatisme et le criticisme[ax] : « Certes, la philosophie ne peut pas franchir le pas de l'infini au fini, mais inversement elle peut passer du fini à l'infini. » C'est très exactement le contraire.

Ce passage du fini à l'infini se fait précisément, chez Schelling, par l'intuition intellectuelle comme coïncidence réelle avec l'absolu. On peut donc sortir de la finitude, de la scission moi/non-moi. On peut donc, en quelque sorte, réintroduire non seulement le moi, mais aussi le fini, les objets particuliers de la nature, dans l'absolu. Par l'intuition intellectuelle, on peut non seulement passer du moi fini au moi absolu, mais aussi, comme cela apparaîtra avec les développements ultérieurs — les philosophies de la nature —, montrer comment les phénomènes particuliers — la variété de la nature — se résorbent dans l'absolu.

Réciproquement, on ne peut, pour Schelling, aller de l'infini au fini. C'est un de ses dogmes : de même que Spinoza ne peut déduire une philosophie de la nature, il lui est impossible (du moins à ce stade de sa pensée), à partir de l'unité, de déduire la scission qui donc demeurera comme purement phénoménale (n'existant pas vraiment). De la saisie de l'unité par l'intuition intellectuelle ne peut être déduite la division entre nature et liberté.

Ainsi, nous pouvons montrer l'unité du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nature, résorber le fini dans l'infini, mais le trajet inverse apparaît inexplicable ; la scission est alors conçue comme existant uniquement du point de vue du moi fini et non pas en soi. Le problème, pour Schelling, sera précisément d'expliquer ce point de vue : comment se

fait-il, une fois que nous avons l'absolu par l'intuition intellectuelle et que nous pouvons le penser comme unité de tous les termes, que la conscience finie existe ? Comment la déduire ? Ce sera aussi le problème de Hegel : il le résoudra à Iéna et dans la Phénoménologie de l'esprit.

Pour Fichte, le problème est inverse : on ne peut pas passer du fini à l'infini ; ce trajet est seulement une exigence, mais on ne peut pas y aboutir réellement. Au contraire, on peut très bien passer de l'infini au fini : à partir du premier principe (le moi absolu comme idée transcendantale), nous pouvons parfaitement déduire la nécessité de la scission : c'est, au début des Principes de la doctrine de la science, la nécessité du non-moi et du moi fini et de leur détermination réciproque.

Schelling, pour sa part, engage le criticisme dans une direction de pensée et de vie complètement différente : la fin de la philosophie n'est plus la pratique, n'est plus la philosophie du droit — la constitution d'un État conforme à la raison et à la liberté —, la fin de la philosophie n'est donc plus la réduction à l'infini du non-moi. Elle est l'accès à l'intuition intellectuelle, la νόησις νοήσεως d'Aristote, la contemplation. La fin de la philosophie n'est donc pas la morale, mais le salut, le retour à l'Un, par l'art ou par la religion.

Alors que, pour Fichte, la fin de la philosophie était le droit, c'est, pour Schelling (au moins dans un premier temps), la philosophie de l'art qui va nous donner un moyen d'accès à l'absolu. La morale, au contraire, est, en quelque sorte, une activité du deuxième genre (pour parodier Spinoza) : c'est une expression de la chute dans la finitude

et d'une exigence d'absolu. Dans un texte en vers intitulé les Pensées de Heinz Widerpost ainsi que dans Du moi comme principe de la philosophie[ay], Schelling présente la morale comme une manifestation de la déchéance de la conscience : elle est la preuve que nous avons échoué à accéder à l'absolu et que nous sommes enfermés dans la finitude. Ainsi, c'est seulement pour une conscience déchue que la morale existe : elle n'est qu'une conséquence de la chute. « C'est pour le moi fini seul qu'il existe un devoir » (Du moi comme principe de la philosophie). Au contraire, lorsqu'on accède à la contemplation par l'intuition intellectuelle, on a accès à l'éternité : elle est la forme de l'intuition intellectuelle. Et, à ce niveau, la morale n'existe plus, le devoir est dépassé, car on est au-delà de la scission sujet/objet.

C'est là un point important pour le débat de Hegel à Francfort. On voit, en effet, que le jeune Hegel est plus proche de Fichte, puisque ce qu'il cherche à résoudre est un problème pratique : comment transformer la culture de notre époque de telle façon qu'elle ne soit plus une culture aliénée ? Que doit être la religion d'un peuple libre et comment utiliser le kantisme à cette fin ? Au contraire, à la fin de la période de Francfort, on voit Hegel, avec une solution originale, adopter plutôt les fins de la philosophie de Schelling : la philosophie a pour fin la spéculation, il s'agit de voir la signification des choses du point de vue de l'absolu.

Il convient, à ce stade, d'apporter quelques précisions de vocabulaire.

La « Tathandlung », selon le vocabulaire de Fichte, est

ce qui correspond à l'intuition intellectuelle, c'est la façon dont on saisit cette exigence du moi : c'est un fait qui est une action. Cette conscience de l'exigence absolue de liberté ne s'éprouve pas comme un fait, mais seulement par l'action libre, par la position et la réduction, à la fois, de l'obstacle.

Il ne s'agit pas d'une Tatsache, d'un fait qui soit une chose, comme l'est l'intuition intellectuelle de Schelling, chez qui elle désigne un état dans lequel nous coïncidons avec nous-mêmes et avec l'absolu, et qui correspond donc à quelque chose de stable : même si l'intuition intellectuelle ne l'est pas elle-même, puisqu'on ne peut l'avoir que dans certaines conditions précises, elle est la saisie d'une permanence, tandis que la « Tathandlung » est la conscience d'une activité qui, justement, ne peut être consciente d'elle-même que par la position de l'obstacle et ne peut être elle-même que par la réduction de cet obstacle.

Pour mieux marquer encore la différence sur ce point entre Fichte et Schelling, on peut noter qu'il n'y aura pas, dans l'anthropologie de Fichte, de problème de la chute ou de la déchéance : tout le sens est devant nous (et non derrière), il n'y a pas de recherche des origines, mais un travail dans le monde pour le transformer, pour transformer l'espace d'intersubjectivité. Au contraire, chez Schelling, dès son premier ouvrage, sa thèse sur la Première Origine des notions de bien et de mal chez l'homme, la problématique est immédiatement tournée vers la question de la chute et de l'origine. On voit évidemment comment cela vient de la conception de l'intuition intellectuelle et de

l'impossibilité de penser le passage de l'infini au fini (Ce sera également le problème de Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit, puisqu'il s'agira d'expliquer le point de vue de la conscience finie).

e) La réinterprétation fichtéenne de la dialectique

Revenons à présent aux Principes de la doctrine de la science. Les § 1 à 4 sont, nous l'avons vu, une dialectique transcendantale. A l'inverse de la Critique de la raison pure, les Principes de la doctrine de la science commencent par la dialectique transcendantale : on part de l'illusion transcendantale et c'est sa décomposition qui va être composition de la vérité. C'est la décomposition de la condition de possibilité du paralogisme de la raison pure — l'illusion du moi se posant lui-même comme étant toute la réalité, comme pouvant exister indépendamment de tout, à la façon du cogito cartésien —, la décomposition de l'illusion du « moi = moi » fonctionnant comme premier principe, qui produit la vérité, c'est-à-dire la détermination réciproque du moi et du non-moi.

Il faut, pour bien comprendre les origines de la dialectique, voir que cette dialectique fonde la logique formelle, mais que, en même temps, d'une certaine façon, elle la suppose. Il y a là une ambiguïté qu'il convient d'expliquer.

Il faut ici revenir sur une formule de Kant reprise par Fichte dans ses Méditations sur la philosophie élémentaire de Reinhold. Kant écrivait dans la Critique de la raison pure[az] : « On peut considérer comme un avertissement sûr

et utile que la logique générale considérée comme organon est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique. » Fichte dit pour sa part[ba] : « Vouloir toujours penser selon la logique, c'est une méthode contre laquelle on ne saurait jamais assez mettre en garde. » Quelle est donc l'implication réciproque de la logique formelle et de la dialectique qui est ici visée? C'est évidemment que l'apparence vit de la contradiction et la refuse en même temps, au nom de la logique formelle, du principe de contradiction. Si nous refusons, par exemple, la coexistence du premier et du deuxième principe (la position absolue du moi et la position absolue du non-moi), c'est parce qu'ils sont incompatibles, parce qu'ils heurtent le principe de contradiction de la logique formelle. C'est pour cette raison qu'il faudra les dépasser et trouver un troisième principe (la limitation réciproque du moi et du non-moi). Ainsi la logique formelle se résorbe à chaque instant dans une autre. On peut donc se demander si Fichte obéit à son exigence de ne pas présupposer la logique formelle.

C'est là qu'on peut mieux comprendre l'extraordinaire subtilité de l'ensemble : à mesure qu'un principe est fondé, il fonctionne : le deuxième principe fonde le principe de contradiction et c'est au nom de ce principe-là que le deuxième principe vient de fonder, que l'incompatibilité entre le premier et le deuxième principe apparaît (comme contradictoire). Il est donc bien évident que la logique dialectique suppose la logique formelle : dans le cas contraire, la contradiction n'apparaîtrait pas comme devant être dépassée ; mais, en même temps, le principe de contradiction est fondé, dans la dialectique de Fichte, comme un moment inévitable et non comme un principe

ultime (il est fondé par le deuxième principe).

Ce texte indique donc le passage de la dialectique kantienne (de la destruction de la contradiction) à une dialectique constructive (à la construction de la vérité).

Le deuxième moment du § 4 peut s'appeler schématisme transcendantal, dans un sens, toutefois, qui n'est pas le même que chez Kant (qui cherchait la valeur objective des propositions synthétiques a priori). Sur ce point (sur la façon dont les catégories s'appliquent à la réalité), Fichte renvoie à la Critique de la raison pure, et il s'occupe de fonder la nécessité : 1° D'un donné sensible; 2° De concepts a priori : Kant a montré comment les catégories pouvaient s'appliquer à l'intuition par le schématisme, mais il faut démontrer le pourquoi des catégories et des intuitions, la nécessité de leur existence, dès lors qu'on ne se donne plus un en-soi pour les produire.

Il y a donc, tout d'abord, une déduction du temps et de l'espace. Leur idéalité n'est pas fondée par la considération de leur concept, de leur nature, mais à partir de l'idéalité des objets. Puisque la matière même de la connaissance, chez Fichte, est posée de façon inconsciente par le moi, par la raison, il est évident que les formes de la matière sont elles aussi idéales. Quant à la déduction de la matière même de la connaissance, elle se fait de façon assez proche de la théorie de Maïmon.

Le schématisme kantien devient alors, chez Fichte, la synthèse des déterminations. Ce qui permet d'échapper au scepticisme de Maïmon, c'est que l'activité par laquelle le moi absolu pose la matière de la connaissance et l'activité par laquelle il la synthétise sont déduites l'une et l'autre, de

la même façon, du moi absolu.

Ce qui fondait le scepticisme de Maïmon était le problème de savoir comment il pouvait être prouvé que les deux trajets, celui de la désintégration en points limites, en différentielles, et celui de l'intégration par les synthèses de la perception, par l'imagination et les catégories, étaient parfaitement réciproques. Qu'est-ce qui prouve que le processus d'intégration au sens mathématique est l'inverse du passage aux différentielles ?

Chez Fichte, en revanche, l'identité des processus est garantie car chacune des séries est déduite de la structure même de la construction de l'objet par le moi. Le schématisme devient détermination d'un contenu par une forme, forme et contenu étant homogènes, ce que ni Kant ni Maïmon ne garantissaient : Kant admet qu'il n'y a aucune raison que les catégories, qui sont la structure du sujet, s'appliquent au contenu de l'expérience qui, lui, n'en vient pas. Mais comme l'un et l'autre, chez Fichte, proviennent du moi absolu, le problème ne se pose plus : il y a simplement détermination et non plus schématisme.

L e troisième moment, au § 5, s'appelle déduction transcendantale. Il ne s'agit pas non plus de la déduction transcendantale kantienne, qui est devenue inutile, puisque le problème crucial qui se posait à Kant — comment l'a priori a-t-il une valeur qui s'applique à l'a posteriori? — n'a plus de sens, à partir du moment où il a été montré que l'a posteriori est aussi l'a priori puisque posé, lui aussi, par le moi. Ce que Fichte appelle déduction transcendantale est donc « l'histoire pragmatique de l'esprit humain ».

C'est une nouvelle problématique critique qui est ici

ouverte. Dans la mesure où l'entreprise critique est réflexive, la philosophie, la conscience réfléchie, dit la vérité sur la conscience naïve. On peut ainsi distinguer deux consciences : la conscience naïve, qui ne voit pas l'ensemble du système — elle est finitude opposée au non-moi qui apparaît comme un en-soi ; la conscience philosophique, qui a un autre discours : elle explique que le non-moi n'est pas en soi, mais qu'il est un obstacle que la liberté s'oppose à elle-même pour se réaliser. Nous sommes donc face à deux discours, l'un empiriste, l'autre philosophique, qui se détruisent mutuellement et pourraient se réfuter à l'infini s'il n'y avait pas un passage entre l'un et l'autre.

Mais ce passage a été accompli. La philosophie explique, en effet, pourquoi la conscience naïve se croit opposée à un en-soi : la position de non-moi est inconsciente, c'est le produit de l'imagination transcendantale ; cette limite du moi apparaît comme altérité radicale pour le moi fini. La conscience philosophique explique donc que la conscience finie a raison de le percevoir comme elle le fait.

Il reste toutefois un deuxième trajet à accomplir pour que le discours de la conscience naïve ne soit pas annulé (comme dans le débat du réalisme empiriste et du rationalisme) par le discours de la conscience philosophique : il faut montrer comment la conscience naïve, par son propre déploiement, devient pour soi ce qu'elle est pour nous, comment cette conscience, qui se croit opposée à un en-soi, revient sur ses positions et en vient à celles de la conscience philosophique. Elle part

d'abord de l'interrogation, Quidjuris ? pour parvenir ensuite au non-moi comme limite.

C'est ici la problématique de la phénoménologie de Hegel qui apparaît. Hegel ne veut pas prendre la suite du dogmatisme de Schelling, pour qui seul le philosophe qui a l'intuition intellectuelle a raison tandis que la conscience finie a tort. Il ne s'agit pas seulement d'expliquer l'illusion de la conscience finie, car cette dénonciation ne l'atteint pas ; c'est ce que Hegel explique dans l'introduction de la Phénoménologie de l'esprit. Ce n'est donc que par une autre voie que la conscience naïve peut comprendre le discours philosophique, et la Phénoménologie de l'esprit, à la fin de la période d'Iéna, est, par-delà Schelling, un retour à Fichte : il ne s'agit plus de dire quel est le système vrai, de dénoncer les illusions de la conscience finie, mais de montrer le processus interne à la conscience qui mène, à travers les positions de la philosophie, à la conscience absolue.

C'est précisément ce que Fichte appelle « histoire pragmatique de l'esprit humain » qui est à l'origine de la problématique hégélienne. Mais la position de Fichte est inverse : il faut, certes, que la conscience finie comprenne le système philosophique, mais elle doit aussi comprendre qu'elle a raison de penser comme elle le fait et qu'elle ne sortira pas de sa finitude. Il s'agit seulement pour elle de penser de façon moins naïve.

***

Annonçons, pour finir, quelques-uns des thèmes de la critique que Hegel adresse à Fichte, par exemple dans Foi et Savoir.

Il y a tout d'abord le manque de systématicité. Il s'agit là d'une critique interne, puisque Fichte exprime la certitude d'avoir atteint la systématicité complète, c'est-à-dire la circularité : après avoir épuisé toutes les possibilités, le système revient sur le point de départ. Or, selon Hegel, Fichte serait parti de l'intuition intellectuelle du moi absolu pour arriver au moi idéal : le résultat n'est donc pas le principe premier et la systématicité n'est pas atteinte. (Notons toutefois que, pour Fichte, le résultat, le point d'arrivée, est le point de départ : on part du moi absolu pour s'apercevoir, en arrivant au moi idéal, que le moi absolu n'était pas autre chose que cette exigence.)

Deuxième critique : le mouvement de la dialectique n'est pas un mouvement du contenu. Ce n'est pas le premier principe qui se révèle contenir le deuxième, ni le deuxième qui contient le troisième. La démarche est autre : c'est lorsque je réfléchis sur la façon dont a pu se poser le premier principe que je vois la nécessité du deuxième. On reprochera donc à Fichte d'effectuer un processus de réflexion : le mouvement est assuré par la conscience philosophique. Selon Fichte lui-même, il s'agit de « poser des hypothèses, des faits psychologiques artificiels », et de réfléchir sur leurs conditions. Chez Hegel, au contraire, il y a un mouvement du contenu et non une réflexion de la conscience philosophique sur des thèses[4].

1. Ce texte a eu notamment une grande influence sur Fichte, comme l'a montré Reinhardt Lauth, qui a récemment retrouvé les méditations personnelles de Fichte sur Reinhold; ces Méditations sur la philosophie élémentaire de Reinhold feront les premiers paragraphes de la Wissenschaftslehre.

2. Cf. actuellement, la querelle entre la relativité et la physique quantique qu'on essaie de concilier.

3. Dès qu'on étudie de près l'histoire de la philosophie, on mesure à quel point les visions hâtives peuvent être contestables. Ainsi Sandkuhler, marxiste d'Allemagne de l'Est, considère que Fichte représente l'idéalisme absolu et qu'il est donc lié à la métaphysique et au scepticisme. Il estime en revanche que Schelling, qui pose la réalité d'une nature en soi, est plus proche du matérialisme et, par suite, plus progressiste et moins sceptique. Or, si l'on regarde l'idéalisme fichtéen du point de vue de sa finalité, la philosophie du droit, on voit qu'il a pour but de mettre fin à la spéculation et d'ouvrir la voie pour la praxis comme seule finalité humaine; et il n'est pas sceptique, car il estime que les seules sciences sont les sciences exactes. Au contraire, le réalisme de Schelling, posant une nature en soi derrière la nature donnée par les savants, va ouvrir la voie à toutes les spéculations de la Naturphilosophie.

4. Ici encore, nous penchons pour l'interprétation qu'Alexis Philonenko propose du système fichtéen dans la Liberté humaine dans l'œuvre de Fichte et qui s'oppose à celle de Guéroult dans Genèse et Structure de la « Doctrine de la science ».

IV

LA RENCONTRE AVEC HÖLDERLIN

C'est en 1794-1795 (donc au début de la période de Francfort) que s'instaure la relation entre Hölderlin et l'idéalisme allemand représenté par Hegel, Fichte et Schelling; et c'est de 1794 à 1797 qu'il publie Hyperion dans Thalia, la revue de Schiller.

Quelle a été son influence sur le jeune Hegel pendant la période de Francfort et dans le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand?

Hôlderlin assiste aux cours de Fichte à Iéna, en 1794, et il est le premier, avant Hegel et Schelling, à être informé de l'ensemble de la Doctrine de la science. Durant l'été 1795, il aura trois rencontres avec Schelling qui seront déterminantes pour l'évolution de ce dernier. C'est à ce moment que Hölderlin s'engage dans le processus de construction de l'idéalisme allemand, avant de s'éloigner de cette problématique en 1801[bb].

Sur le point essentiel qu'est le problème du tragique, Hölderlin — nous allons le voir — est très loin de Hegel. Il ne s'agit pas là d'une problématique périphérique et contingente de l'idéalisme allemand, puisque c'est même à partir d'elle que Hegel, à Francfort, élabore finalement le système d'interprétation de l'histoire qu'il recherche depuis

la période de Berne. Le judaïsme et le christianisme sont alors interprétés à partir du tragique grec, lui-même interprété à partir de la problématique naissante de l'idéalisme allemand : celle d'un système absolu fondé sur le déploiement de la subjectivité. Rappelons que cette problématique vient de Schelling qui, dans Du moi comme principe de la philosophie, veut dépasser Kant en parvenant à la systématicité complète, à la fondation d'un système indiquant la possibilité de toutes les sciences : toutes les sciences particulières, y compris la métaphysique spéciale, doivent être déduites de la subjectivité — ainsi appelle-t-il Hochwissenschaft la Doctrine de la science de Fichte. Rappelons également que la position de Kant sur ce point restera toujours critique.

— 1. La place de Hölderlin dans la vie intellectuelle de son temps

Quelle est donc la place de Hölderlin dans la vie intellectuelle de son temps ? Ses interprètes sont, sur la question de son influence, extrêmement partagés.

Wilhelm Böhm[bc] et Ludwig Strauss[bd] insistent sur ce que la philosophie a apporté à Hölderlin, montrant comment des thèses philosophiques se retrouvent dans son œuvre. Mais cette lecture consiste à réduire la pensée de Hölderlin à l'idéalisme allemand, à ne la considérer que par rapport à Hegel ou à Schelling, en estimant que sa vraie spécificité n'apparaîtra que plus tard. Les autres ouvrages classiques (comme Hölderlin und der deutsche Idealismus de Cassirer, ou Hölderlin und die deutsche Philosophie de

Hoffmeister) plaquent sur Hölderlin la problématique des autres philosophes ou — c'est le cas de Cassirer — examinent l'apport de Hölderlin à l'idéalisme allemand : un apport qui serait d'ordre non conceptuel et consisterait en des thèmes, des exigences, des aspirations auxquels Schelling aurait ensuite donné la forme conceptuelle. D'une façon générale, si l'on étudie l'ensemble des interprétations du rapport qui s'établit en 1794-1795 entre Hölderlin et l'idéalisme allemand, on trouve trois types de lecture : Hölderlin serait un moment de l'idéalisme allemand, une variante à côté des autres; Hölderlin et sa poésie seraient influencés par l'idéalisme allemand et en constitueraient un reflet passif ; enfin, Hölderlin apporterait une inspiration qui ne trouverait sa forme conceptuelle que chez Schelling et Hegel.

Ces lectures sont contestables en ce qu'elles ne prennent pas en compte la position propre de Hölderlin et qu'en conséquence le dialogue n'est plus manifeste. De même, avant de connaître les œuvres de jeunesse de Hegel, on l'a interprété comme quelqu'un qui se situait directement dans la lignée de Fichte et de Schelling. Or, c'est bien à partir d'une problématique extérieure au champ philosophique de l'époque que Hegel s'y introduit, et y introduit même sa propre problématique, en transformant son idéal de jeunesse en système. De la même façon, Hölderlin part d'une problématique différente qui, dès le départ, en 1794-1795, n'est pas celle de l'époque. Il n'arrivera pas, en revanche, à la couler dans le moule conceptuel de l'idéalisme allemand; d'où la rupture dont témoigneront les Fragments d'Empédocle. Heidegger dira de cet événement qu'il « va briser le cadre de l'idéalisme spéculatif que Hegel

tente de constituer ». Mais, à l'époque d'Hypérion, Hölderlin entretient un dialogue avec le « cadre » et, pour bien le comprendre, il convient de voir à partir de quelle position il s'établit.

Dès 1794, Hölderlin s'imprègne de la pensée de Fichte (ce qui explique les lectures qui font de lui un moment de l'idéalisme allemand) ; il est même sans doute celui qui le connaît le mieux à cette époque. Mais il y a en même temps chez lui une certaine opposition, dont témoigne sa correspondance, quant à la structure même du système de Fichte.

De là naît un dialogue avec Schelling (qui est alors considéré comme un disciple de Fichte), dialogue qui marque déjà la différence entre Hölderlin et l'idéalisme allemand, mais qui force aussi Schelling à progresser; ainsi, Hôlderlin est extérieur à cette problématique, mais il est aussi un moment de sa genèse, dans la mesure où ses objections contraignent Schelling à dépasser ses propres structures de pensée. C'est Hölderlin qui pousse Schelling à la rupture avec Fichte et à la réintroduction d'une philosophie de la nature dans le système de l'idéalisme allemand : deux voies seront ainsi ouvertes, celle de la philosophie transcendantale de Fichte et celle de Schelling, avec une philosophie de la nature conçue non comme phénomène, mais comme étant au sens plein.

C'est également sous l'influence de Hôlderlin que Schelling effectue le déplacement de l'éthique vers l'esthétique, la fin ultime de la philosophie devenant l'art au lieu du droit. Il aura enfin une influence encore plus lointaine, lors des derniers remaniements de la philosophie

de Schelling, et notamment sur la Philosophie de la mythologie.

Examinons donc la problématique propre de Hôlderlin et ses conséquences. Hölderlin et Schelling découvrent Fichte au moment où sa philosophie se constitue. Schelling est étudiant et se fait envoyer les cours de Fichte, avant que soient publiés les Principes de la doctrine de la science. Il publie de son côté un ouvrage, Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général, avant même la parution du livre de Fichte (Schelling redoute toujours d'être en retard sur le mouvement philosophique). Hôlderlin, quant à lui, est précepteur, en 1793-1794, chez Charlotte von Kalb. On sait, par une lettre à Hegel de janvier 1795, qu'il lit Platon, la Critique de la faculté de juger, Schiller (en particulier Über Anmut und Würde), et les feuillets du cours de Fichte (qui circulent beaucoup dans les salons bourgeois). A la fin de l'année 1794, Hölderlin est à Iéna et il assiste en personne aux cours de Fichte. Il est, comme nous l'avons dit, le premier à saisir l'ensemble de sa pensée et à voir — contrairement à Schelling — que les Principes de la doctrine de la science ne sont pas le système, mais seulement sa base, le système lui-même devant se développer en une partie pratique et une philosophie du droit.

Les rencontres entre Hölderlin et Schelling ont lieu à Stuttgart en 1795. Hölderlin précise alors ses objections à l'égard de la philosophie de Fichte et de celle de Schelling (telle qu'elle est apparue dans Du moi comme principe de la philosophie et dans Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général). C'est de ces objections qu'est

probablement né le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand.

Dans une lettre à Hegel du 26 janvier 1795, Hölderlin, qui a écouté les leçons de Fichte sur la doctrine de la science et sur la destination du savant, exprime un certain nombre d'objections [be] qui montrent que l'interprétation de Cassirer, lui assignant une place infraphilosophique d'inspirateur, est manifestement fausse. Hölderlin dit que Fichte est à la croisée des chemins, entre le criticisme et la philosophie spéculative, dès l'instant où il dépasse Reinhold et le fait de la représentation. Ce dépassement a déjà été accompli par Maïmon, mais l'important est de voir où se situe la limite entre le criticisme et l'idéalisme spéculatif : Kant n'a pas voulu — ou n'a pas osé — la franchir et c'est ce qui explique la difficulté de la déduction transcendantale.

Quelle est cette limite ? C'est celle de la conscience et du fait de la représentation. Faut-il rester dans le cadre de la philosophie classique, où l'on se donne un sujet représentatif comme terme ultime (avec la conscience et ses représentations considérées comme Tatsache) ? Ou bien faut-il fonder la possibilité de la conscience et la représentation elle-même ? Abstraction faite de certaines incursions dans cette direction, lors de la quatrième rédaction de la déduction transcendantale, Kant a reculé devant cette conséquence. Bref, faut-il fonder la conscience sur autre chose que la représentation ? Là est la limite du criticisme car, si on la franchit, on déborde le cadre de la conscience et de la représentation, et l'on passe du fait de la conscience à la « Tathandlung » fichtéenne,

c'est-à-dire à une instance qui permet la conscience et la représentation, mais qui n'est ni l'une ni l'autre, qui est donc inconsciente. C'est ce qui se passe, chez Fichte, avec l'intuition intellectuelle, quelle que soit l'interprétation que l'on en donne : même si cette intuition intellectuelle n'est que l'exigence de la raison pratique, la raison théorique — la conscience — est fondée sur la liberté, qui n'est pas un fait de conscience. C'est là la « Tathandlung », qui est au-dessus de la « Tatsache » du fait de la représentation. On était, avec Reinhold, à l'extrême limite du criticisme; avec son dépassement, on entre dans la philosophie spéculative.

Cette philosophie spéculative (qu'il appelle ici philosophie transcendante), Hôlderlin la refuse, non par fidélité à Kant, mais sur la base d'une critique qui recoupe celle de Jacobi : la réduction de l'étant (de la représentation) à l'être posé à partir d'une position originaire, la « Tathandlung », qui n'est pas un étant, doit conduire au nihilisme, c'est-à-dire à la disparition de l'étant en tant que tel. Il dit dans sa lettre : « Il n'y a donc, par ce moi absolu, aucun objet, car autrement toute réalité ne serait pas en lui. Mais une conscience sans objet n'est pas concevable et si je suis moi-même cet objet, je suis en tant que tel nécessairement limité, ne serait-ce même que dans le temps, je ne suis donc pas absolu. Par conséquent, dans le moi absolu, aucune conscience n'est concevable ; en tant que moi absolu, je n'ai pas de conscience et, dans la mesure où je n'ai pas de conscience, je ne suis rien. Donc le moi absolu est (pour moi) équivalent à rien. »

Ce que Hölderlin montre ici, c'est la contradiction qu'il y a à poser le moi comme absolu, même si cela se fait sous la

forme non d'une intuition possédée mais seulement d'une exigence. Pour qu'il y ait conscience, il faut en effet une scission, or l'absolu ne peut pas avoir de conscience. Ou inversement, du fait qu'on attribue à l'absolu les traits de l'égoïté, on aboutit à dire que la conscience et le statut de l'homme sont illusoires. C'est donc bien au nihilisme — au sens où l'entend Jacobi — que nous avons affaire, puisque le monde et le moi disparaissent au profit d'un terme indéterminé.

Ainsi, dès le départ, Hölderlin critique le principe même de l'idéalisme allemand qui veut, en identifiant l'être de l'étant à la subjectivité, en faire le fondement. Sans doute Fichte évite-t-il la contradiction, puisque le moi absolu est une exigence et qu'on reste, malgré tout, dans la scission sujet/objet — ce qui fait que le moi fini, le sujet humain et l'objet (le monde et les autres) restent face à face et ne s'annulent pas (leur annulation s'accomplit à l'infini, à l'horizon du système, avec l'exigence morale d'être à soi-même toute la réalité, de supprimer le non-moi et, par là même, le moi, la conscience). Mais Hölderlin voit ce qu'est le destin de la Doctrine de la science, même si Fichte évite cette contradiction ; car Schelling, lui, accomplit à cette même époque ce que Hölderlin ne peut accepter, aboutissant ainsi au rien, au nihilisme dont parlait Jacobi.

Dans une lettre à Hegel du 4 février 1795, Schelling, avant de conclure par le célèbre : « Pour moi, je suis devenu spinoziste », dit clairement que la philosophie pratique de Fichte doit aboutir à l'anéantissement de la personnalité. La raison pratique exige la destruction du fini ; ainsi, ce qui était impossible à la raison théorique, la

raison pratique le fait.

« Dans cette dernière, écrit Schelling, nous ne pouvons rien trouver d'autre que notre moi absolu, car seul celui-ci a décrit la sphère infinie. Il n'y a pas pour nous d'autre monde transcendant que celui du moi absolu. Dieu n'est rien que le moi absolu, le moi dans la mesure où il a détruit tout ce qui est théorique et où, par conséquent, dans la philosophie théorique, il est égal à zéro. La personnalité naît de l'unité de la conscience. Or la conscience n'est pas possible sans objet; mais pour Dieu, c'est-à-dire pour le moi absolu, il n'y a pas d'objet car, par là, il cesserait d'être absolu. Par conséquent, il n'y a pas de Dieu personnel et notre plus haute aspiration est la destruction de notre personnalité, le passage dans la sphère absolue de l'être, passage qui n'est pas possible dans l'éternité — d'où seulement rapprochement pratique de l'absolu et par conséquent immortalité. »

On voit donc bien que Schelling est exactement en train de faire ce que Hölderlin voit à l'horizon de la doctrine fichtéenne ; alors que Fichte insiste sur ce qui est effectivement fait dans la pratique, sur la lutte, le conflit du moi et du non-moi, donc sur ce que produit l'exigence de la raison pratique, Schelling, pour sa part, va insister sur ce qui est visé par cette même exigence : la destruction, l'anéantissement du non-moi, l'intégration du contenu à la forme et, par là même, l'anéantissement de la conscience et de la personnalité. A l'horizon de la raison pratique, il y a l'anéantissement mystique du moi et du monde dans l'absolu.

Il y a ainsi deux thèmes que Hôlderlin ne peut accepter :

l'anéantissement de la nature comme présence, comme ϕÚσlς, et celui de l'homme comme réalité spécifique. Nous verrons, à travers les textes, la profondeur de la critique qui s'amorce ici, et qui consiste à dire qu'à partir de la subjectivité on ne peut pas fonder l'horizon de présence nécessaire à tout objet. Par suite, l'objet aussi bien que la réalité humaine seront inévitablement renvoyés dans l'illusion, au profit d'un terme, le moi absolu, qui, pour le moi empirique, est le rien, puisqu'il n'est plus un étant et qu'on ne peut plus penser son être.

Revenons sur la différence qu'on trouve sur ce point entre Fichte et Schelling. Fichte parle d'Übereinstimmung, d'accord du but et de la pratique : c'est l'accord avec soi-même. Mais il n'est possible que si l'on impose à la nature les règles de la raison pratique. Cet accord doit être conquis sans cesse. Il insiste sur le conflit, le rapport du moi au non-moi, donc de la conscience à l'objet. Schelling, quant à lui, insiste sur ce qui est visé par cette raison pratique et qui devient négation du sujet et de l'objet. Cela se manifeste avec ses premières objections à Fichte, dans les Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, où il amorce le tournant qui le conduit à la philosophie de l'identité. Il y affirme sa notion de l'intuition intellectuelle, conçue par un détournement du sens fichtéen ; c'est l'autoposition du moi absolu. Cette intuition va être conscience de l'unité du sujet et de l'objet; ce n'est donc plus la conscience de l'unité du sujet avec lui-même qui se pose, mais celle du sujet, principe unifiant, avec son contraire, le non-moi, l'objet.

On voit ici dans quelles limites l'objection de Hölderlin a porté. Il n'y a plus, à l'horizon, anéantissement de toute

différence dans un moi absolu, mais réconciliation ; nature et liberté gardent chacune son autonomie, tout en étant réunies dans un terme plus haut. C'est la traduction, dans la problématique de l'idéalisme allemand, de l'Einigkeit (l'unité) de Hölderlin ; Schelling essaie ici de montrer comment la différence se maintient au sein de l'unité (alors que dans sa première version de l'intuition intellectuelle, il tendait à l'annulation des différences, donc à celle de tout étant). Il ne faut pas croire pour autant que Schelling en vienne à la position de Hölderlin : les critiques de ce dernier vont plus loin, puisque — nous l'avons dit — il s'attaque à l'idée même qu'on puisse fonder la présence de l'étant sur la subjectivité. La réponse de Schelling à l'objection de Hölderlin a, au contraire, pour but de montrer que, même dans le cadre de l'idéalisme allemand et du moi absolu, on peut, malgré tout, penser la différence. Hölderlin précisera dans d'autres textes sa critique de l'idéalisme allemand, mais on perçoit déjà la façon dont les choses vont se passer; il y aura une série d'objections de fond auxquelles Schelling et Hegel répondront, à chaque fois, par des remaniements de forme à l'intérieur de l'idéalisme allemand.

— 2. Commentaire de « Être et Jugement »

Ce texte[bf] est constitué de trois fragments consacrés, le premier au jugement, le deuxième aux catégories de modalité (le réel et le possible), et le troisième à l'être. Comme il s'agit de fragments et que, par suite, ils n'ont pas d'ordre véritable, nous pourrons commencer par le

troisième pour revenir ensuite au premier (le deuxième ne nous intéressant pas directement).

« L'être, dit Hôlderlin, exprime la liaison. »

Il faut traduire ici Verbindung par « liaison », et non par « union », car il ne s'agit pas d'une réunion mais d'un lien, d'une mise en relation du sujet et de l'objet. Ainsi la liaison du sujet et de l'objet est-elle identifiée ici à celle du sujet et du prédicat : « L'être est jugement », lit-on dans le premier paragraphe, Hölderlin identifie en effet l'être au verbe être, à la copule du jugement : A est B. Et ce qui fait que l'on passe d'une relation sujet-prédicat (celle du jugement) à la relation sujet-objet, c'est le fait que Höderlin pense ici dans le cadre fichtéen, où ces deux relations sont identiques : dans le premier principe — moi = moi, je suis je —, le sujet et le prédicat correspondent au moi sujet et au moi objet. Ainsi, dans la conscience de soi, le moi se pose comme son propre objet et la relation sujet-prédicat du « je suis je » s'identifie à la relation moi sujet-moi objet.

Höderlin semble donc s'exprimer dans un cadre fichtéen. L'alinéa suivant affirme que l'être est la liaison indivisible du sujet et de l'objet et que cette liaison est saisie par l'intuition intellectuelle. On pourrait croire qu'on a affaire ici à un exposé de Fichte : il y a identité entre la position et l'être-posé, le moi sujet (le moi absolu qui est un acte, une exigence) se pose comme objet et là est son être. Fichte écrit dans les Principes de la doctrine de la science[bg] : « Le moi selon la première signification et le moi selon la seconde signification doivent être absolument identiques. » Le moi absolu, saisi comme un acte, comme une exigence de se penser soi-même absolument, et le moi objet perçu

dans la conscience, le moi fini, doivent être absolument identiques. Fichte ajoute : « On peut donc renverser la proposition précédente et dire : le moi se pose lui-même simplement parce qu'il est, il se pose par son pur être et est par son pur être-posé. » Setzen et Gesetztsein sont en fait identiques. D'où la suite : « Cela [...] nous conduit à une définition précise du moi comme sujet absolu. Ce dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme existant est le moi comme sujet absolu. » Il y a identité entre le moi sujet (le Setzen, l'autoposition) et le moi objet (le Gesetztsein, l'être-posé, le moi fini). Le moi est immédiatement l'acte de poser et ce qui est posé, et c'est en cette identité que consiste son être même. Cela signifie, pour Fichte, que le moi absolu se pose comme exigence de la raison pratique et qu'il produit par là même le moi fini, car cette exigence a besoin de la scission moi/non-moi; il est à la fois l'un et l'autre, il est exigence pratique et conscience finie, position et résultat de la position. C'est cette unité qui doit être saisie par l'intuition intellectuelle : dans le moi fini, dans la conscience, je saisis le moi absolu, l'exigence de la raison pratique. Cette unité reste indivisible, puisque son être même consiste dans cette identité entre la position, le « Setzen » (qui est un acte, une « Tathandlung »), et ce qui est posé.

On pourrait donc penser que Höderlin ici reprend Fichte : dans la métaphysique de la subjectivité, l'être est bien l'être du moi, et l'être du moi est l'identité entre la position et le posé ; l'identité du sujet et du prédicat est donc l'identité du sujet et de l'objet, du moi sujet et du moi objet, de la position et du posé.

Mais nous allons voir que Hölderlin, en fait, veut montrer autre chose, à savoir que cette liaison doit être différente et antérieure aux deux termes. Il veut montrer que l'être doit être une liaison absolument simple et originaire du sujet et du prédicat, qui permette le rapport entre eux. Ce sera donc une relation à la fois unifiante et séparante, une liaison qui permet la mise en relation de deux termes.

La métaphysique de la subjectivité se borne à essayer de déduire l'être du sujet : c'est en se produisant lui-même que le sujet produit son objet et la copule, c'est-à-dire l'identité du sujet et de l'objet. Elle essaie donc de déduire la séparation (et par suite la manifestation, car il n'y a pas de manifestation sans séparation) à partir du premier terme : la notion de sujet. Nous avons vu comment, chez Fichte, le sujet, en tant que position, pose un être-posé et pose l'identité des deux. C'est donc à partir du terme 1 que les termes 3 puis 2 sont posés dans le je [bb] suis [bc] je[bd].

Ce que Höderlin dénonce dans ce texte, c'est donc l'ontologie de l'idéalisme absolu, qui consiste à déduire l'être de l'étant du terme 1. Il faut, au contraire, partir du terme 2 pour rendre possibles 1 et 3. Le fondement ultime ne peut donc pas être le sujet, mais une liaison séparante qui permette à un sujet et à un objet de se poser.

La démonstration se trouve à l'alinéa suivant : si l'on adopte la position de Fichte, qui dit que l'être du sujet consiste dans l'identité des termes 1 et 3, du sujet et du prédicat (ou du sujet et de l'objet), on se trouve dans une contradiction : on ne peut, en effet, aboutir à la simplicité de l'être. D'où la conclusion de Höderlin : « Mais cet être, il ne faut pas le confondre avec l'identité. » L'identité

fichtéenne du sujet et du prédicat ne peut pas être l'être, dans la mesure où, pour produire l'unité, l'identité moi = moi, on a besoin de la différence entre les deux termes, donc du deuxième principe que Hölderlin mentionne ici quand il dit : « Au contraire, le moi n'est possible que grâce à la séparation du je et du moi » (du moi sujet et du moi objet). Pour qu'il y ait subjectivité, réflexivité et conscience, il faut qu'il y ait séparation entre deux termes. Cette identité n'est donc possible qu'avec la différence : je ne pourrais pas dire « moi » sans conscience du moi, et la conscience de soi n'est possible que par opposition du moi sujet au moi objet. Cette identité ne peut être pensée que par une différence préalable : il faut donc un principe de différenciation.

Rappelons que le deuxième principe, chez Fichte, est inconditionné dans sa forme et conditionné dans sa matière. Il est inconditionné dans sa forme, puisqu'il faut, pour que le moi se pose, une autre position (un autre « Setzen »), dans la mesure où la différence ne peut être déduite de l'identité. Mais cette position est conditionnée dans sa matière, puisque, pour devenir opposition, elle doit se référer au premier principe, qu'elle est donc conditionnée par lui (faute de quoi ce serait une position tout hétérogène, sans rapport avec la première) et qu'elle suppose l'identité de la conscience. Fichte écrit, à la page 25 des Principes de la doctrine de la science : « La possibilité de l'opposer [Entgegensetzung] elle-même suppose l'identité de la conscience. » Le passage du posé à l'opposé n'est donc possible que par l'identité du moi. « Par cette action absolue, et seulement par elle, l'opposé, en tant qu'opposé (comme pur contraire en général), est posé.

Tout contraire, en tant que tel, est en vertu d'une action du moi et n'a pas d'autre fondement. L'être-opposé en général est absolument posé par le moi. »

On voit donc la difficulté : il y a, d'une part, indépendance des deux principes — la différence ne peut pas être déduite de l'identité —, mais la différence ne peut être perçue que par le moi, que par l'identité de la conscience qui seule permet de percevoir l'autre comme autre, comme opposé, et elle est ainsi conditionnée dans sa matière. Il y a donc, chez Fichte, un principe dont le caractère instable sera critiqué par Hölderlin et Hegel : la différence est extérieure à l'identité — elle est inconditionnée dans sa forme, elle est une autre position —, mais elle est aussi intérieure à l'identité, puisqu'elle ne peut être perçue comme différence que par l'identité de la conscience. Pour que le moi aperçoive la différence comme le contraire de l'identité, il faut qu'il le pense par rapport à l'identité. Il y a donc un jeu entre identité et différence qui fait que, d'une part, l'identité a besoin de la différence (on ne peut penser l'identité moi = moi que par la différence des deux termes) et que, d'autre part, la différence a besoin de l'identité (cette position, pour apparaître comme opposition, a besoin de la référence au même). Les deux termes se coappartiennent tout en étant extérieurs l'un à l'autre : nous avons affaire à deux principes inconditionnés.

C'est précisément ce que Hegel critiquera. Mais c'est aussi ce qui apparaît déjà contestable à Hôlderlin, car cela veut dire que cette métaphysique de la subjectivité se donne deux principes (l'identité et la différence) qui sont

dans une relation mystérieuse de coappartenance et de séparation, sans que l'on ait réfléchi sur la possibilité de mettre en rapport identité et différence. Or l'être, pour Hölderlin, est justement ce qui rend possible cette coappartenance, cette mise en rapport, et si l'on commence par la subjectivité, on se donne déjà ce rapport. D'où la question que pose Hölderlin : dans quelle mesure le moi sujet et le moi objet sont-ils le même, puisqu'ils sont différents ? « Je peux, je dois, dit-il, poser la question ainsi ; car sous un autre rapport il [le moi] s'oppose à lui-même. » Pour répondre à cette question, il faudrait comprendre comment l'identité peut entrer en rapport avec la différence (chose qui, chez Fichte, reste mystérieuse), il faudrait penser cette différence qui est à la fois intérieure et extérieure à l'identité. « L'identité n'est pas l'union de l'objet et du sujet qui se produirait purement et simplement [schlechthin]. » Le signe d'égalité, dans l'énoncé : moi = moi, n'est pas l'union véritable, puisque cette identité suppose la différence; ce n'est pas la Verbindung schlechthin, l'union prise absolument : elle suppose la différenciation. « Par conséquent l'identité n'est pas égale à l'être absolu », précisément parce que l'être absolu est ce qui rend raison à la fois de l'identité et de la différence. C'est cette « Verbindung » qui est liaison des deux termes et qui rend raison à la fois de leur unité et de leur séparation.

Récapitulons. Toute métaphysique de la subjectivité qui essaie de tirer l'être de la notion de sujet (c'est-à-dire d'autoposition, d'acte) ne peut, en fait, en tirer que l'identité. Or, celle-ci présuppose un rapport identité-différence qui est justement à fonder et que Fichte ne fonde

pas dans la mesure où il se donne un deuxième principe qui est à la fois conditionné et inconditionné : on ne voit pas comment l'identité et la différence peuvent entrer en rapport, se coappartenir, tout en étant opposées. Dire que le deuxième principe est inconditionné dans sa forme et conditionné dans sa matière, dire que la différence doit être opposée à l'identité et, en même temps, qu'elle ne peut être pensée que par l'identité de la conscience, c'est présenter un simple état de fait, non une fondation, ce n'est pas réfléchir sur le mystère qu'il y a derrière ce fait : comment l'identité et la différence peuvent-elles ainsi s'entrelacer ?

Ce à quoi il faut donc réfléchir, pour fonder à la fois l'identité et la différence et, par suite, les propositions de Fichte, de même que le sujet (comme rapport du moi sujet et du moi objet), c'est à cette relation de l'identité et de la différence qui est justement ce que Hölderlin appelle l'être. Et la saisie de la relation originelle entre les deux termes est précisément ce que Hölderlin appelle intuition intellectuelle (en un sens totalement différent, par conséquent, de celui de Fichte). L'être doit donc être une scission rassemblante, il doit permettre le jeu de l'identité et de la différence, mais cette « Verbindung » doit, en même temps, être absolument simple.

Tout cela est précisé dans le premier fragment. L'être est jugement, dit Hölderlin, au sens étymologique d'Urteilung (de partage originel). Le rapport entre identité et différence est ainsi inversé : c'est une scission, une division originelle qui permet la « Verbindung ». Hölderlin écrit : « Le concept de division contient déjà le concept de relation réciproque [...]. " Je suis je " est le meilleur exemple de ce

concept de division originelle en tant que division originelle théorique, car dans la division originelle pratique, il s'oppose au non-moi, non à lui-même. »

Par « division originelle théorique », il faut entendre la scission de la conscience même : le rapport moi sujet-moi objet, tandis que la division originelle pratique est le rapport moi-non-moi. Les deux reviennent, d'une certaine façon, au même chez Fichte, mais il convient de les distinguer. C'est ainsi une opposition du même que nous trouvons dans la division originelle théorique et c'est, dans Hypérion, ce que Hölderlin trouvera dans la parole d'Héraclite : « l'un se différenciant de lui-même ».

Nous sommes ici face à une position inverse de celle de l'idéalisme absolu, qui part du sujet comme point ultime en fonction duquel il essaie de reconstruire l'être de l'étant, la manifestation, le fait que quelque chose se présente devant le sujet (le moi objet ou le non-moi). Pour Hôlderlin, en effet, la manifestation — le fait qu'il se présente quelque chose — doit être comprise de plus haut que ne le fait l'idéalisme absolu, puisque cet idéalisme absolu suppose, par la position même du sujet, un jeu de l'identité et de la différence et qu'il ne fonde pas la possibilité de ce jeu : il constate simplement qu'identité et différence doivent se coappartenir et, en même temps, s'exclure. Et ce point le plus originaire que Hölderlin cherche, c'est justement ce partage rassemblant que l'on peut retrouver dans la parole d'Héraclite.

Résumons-nous. L'être de l'étant ne peut être ni objet (déjà là), car cela supposerait la différence de deux termes, ni sujet, relation réflexive à soi-même, opposition. Il ne

peut donc être ni position ni opposition, mais il doit être quelque chose qui rende possibles ces deux relations. Toute l'entreprise de l'idéalisme absolu, notamment avec Hegel, va être, au contraire, de reconstituer la différence — le fait que quelque chose se manifeste, se présente au sujet — à partir de la subjectivité : c'est à partir de la scission que le sujet produit à l'intérieur de lui-même que naît la distance qui permet une manifestation. On passe ainsi de la subjectivité à la réflexivité et de la réflexivité à une manifestation. Ce sont donc, dès le départ, les bases ontologiques de l'idéalisme absolu que Hölderlin attaque, c'est le projet même visant à penser l'être comme position, comme « Setzen » (dont seront ensuite, chez Fichte et chez Hegel, déduits les autres termes), qui est critiqué. Il s'agit, au contraire, de partir du terme 2 (qui, à la différence du terme 1, n'est pas une position), qui est un partage, une scission rassemblante : l'être n'est pas sujet, « Setzen », autoposition, il est jugement, Urteil, division originelle qui rassemble.

Hölderlin a très justement mis le doigt sur la difficulté de la philosophie de Fichte (que Hegel verra, lui aussi) : le jeu de l'identité et de la différence — nous l'avons dit — n'est pas fondé. Nous sommes renvoyés de l'une à l'autre, nous ne pouvons penser le moi = moi, l'identité, que parce qu'il inclut une différence entre les deux termes. Et cette différence est inconditionnée, mais, en même temps, elle ne peut être pensée qu'à partir de l'identité. Il y a coappartenance, renvoi d'un terme à l'autre sans que la possibilité de ce jeu soit fondée.

Quelle a été l'influence de cette critique sur Hegel et

Schelling ? Le texte de Hölderlin a été écrit après la lecture de celui de Schelling sur le moi, où était poussée à l'extrême la tentative fichtéenne pour définir l'être de l'étant à partir du pur « Setzen », à partir du terme 1, dans une démarche caractéristique de la métaphysique de la subjectivité : la déduction de l'être de l'étant, de la manifestation à partir d'un premier terme qui est autoposition. Les conversations que Hölderlin a avec Schelling auront une influence sur lui : Schelling s'aperçoit — et Hegel avec lui — qu'on ne peut pas juxtaposer identité et différence en un premier principe exprimant l'identité et un deuxième la différence, parce qu'il faudra ensuite établir leur coappartenance et donc poser qu'elles ont un espace commun (que Hölderlin cherche chez Héraclite dans cette unité qui est à la fois scission et rassemblement).

Mais Schelling et Hegel vont réagir à l'objection en essayant de trouver des solutions dans le cadre de l'idéalisme absolu. C'est ce qu'on voit par exemple dans l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling. Fichte, dit Hegel, juxtapose identité et différence sans qu'on voie très bien comment elles peuvent se coappartenir, et le grand mérite de Schelling est d'avoir posé un troisième terme, l'identité absolue, qui est l'identité de l'identité et de la différence et qui constitue la véritable fondation (ce à quoi Hegel restera toujours fidèle).

Ce faisant, Hegel est toutefois moins attentif aux objections de Hölderlin que ne l'est Schelling. Car Hölderlin ne dit pas simplement qu'il faut trouver l'espace commun au jeu de l'identité et de la différence, il dit aussi que cet

espace commun ne peut pas être trouvé dans la subjectivité. Or, ce que tente Hegel consiste simplement à ajouter un terme supérieur, le sujet absolu comme identité de l'identité et de la différence, de lui-même et de son contraire, fondant le rapport entre identité et différence. Mais cela ne fait, pour Hölderlin, que déplacer le problème, puisque précisément, par la notion de sujet, on ne peut pas rendre compte de ce rapport, dans la mesure où elle suppose déjà, en train de fonctionner, le jeu de l'identité et de la différence. La solution hégélienne est donc purement formelle et ne résout fondamentalement rien.

Schelling, en revanche, tient plus précisément compte de ce que dit Hôlderlin : il n'appelle plus le terme supérieur sujet absolu, mais indifférence (de l'identité et de la différence). Le troisième terme n'est ni sujet ni objet (notons toutefois que cela ne vaut que pour la première philosophie de Schelling, car il a considérablement évolué dans la conception de cette indifférence). Schelling voit donc que la notion de sujet suppose une ontologie antérieure et qu'elle ne peut pas être fondement. Par suite, soucieux de répondre à l'objection de Hölderlin dans le cadre de l'idéalisme allemand, Schelling pose un troisième terme où le jeu de l'identité et de la différence peut se manifester, mais qui n'est pas le sujet absolu.

Il demeure pourtant dans la métaphysique de la subjectivité, puisque la notion de sujet a deux sens (unifiés depuis Leibniz) : c'est le substrat, le sujet du jugement, l'υποκείμενον grec ; mais c'est aussi l'égoïté qui, chez

Aristote, est, bien entendu, totalement distincte de l'ὑποκείμενον. C'est dans la Monadologie que se fait l'identification : Leibniz y montre que le substrat ne peut être pensé que comme égoïté. Et ce mouvement de la métaphysique vers l'identification des deux termes s'accomplit chez Hegel, qui est en ce sens le penseur le plus moderne (et, selon Heidegger, le plus oublieux) : le sujet absolu est à la fois substrat et égoïté.

Schelling, tout en restant dans la métaphysique de la subjectivité, commence donc à prendre quelque distance : le substrat est l'indifférence et l'égoïté a besoin d'un fondement qui n'est pas l'égoïté (cette évolution vient d'une lecture plus attentive de Platon et d'Aristote). Il reste que le premier terme, l'indifférence, est sujet au sens de substrat, bien que ce ne soit ni l'égoïté ni la non-égoïté, mais quelque chose qui va rendre possible l'égoïté. Nous sommes toujours dans la métaphysique de la subjectivité, puisque l'on part d'un substrat qui se pose lui-même, mais les deux sens du mot sujet ont commencé à se scinder à nouveau, en substrat et égoïté, cette dernière n'intervenant que dans un second moment.

Mais Schelling reste encore en deçà de Hölderlin, qui considère que ce qui ne peut pas être pris comme fondement, c'est non seulement le sujet comme égoïté (qui suppose une ontologie plus fondamentale), mais aussi le sujet comme substrat, car ce qui vaut pour l'égoïté vaut pour tout sujet du jugement. Ce que vise Hölderlin est donc un ébranlement total de la métaphysique de la subjectivité, pour laquelle expliquer philosophiquement revient toujours à ramener une chose à son fondement, à son substrat.

Hölderlin vise ici le plus fondamental que tout fondement — tentative que le Schelling de la maturité reprendra.

Schelling — nous l'avons dit — a évolué. Il y a dans un premier moment, dans l'Essence de la liberté humaine, scission entre le sujet comme substrat, comme Grund, et le sujet comme égoïté, comme Existenz : « Grund » et « Existenz » ne peuvent être unifiés. Or ni l'un ni l'autre n'est l'être; l'être est la tension entre les deux, entre le « Grund » et l' « Existenz » (nous nous rapprochons donc ici de la position de Hölderlin). Plus tard, dans les conférences de Munich, on peut encore percevoir l'influence de Hölderlin dans la façon dont il conteste le système hégélien, en montrant qu'à partir du sujet absolu, du concept, on peut effectivement déduire l'ensemble d'un système rationnel exhaustif, à ceci près que ce système laisse échapper l'être même, le fait qu'il y ait quelque chose : on aboutit alors à une philosophie purement négative. C'est donc bien Hölderlin que nous retrouvons, avec l'idée que toute ontologie doit élucider un problème antérieur à la position de la subjectivité. Ce problème, Hôlderlin va en chercher la solution chez Héraclite. Quant à Schelling, il cherchera à le résoudre d'abord par l'indifférence, puis par la tension entre le « Grund » et l' « Existenz », et finalement, avec sa dernière philosophie, dans l'ec-stase de la raison.

- 3. Commentaire de « Hypérion »

Pour comprendre la position et, finalement, l'échec de Hôlderlin dans Hypérion, il faut au préalable examiner le

statut hôlderlinien de la philosophie.

On en trouve une définition dans une lettre de Hypérion à Bellarmin[bh]. L'essence de la philosophie va se révéler dans une généalogie idéale produite non par la philosophie elle-même, mais par la poésie : la philosophie ne peut pas s'auto-interpréter. Il y a, selon cette généalogie, trois enfants de la nature : l'art, la religion et la philosophie. La nature dont il est ici question n'est ni celle de Kant, ni celle de Schelling, ni celle de Fichte (le non-moi) : la nature est définie comme beauté et comme divinité, et la beauté elle-même est, selon la parole d'Héraclite, ce qui se différencie à l'intérieur de soi-même, l'unité qui produit une différence ou le partage qui unifie. La nature n'est donc pas l'opposé du moi, elle est au contraire le terme qui rassemble les différences. Mais cette unité ne perçoit pas son autodifférenciation, elle est inconsciente : « Au début régnait la beauté éternelle, à soi-même inconnue. L'homme et ses dieux ne faisaient qu'un. »

1 ° L'art sera le moment de la scission. « Pour prendre conscience de soi, dit Hölderlin, la nature s'oppose sa propre beauté. Ainsi l'homme se donne-t-il des dieux. » C'est donc le moment de la différenciation où l'un se différencie à l'extrême à l'intérieur de lui-même et pose deux termes : un sujet contemplant et un objet contemplé.

2° La religion est l'extériorisation du côté de l'objet, l'amour de la beauté extériorisée sous la forme des dieux.

3° Quant à la philosophie, elle est la conscience de

> ce processus, elle est le moment de la réconciliation, c'est-à-dire de la perception de cette unité et de cette scission ; elle est ainsi le dépassement de cette scission (on mesure ici l'énorme influence que Hölderlin a eue sur Hegel). La philosophie consiste donc uniquement à comprendre la parole d'Héraclite ν δαφρΟν αυτ. Avant que celle-ci ne fût dite, il n'y avait pas de philosophie. « La beauté était advenue parmi les hommes, elle se manifestait dans la vie comme dans l'esprit, elle était l'entente infinie. » La philosophie est la conscience de l'infini, c'est-à-dire de l'unité des opposés, la conscience du processus de la différenciation dans l'unité et de l'unité se différenciant.

Ces trois enfants de la nature ne sont donc que la nature elle-même dans son développement. Et la philosophie n'est pas un discours sur l'absolu, sur l'être, mais cette parole même en est la manifestation : la philosophie en tant que discours fait partie de la nature, c'est un moment du processus de l'absolu : la nature se pose, se différencie et se réconcilie. Le discours philosophique n'est que cette réconciliation et, par suite, la nature elle-même parvenue à la conscience de soi.

Nous sommes donc là devant un schéma quasi hégélien. Ce qui le sera moins, c'est la suite : cette philosophie dont il est question est la philosophie grecque, qui est perdue, tandis que la philosophie moderne ne parviendra pas à

penser cette éternité qui se différencie. La philosophie de l'Occident commence par la conscience, par la scission, elle réclame son autonomie au lieu de n'être que le dernier enfant de la nature. Hypérion dit à son sujet : « La philosophie ne se réduit pas à la reconnaissance bornée de ce qui est. » Elle ne se réduit pas non plus « à l'exigence d'un progrès sans fin dans la synthèse ou l'analyse... » On perçoit ici, notamment avec le deuxième membre de phrase, la critique de Kant et de Fichte. Et il écrit par ailleurs : « L'unité de l'âme, l'être, au seul sens du mot, est perdu pour nous[bi]. » Ainsi les choses se sont inversées dans la philosophie moderne, puisqu'on doit y vivre la scission avant l'unité, être un esprit raisonnable avant d'être un homme, un adulte intelligent sans avoir été un enfant : on commence par la médiation en espérant, à travers elle, retourner à l'immédiat. L'essence de la modernité — et c'est celle du peuple allemand — est d'être déchirée. On lit, page 138 : « Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès de vous ; j'ai parfaitement appris à me distinguer de ce qui m'entoure, et me voilà isolé de la beauté du monde, exilé du jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil de midi. »

Face à cette philosophie qui ne se perçoit pas comme un enfant de la nature (qui ne voit pas qu'elle est l'un des termes de la scission et qui se conçoit comme ce à partir de quoi le tout doit être rejoint), deux solutions visant à pallier la rupture avec l'unitotalité seront évoquées de façon symbolique : il va se produire un conflit bipolaire dans lequel Hypérion se trouvera pris. Hölderlin écrit : « Souvent les choses se passent comme si le monde était tout et nous rien. Mais souvent aussi, comme si nous étions tout et le monde rien. » On retrouve clairement ici les deux pôles du

conflit : il s'agit de retrouver la nature, l'unité originaire, par l'abandon de ce qui a été constitué comme subjectivité (allusion claire au modèle spinoziste) ; ou bien il s'agira, au contraire, de reconstituer le tout à partir de l'un des termes, à partir du moi, comme si nous étions tout et le reste rien (donc selon le modèle fichtéen). Cette oscillation va se traduire dans le récit par les deux amours d'Hypérion.

Il y a d'abord l'amour de Diotima, qui est la nature. Hölderlin écrit : « Je te vis dans ta plénitude, dans ton calme divin, paix de la beauté, paix divine. » Il dit aussi d'elle que ses trésors ne sont pas refusés ou cachés, mais qu'elle se tient malgré tout dans la réserve (on reconnaîtra là une allusion à Héraclite qui dit que « la nature aime se cacher »). Dans son amour pour Diotima, Hypérion tente donc de n'être rien pour retrouver cette totalité qui se dérobe. Pourquoi y a-t-il finalement échec de cet amour ? C'est le problème qui est au centre du roman. Pour le comprendre, suivons la structure du récit : Hypérion laisse Diotima lorsqu'il reçoit une lettre d'Alabanda l'appelant à se battre pour la liberté de la Grèce.

Alabanda représente l'autre pôle. Il commence par reprocher à Hypérion sa paresse — grief fichtéen par excellence —, il lui fait regretter de s'être laissé endormir par la douceur de Diotima et il l'entraîne dans une aventure éthique et positive : il s'agit de fonder une nouvelle totalité, l'État libre, la nouvelle Grèce, et de fonder la théocratie du beau. Le climat est donc tout différent : l'atmosphère est héroïque, prométhéenne. Hölderlin écrit, page 152 : « Le splendide étranger s'avançait, pareil à un jeune titan », il parle de « cet immédiat désir d'être tout ce qui compte dans

les profondeurs de votre âme comme le titan sous les flammes », ou encore, à propos de cette aventure : « Les fils du soleil se nourrissent de leurs actes, de victoires, et tirent leur courage d'eux-mêmes. » Il s'agit donc ici d'un arrachement à la nature et d'un effort pour reconstruire une totalité à partir de la seule volonté.

Mais cette aventure se solde par un échec, d'ailleurs prévu par Diotima : « Violents qui courez si vite aux extrêmes, songez à la Némésis [...]. Tu conquerras et tu oublieras pour qui tu as conquis ; tu obtiendras par la force un État libre, et tu te demanderas en vue de quoi tu l'as édifié. Hélas ! l'existence merveilleuse qui devait s'épanouir sera consumée et détruite, et jusqu'en toi-même, la sauvagerie des combats te meurtrira et tu t'écrieras enfin : " Où avez-vous fui, idéaux de ma jeunesse ? " »On songe à la formule célèbre : « A qui souffre l'extrême, l'extrême convient. » Hypérion, quant à lui, dira : « Je suis allé jusqu'à l'extrême limite. Je me suis conduit avec ingratitude envers la terre maternelle. J'ai gaspillé mon sang et tous les dons de son amour comme on jette un pourboire à un valet. » Il amorce donc un retour vers Diotima, s'apercevant qu'on ne peut constituer une totalité à partir de la seule autonomie de la volonté : cela ne conduit qu'à la violence, à la scission. Mais au moment où il revient vers Diotima, celle-ci se laisse mourir et disparaît.

Quelle signification devons-nous donc donner à ce texte quant à ce qui nous intéresse : le rapport à la philosophie, à l'idéalisme allemand ? Il s'agit, en fait, d'un conflit entre deux idéaux (et non entre l'idéal et le réel) : entre Alabanda, qui représente l'idéal de l'esprit en tant que

volonté, l'idéal éthique, la poursuite d'un but à l'infini, et Diotima, représentant l'idéal de la nature et non la nature elle-même. C'est ce que l'on voit dans la préface de l'ébauche d'Hypérion : la nature elle-même est perdue comme unité originaire par la modernité. Diotima, finalement, ne peut pas être possédée et sa fuite dans la mort le manifeste une seconde fois — bien qu'on trouve des formules sibyllines sur lesquelles il faudra s'interroger : malgré la mort de Diotima, Hypérion continue à entendre sa voix, et il dit : « Nous ne sommes pas séparés. » Elle est donc en quelque sorte présente, mais dans un retrait qui interdit sa possession.

A ce conflit entre l'idéal éthique et l'idéal d'un retour à l'unitotalité perdue, deux solutions seront proposées. La première (ce qui ne paraît pas être la bonne) apparaît page 187 : Diotima a perçu la valeur de son contraire, donc le fait que la volonté a relayé la nature; ce qu'elle entrevoit, c'est la possibilité de s'égaler à Alabanda, de devenir ce qui lui manque (de telle sorte qu'Alabanda lui-même sera sensible au charme de Diotima). Ce qui est donc entrevu ici, c'est la possibilité pour la nature de devenir son contraire, le moi, la possibilité pour cette unité indifférenciée de se poser dans un des pôles, de triompher en posant son contraire, la scission, et en le dépassant :

« La beauté chassée de la vie trouve refuge dans les hauteurs de l'esprit. L'idéal s'apprête à relayer la nature et, si l'arbre à sa base est flétri, il lui a poussé une couronne nouvelle qui verdoie au soleil comme le fit le tronc jeune ; l'idéal a relayé la nature. C'est à cet idéal, à cette divinité rajeunie que se reconnaît le petit nombre ; ceux-ci ne font

qu'un parce qu'ils ont l'Un en eux. C'est avec eux que commence le deuxième âge du monde... Je voudrais, Bellarmin, que tu voies Diotima se lever d'un bond, tendre les deux mains vers moi et s'écrier : " Je l'ai comprise, ami, j'en ai compris toute la portée ! " »

Cette solution sera celle de Hegel : l'absolu posant son contraire pour renaître esprit. C'est ici la nature — l'uni-totalité — qui accepte de devenir le pôle inverse, de s'égaler au moi, d'être relayée par l'idéal, pour l'emporter, pour le dépasser dans un deuxième moment. Ce sera, disions-nous, la solution de Hegel, mais nous voyons bien que le roman de Hôlderlin ne va pas dans cette direction, puisque Diotima meurt.

La véritable solution ne peut, en fait, être trouvée que dans la préface de l'ébauche : elle va consister, avec l'échec de tout retour à l'unité, dans son remplacement par l'idéal d'un tel retour. Nous ne pouvons pas saisir l'unité — la nature, la beauté —, nous pouvons simplement nous en rapprocher par une approximation infinie. Hôlderlin écrit : « Notre savoir ni notre action n'aboutiront en aucune période de l'existence en ce point où toute contradiction s'abolit, où tout est un. La ligne définie ne se confond avec la ligne indéfinie qu'en une infinie approximation[bj]. »

Cette activité d'approximation infinie est la poésie : la beauté ne se laisse pas posséder en elle-même, elle ne se laisse approcher que par une activité infinie, l'activité esthétique, la poésie.

On pourrait croire qu'il n'y a là qu'un simple déplacement du schéma fichtéen de l'éthique vers l'esthétique : l'absolu, chez Fichte, est d'ordre éthique et il n'existe que sous la

forme d'une approximation indéfinie. Ici l'absolu est la beauté — autrement dit, il n'est pas seulement l'éthique, l'esprit, mais l'unité de la nature et de l'esprit ; mais, comme chez Fichte, il est aussi saisi par une activité infinie (qui est poétique et non plus éthique — où s'exprime l'influence de Schiller).

Cependant l'écart avec Fichte est beaucoup plus grand. En fait, les références sont platoniciennes. Ainsi Hölderlin écrit-il : « Nous n'aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être au seul sens du terme, nous n'aspirerions nullement à nous unir avec la nature, nous ne penserions ni n'agirions, il n'y aurait absolument rien (pour nous), nous ne serions absolument rien nous-mêmes (pour nous), si cette union infinie, si cet Être au seul sens du mot n'existait pas. Il existe — comme Beauté. Un nouveau royaume nous attend où la beauté sera reine... Saint Platon, pardonne-nous, nous avons gravement péché contre toi[bk]. »

II ne s'agit donc pas simplement de déplacer l'absolu éthique fichtéen vers l'esthétique. En effet, alors que chez Fichte l'absolu n'est rien d'autre que l'activité éthique (Dieu est l'idéal moral du monde et n'existe que comme idéal, comme activité infinie de la liberté, et non comme un terme qui serait déjà là et que la liberté viserait), ici, au contraire, l'activité poétique — qui est, elle aussi, une approximation infinie — n'est possible que si la beauté qu'elle vise existe déjà : c'est l'Être (d'où la référence à l'idée platonicienne qui suscite l'ascension vers elle). Nous sommes donc, à la fin du roman, devant deux termes : la beauté perdue, lointaine, et la poésie comme approximation infinie de la beauté, comme tentative pour résoudre la contradiction

entre les deux idéaux.

Nous pouvons, à partir de là, tenter de penser le rapport à la philosophie, tel qu'il apparaît dans Hypérion (notons qu'il ne sera plus le même par la suite dans la Mort d'Empédocle).

La poésie n'a pas dit son dernier mot, elle reste une solution : l'activité poétique est la seule façon pour nous de viser la beauté perdue. La philosophie, au contraire, l'a dit : elle s'est épuisée dans le conflit précédent (idée qu'on retrouvera dans le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand). Il n'y a donc pas de philosophie d'Hypérion, au sens où la philosophie serait le lieu devant lequel il faudrait convoquer la pensée de Hölderlin (comme le voudrait Cassirer). C'est au contraire la philosophie moderne qui est convoquée devant le trajet de Hölderlin et qui n'est qu'un moment de son trajet.

On peut malgré tout se demander s'il n'y a pas dans le roman une réintroduction de la philosophie qui lui donnerait un caractère de compromis bancal. Nous avons vu, en effet, que la différence entre Hölderlin et Fichte résidait, entre autres, dans le fait que pour Hölderlin l'approximation infinie ne serait pas possible sans la manifestation de l'être comme beauté. Or, dans le cadre de cette approximation infinie (la beauté, ainsi que nous l'avons dit, n'étant saisissable que comme idéal, c'est-à-dire sous forme d'une activité poétique), on va rencontrer une aporie qui n'apparaît pas dans le moralisme fichtéen. Chez Fichte, le moi — ou la liberté infinie — se réalise en supprimant toute détermination finie, en supprimant la nature, et la notion de destin n'a donc pas de place. Elle

apparaît, au contraire, chez Hölderlin (il y a un chant du destin d'Hypérion mis en musique par Brahms) et elle constituera un des thèmes de la réflexion de Hegel à Francfort. Il y a en effet un destin, dans la mesure où le retrait de la beauté n'a pas dépendu de notre volonté et où la seule façon que nous ayons de la viser, la poésie, n'est pas une activité éthique dépendant de la seule volonté.

Mais c'est surtout au niveau de la notion de poésie que se situe l'aporie qui explique les discussions que nous allons trouver par la suite sur la poésie et la mythologie. Alors que l'activité éthique se pose par suppression du fini, l'activité poétique, à l'inverse, a besoin d'une forme finie, le poème : elle a besoin d'être figurée par l'imagination. Il faut donc que cet idéal soit esthétique, c'est-à-dire qu'il puisse être représenté. Il faut qu'il y ait fixation dans la forme qu'est le poème. Cependant, pour qu'il y ait approximation à l'infini, pour que l'activité esthétique ne soit pas une simple production de formes poétiques, mais bien la saisie de la beauté comme idéal d'approximation à l'infini, il est aussi nécessaire que cette forme soit dépassée. Il faut donc à la fois une forme et le dépassement de cette forme. Or les deux termes, dans Hypérion, n'appartiennent pas au même discours : le dépassement de la forme finie se fait par emprunt au discours philosophique. Il y a donc, d'une part, un roman poétique qui peut se lire comme tel. Mais le fait qu'à travers cette forme doive, d'autre part, se signifier l'approximation infinie de la beauté est exprimé par des symboles empruntés à la philosophie (le progrès infini de Fichte, la nature comme conciliation des opposés, la notion d'idéal, etc.). Ainsi, même si nous n'avons pas affaire à un texte philosophique, à un moment de l'idéalisme allemand,

même si ce texte ne se situe pas par rapport à tel ou tel problème philosophique (puisque la philosophie doit être dépassée par la poésie), il reste qu'à l'intérieur de cette activité esthétique, la métaphysique se réintroduit à titre de référence nécessaire pour passer de la forme représentable à son dépassement (l'activité poétique devant être l'une et l'autre). Et cette activité suppose donc deux langages — et se maintient par eux : un langage proprement poétique et un langage étranger, philosophique, pour dépasser la forme finie du poème et penser l'approximation à l'infini de l'idéal de beauté.

En définitive, c'est donc la position de l'activité poétique comme approximation infinie d'un idéal disparu qui introduit cette sorte d'aporie dans l'activité poétique elle-même. C'est précisément parce qu'elle a été pensée comme approximation à l'infini que cette activité poétique, par laquelle Hölderlin entend dépasser la philosophie — aussi bien celle de Fichte que celle de Spinoza —, va se trouver devant cette aporie de la forme et du dépassement de la forme, du langage poétique et du langage philosophique.

Hölderlin ne se dégagera véritablement de cette aporie, dans la Mort d'Empédocle et surtout dans les Réflexions sur Œdipe et Antigone, qu'en pensant autrement l'activité esthétique, comme endurance face au retrait du divin et non plus comme approximation infinie de la beauté en soi.

V

« LE PLUS ANCIEN PROGRAMME SYSTÉMATIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND »

Il faut dire tout d'abord quelques mots de l'histoire de ce curieux document[1]. Il avait été acheté, au cours d'une vente aux enchères, par la bibliothèque de l'université de Berlin. Et c'est là qu'il fut découvert, en 1917, par Rosenzweig, grand interprète de Hegel (qui, notons-le, est aussi un auteur important dont l'ouvrage majeur, l'Étoile de la rédemption, a été traduit aux éditions du Seuil). C'est Rosenzweig qui donna son titre au texte et il en attribua le contenu, comme nous le verrons plus tard, à Schelling, bien qu'il eût été écrit de la main de Hegel. Grâce à une analyse graphologique comparative, et en tenant compte de l'évolution de l'écriture de Hegel à travers les manuscrits que nous possédons, on a pu dater ce texte avec certitude de l'année 1796, année intéressante à beaucoup d'égards.

C'est l'année où Fichte, déjà très célèbre depuis 1794, publie les Fondements du droit naturel. Kant, bien évidemment, est encore la grande figure de la philosophie, même si Fichte en est l'astre montant; Kant vient de publier (en 1795) le Projet de paix perpétuelle et il va donner, en 1797, sa Doctrine du droit. C'est donc le moment où le criticisme exploite les potentialités qui sont les siennes pour

fonder une philosophie juridico-politique. C'est l'époque où prolifèrent les théories du droit chez les disciples de Kant. Schelling lui-même, qui s'est rallié à Fichte dès 1794[bl], subit cette orientation alors élective du criticisme vers les questions juridico-politiques, en écrivant — sans l'achever — la Nouvelle Déduction du droit naturel[bm]. Hôlderlin, pour sa part, est en train d'écrire Hypérion, dont il a publié des fragments dans Thalia, la revue de Schiller; les autres parties de l'ouvrage sont déjà avancées et elles paraîtront successivement jusqu'en 1797. Si donc, du côté des kantiens, la dimension juridico-politique de la philosophie apparaît alors devoir jouer un rôle essentiel, voire central (c'est le cas chez Fichte en 1796), la démarche de Hôlderlin offre évidemment une tout autre saisie des possibles de la philosophie, où c'est l'esthétique qui semble appelée à jouer un rôle primordial (et c'est sans doute pourquoi Schiller publie Hölderlin).

Il reste que Hölderlin a écouté, comme Schelling, les cours de Fichte à Iéna en 1794 et — nous l'avons vu — qu'il a été le premier à être informé de l'ensemble de la Doctrine de la science. On se souvient que Hölderlin a eu, durant l'été 1795, trois rencontres avec Schelling qui, s'il faut en croire la correspondance de ce dernier, ont été décisives pour son évolution. Si l'on ajoute que l'influence de Hölderlin sur Hegel, à ce moment qui correspond à la période de Berne (1793-1796) et à celle de Francfort (1797-1800), est fort évidente (rappelons qu'ils avaient été condisciples, avec Schelling, à Tübingen et que Hegel avait même été d'abord comme le disciple de Hôlderlin), il est clair qu'à l'époque Hölderlin est partie prenante dans la constitution de l'idéalisme allemand, qu'il joue un rôle

important dans l'élaboration de la problématique d'où il va naître, même si par la suite il s'en éloignera.

Il y a donc, en 1797, comme un carrefour de sollicitations philosophiques qui s'exercent sur Schelling et Hegel, venant tantôt du criticisme de Kant et de Fichte (Hegel, rappelons-le encore, a été fichtéen à Berne), tantôt de leur condisciple de Tübingen, Hôlderlin, et il semble que le Plus Ancien Programme doive être interprété comme la résultante de ces sollicitations multiples. Le fait que Hegel ait écrit ce texte de sa main semble indiquer qu'en 1796 il pouvait faire d'un tel « programme » le sien ou, pour le moins (si, comme le pensent certains interprètes, il l'a seulement recopié), il pouvait y trouver un certain intérêt. Quel qu'ait pu être le mode de production de ce curieux document — nous verrons quelles sont les hypothèses —, il faut en tout cas le prendre comme un témoignage de l'état de la problématique philosophique à un moment où beaucoup de possibles sont encore représentés, où les clivages et les antagonismes ne se sont pas encore vraiment mis en place (Hegel, après avoir connu une période fichtéenne, subit l'influence de Schelling et de Hölderlin, Schelling hésite entre Fichte et Hölderlin), et où un virage va être pris d'où résultera brusquement une redistribution des cartes philosophiques et une affirmation des identités ; dès 1797, Fichte et Schelling vont entrer en conflit sur l'interprétation de la Doctrine de la science de 1794 ; en 1800, la rupture sera consommée. On sait aussi comment Hegel situera, dans la même année 1800, sa position par rapport à Fichte et Schelling (dans l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling), avant de rompre définitivement avec Schelling[bn]. C'est, de même, vers 1800

que se situe le tournant qui éloignera Hölderlin de la problématique de l'idéalisme allemand[bo].

Ce texte est donc un témoignage sur un point nodal de l'histoire de la philosophie. Le fait qu'il soit écrit de la main de Hegel — que celui-ci en constitue l'auteur, qu'on le lui ait dicté ou qu'il l'ait recopié — suffit à garantir que ce texte a appartenu au processus d'où est né l'idéalisme allemand et notamment le système hégélien. Cela justifie de l'analyser comme tel, afin de mettre en place la problématique qui est au cœur de ce processus, au cœur de cette genèse. Nous avons vu comment se situait la tentative hölderlinienne par rapport à cette problématique (et pourquoi elle aboutissait à une prise de distance). Nous verrons ensuite comment situer l'option schellingienne (et pourquoi elle se met en place à travers une polémique radicale avec Fichte), comment repérer l'émergence de l'option proprement hégélienne (et pourquoi elle supposait non seulement la condamnation du fichtéisme, mais aussi le refus ou la subsomption de ce que tentaient Hölderlin et Schelling.

Il devrait en ressortir que, contrairement aux représentations linéaires de l'idéalisme allemand développées aussi bien par Kroner que par Heidegger (et d'abord par Hegel lui-même), l'histoire de l'idéalisme allemand n'est pas un développement continu et homogène dont les phases ne seraient que des moments se retrouvant, intégrés, dans le système final ; ce système, au contraire, supposait des choix, des options parmi divers possibles, donc l'exclusion de certains de ces possibles.

La difficulté qu'il y a à étudier ce texte consiste en ceci

qu'avant même d'aborder le problème d'interprétation, notamment quant à son auteur et quant à son statut (s'agit-il d'un programme, d'un bilan ?), on se heurte déjà tout simplement à des difficultés de lecture littérale, tenant principalement au caractère très elliptique de l'écriture. On est donc obligé de procéder de la façon suivante : il faut, dans un premier temps, recenser les thèmes abordés, de façon quasi empirique, de la manière la moins interprétative possible, pour bien s'entendre sur ce qui est à interpréter. Puis il faut, à partir de là, voir comment se pose le problème de l'attribution de ce texte à un auteur (on trouve quatre thèses en présence), en insistant notamment sur l'interprétation essentielle, celle de Pôggeler, qui attribue le texte à Hegel[bp]. Enfin, ayant vu le problème que posent les diverses attributions, il convient de reprendre le texte comme une unité autonome de signification, c'est-à-dire sans chercher à l'interpréter par sa mise en relation externe avec ce que nous savons de la pensée de Hegel, de Schelling ou de Hölderlin à cette époque ; il s'agit donc de l'interpréter de façon interne comme un document sur l'état de la problématique philosophique en ce point charnière où, comme nous le disions en commençant, va naître l'idéalisme allemand.

— 1. Les grands thèmes du « Programme »

Essayons tout d'abord de nous accorder sur une description du contenu des sept paragraphes (en laissant encore de côté, par méthode, les débats interprétatifs).

L e premier paragraphe traite essentiellement de la

métaphysique (le deuxième traitera de la physique et de la politique, les troisième et quatrième de l'esthétique, les cinquième, sixième et septième de la religion et de la mythologie). On y trouve deux thèmes essentiels : le premier est qu'il faut ramener la métaphysique à l'éthique et, pour cela, dépasser Kant en identifiant les idées — toutes les idées — et les postulats de la raison pratique, ce qui, comme nous le verrons, peut être interprété fort diversement; le deuxième grand thème est que le premier principe est la subjectivité, donc la position du moi, qui va servir de fondement. On amorce enfin le passage à la physique qu'abordera vraiment le paragraphe suivant.

L e deuxième paragraphe présente, lui aussi, deux thèmes essentiels. C'est d'abord le refus de la physique purement mécaniste au profit d'une physique qui prenne pour question principielle celle que pose la fin du premier paragraphe : que doit être le monde pour un être moral ? C'est certes très sibyllin et cela peut, en tout cas, se comprendre de deux manières, se concevoir en deux sens : au sens de la Critique de la faculté de juger : il s'agit de savoir quelle doit être la liaison de la nature et de la moralité, s'il ne faut pas supposer une téléologie de la nature pour que la moralité puisse se déployer ; ou, tout au contraire, au sens d'une philosophie de la nature : ne peut-on pas, pour renouveler la physique, déduire du sujet connaissant et de sa liberté les lois de la nature ? Dans le premier cas, il s'agit encore d'un projet très kantien ; dans le second, cela ouvre des horizons où viendra s'inscrire la tentative de Schelling d'une physique a priori, par opposition à la physique empirique, qui est évoquée ici comme cette physique « qui avance si lentement et à si

grand-peine d'expérience en expérience ».

D'emblée, le caractère énigmatique du texte pose donc le problème de son statut : est-il écrit sur la lancée de la Critique de la faculté de juger, ou anticipe-t-il sur l'idée d'une philosophie de la nature qui, récusée par Fichte au nom de l'esprit même du criticisme, sera consubstantielle à l'idéalisme allemand ? Ou bien encore une interprétation de la Critique de la faculté de juger est-elle ici à l'œuvre qui ouvre la voie à l'idée d'une philosophie de la nature ? Nous laisserons évidemment pour l'instant la question largement ouverte.

Il faut par ailleurs souligner, en relation avec ce premier thème d'une nouvelle physique, l'indication que, dans le cadre de cette physique, les données de l'expérience doivent être rassemblées par des idées. Que doit-on entendre ici par « idées » ? Le texte dit : « Seul ce qui est objet de liberté s'appelle idée. » Ainsi les données de l'expérience doivent être rassemblées en des totalités — les idées — et ces principes d'unité que sont les idées doivent être « objets de liberté ». Il y a, là encore, quelque chose d'obscur et cela, sans doute, parce que nous avons affaire en réalité, dans ces premières lignes, à deux sens du mot « idée » : il y a, d'une part, l'idée comme objet de liberté, c'est-à-dire comme objet pratique, comme objet posé par la liberté, et, d'autre part, dans le premier paragraphe (où il est question de ramener les postulats à des idées), l'idée en un sens, si l'on peut dire, beaucoup plus hégélien, c'est-à-dire au sens où, en supprimant la positivité des postulats, on fait surgir l'idée comme unité de l'idéal et du réel. Là encore, on voit qu'il est pour l'instant difficile de trancher et

qu'il est sans doute plus important et plus prudent, au moins dans un premier temps, de faire jouer dans le texte toutes les virtualités qu'il recèle.

Ce deuxième paragraphe fait apparaître un deuxième grand thème : après la métaphysique et la physique, le texte en vient à l'œuvre humaine (Menschenwerk) — à ce qu'on aurait volontiers tendance à appeler, en termes hégéliens, l'esprit objectif — où l'auteur distingue quatre niveaux.

Il y a d'abord l'État, dont il est dit qu'il n'est pas une idée, qu'il n'est pas une totalité véritable, mais une machine (ce qui, à l'époque, est évidemment un thème hölderlinien[bq]. Cela explique que la transition soit possible, via l'État, de la physique à l'esprit objectif.

De même, au deuxième niveau, la relation entre les États, évoquée à travers la référence à l'idée de paix perpétuelle, n'est pas non plus une idée par elle-même, mais seulement dans la mesure où l'on peut la référer à un postulat de la raison. Ainsi, si l'on récapitule ce qui est dit à ces deux premiers niveaux, le thème est que l'État lui-même doit être subordonné à une idée supérieure; il doit être dépassé et disparaître, ce qu'on peut entendre en deux sens : 1° Au sens littéral : il faut supprimer l'État; 2° En un sens plus philosophique : il faut le dépasser vers une totalité supérieure. De quoi peut-il s'agir ? Là encore nous restons dans l'incertitude : ce peut être, de façon kantienne, vers la moralité, ou, dans un esprit voisin, de façon fichtéenne, vers l'accomplissement de l'intersubjectivité dans la communauté éthique; ou, tout simplement, le dépassement peut s'effectuer vers le niveau qui vient tout aussitôt dans le

texte.

Ce troisième niveau, c'est l'histoire, qui, telle qu'elle est évoquée ici, semble être au-dessus du politique, dessiner un niveau supérieur à celui, « misérable », des institutions et précéder un quatrième niveau.

C'est celui de l'éthique proprement dite en tant que moeurs et non en tant que métaphysique, le paragraphe s'achevant à cet égard par une profession de foi — si l'on peut dire — anticléricale, à travers la tentation de mettre fin à l'idée d'un dieu transcendant.

Il faut signaler ici un contresens dans la traduction de la Bibliothèque de la Pléiade, où on lit le mot « mécréance ». On trouve pour ce terme, dans le manuscrit, deux mots allemands : le premier, qui est Aberglauben (superstition), est raturé et remplacé par un mot très rare, Afterglauben, qui signifie « pseudo-croyance ». Dans un cas comme dans l'autre, cela ne veut aucunement dire mécréance : la pseudo-croyance est ce qui contribue à mettre en place la « prêtrise qui feint d'user de la raison ». En fait, cela participe sans doute de la critique que Hegel et Schelling faisaient de la théologie de Tübingen, de ces théologiens utilisant le kantisme — donc la raison — pour rétablir quelque chose qui n'est pas du tout de l'horizon du kantisme : les divers dogmes dont Hegel et Schelling pensent qu'ils font partie de la positivité de la religion et non pas du tout de sa rationalité. II s'agit de cette tentative d'utiliser l'acquis de l'Aufklärung et du kantisme pour rétablir une pseudo-foi. Pourquoi donc l'expression pseudo-croyance ? Il faut se reporter ici aux analyses de Hegel à Berne, à la Positivité de la religion chrétienne : ce n'est pas

une vraie foi dans la mesure où, même si elle a la forme de la croyance, son contenu n'est pas véritablement cru comme un objet de croyance, puisqu'il est établi à l'aide des postulats kantiens, donc au terme d'une démarche philosophique.

Après ce deuxième paragraphe qui va de la physique à l'éthique, le troisième paragraphe aborde la sphère esthétique, la beauté apparaissant comme l'idée qui résume tout, c'est-à-dire comme l'unité du théorique et du pratique : « La vérité et la bonté, dit le texte, ne s'allient que dans la beauté. » Cela pose du reste un problème, parce que cela semble contredire le premier paragraphe, où l'on pouvait lire que la métaphysique se réduisait à l'éthique et que le moi était le fondement de tout, alors qu'ici l'art et la beauté sont au-dessus de la métaphysique elle-même — au-dessus non seulement du théorique, mais aussi du pratique : y a-t-il là une nouvelle progression ? Une fois encore, la description du texte ne permet guère de trancher. Du point de vue des analogies, on est évidemment tenté, en vertu du statut accordé à l'esthétique, d'évoquer encore Hypérion et, en tout cas, la notion de beauté utilisée ici fait logiquement référence à Platon et non à Kant : la beauté, en effet, n'est pas fondée ici sur le Gefühl, comme chez Kant, mais c'est l'idée au sens platonicien, comme réalité intelligible, avec ceci de spécifique qu'elle contient le théorique et le pratique (c'est cette distance avec Kant qui se manifeste dans l'indication que le sens esthétique est un « acte suprême de la raison » et non — répétons-le — « Gefühl », comme chez Kant), ce qui à nouveau évoque Hölderlin. Ainsi — et cela constitue une autre différence avec le premier paragraphe —, l'idée de beauté n'est plus

une idée-postulat, une idée qui s'identifie à une simple exigence de la raison, mais c'est une réalité intelligible, qui semble exister avant cette exigence ou indépendamment d'elle[2].

On trouve un autre point délicat, dans la fin de ce troisième paragraphe : l'affirmation que, sans le sens esthétique, on ne peut comprendre l'histoire. Pourquoi ? Le texte ne le dit pas, mais cela peut, semble-t-il, assez bien s'éclairer par référence à la thématique kantienne de l'histoire comme chargée de réaliser, elle aussi, à travers son progrès, l'unité du théorique et du pratique, de la nature et de l'esprit (la liberté). De là, sans doute, l'idée ébauchée dans le cinquième paragraphe : la poésie est l'institutrice de l'humanité (c'est évidemment un thème qui vient de Schiller), avec la conviction que la poésie, l'art seront les vrais moteurs du progrès, plutôt que la connaissance du passé, la philosophie ou les autres sciences, précisément parce que le progrès est la réalisation de l'unité de la nature et de l'esprit et que c'est l'esthétique qui accomplit électivement la réalisation de cette unité.

En tout cas, on trouve, dans les deuxième, troisième et quatrième paragraphes, un mouvement qui consiste à parcourir une hiérarchie des idées, de l'idée d'État à l'idée de beauté, avec manifestement une insistance délibérée sur le fait que c'est avec l'idée de beauté, donc avec l'esthétique, qu'on atteint pleinement l'idée d'humanité, si l'on veut l'essence de l'œuvre humaine : au deuxième paragraphe, le texte indiquait, en effet, qu' « en tête vient l'idée d'humanité », puis on est passé à l'examen de niveaux subalternes de l'esprit — la politique, l'éthique et même la

religion, en tout cas une certaine religion — et, en les dépassant (y compris l'éthique qui, donc, à la différence du point de départ kantien du premier paragraphe, ne suffit plus), on aboutit à dire, au quatrième paragraphe, que l'idée ultime, l'idée de beauté, est, par l'intermédiaire de la poésie, l'institutrice de l'humanité, en tant qu'elle va englober en elle tous les arts, la philosophie et l'histoire.

Faisons donc à présent le point avant d'aborder les deux derniers paragraphes. Le mouvement du texte consiste en un dépassement de la réduction kantienne de la métaphysique à l'éthique vers une promotion de l'esthétique comme rassemblant en elle toutes les œuvres humaines et assurant l'unité du théorique et du pratique. On peut dire évidemment, dans une certaine mesure, que ces quatre paragraphes exploitent, contre un certain kantisme évoqué au premier paragraphe, une autre virtualité du kantisme offerte par l'installation de l'esthétique, dans la Critique de la faculté de juger, comme le centre du système. Ainsi, le texte exploite et radicalise, sur la lancée de Schiller (et comme le fera Hölderlin, publié pour cette raison par Schiller), le modèle esthétique présent chez Kant d'unité de la nature et de la liberté. Le texte joue donc le kantisme de Schiller[3] contre celui de Fichte — contre une autre lecture possible, dans l'orbite même du criticisme, de l'unité du théorique et du pratique, c'est-à-dire une autre conception d u système de la philosophie, puisque c'est évidemment cela l'enjeu — : Fichte, tout à l'inverse, dévalorise la médiation esthétique au profit de la médiation juridico-politique[4].

Ainsi, le texte participe à l'évidence, d'une part, de la

prise en compte du projet du système qui, sur la lancée de la Critique de la faculté de juger, va engendrer l'idéalisme allemand (au-delà même de la façon dont Kant avait conçu le système de la philosophie) ; d'autre part, d'une option esthétique, dans le cadre d'un tel projet, contre l'option juridico-politique que choisit définitivement Fichte en cette même année 1796. Premier acquis de ce déchiffrage, mais acquis simplement négatif, car la question de savoir ce que va être la médiation esthétique reste, au point où nous en sommes, très indéterminée : on pourrait, en droit, encore être dans un espace kantien, celui de la Critique de la faculté de juger (il y aurait donc, semble-t-il, un retour de Fichte à Kant) ; mais c'est, en fait, douteux, ou en tout cas ambigu, puisque l'idée de beauté n'est pas seulement présentée ici comme un acte de la raison — ce qui tendrait à inscrire la médiation, comme chez Kant, dans le registre d'une simple exigence de l'esprit humain : elle apparaît aussi, dans une perspective platonicienne, comme une réalité intelligible, existant par soi, et que l'esprit connaît — auquel cas la médiation s'inscrit in re et le système devient lui-même, si l'on peut dire, réel et non plus seulement exigé. Sans doute tout se joue-t-il là, dans l'effort pour préciser le statut de la médiation esthétique. C'est la raison pour laquelle il est particulièrement important de voir à l'émergence de quels thèmes conduisent, à cet égard, les trois derniers paragraphes.

Les cinquième, sixième et septième paragraphes ébauchent un retour à la religion ou à la mythologie, une nouvelle religion qui n'est plus celle du deuxième paragraphe, celle que la prêtrise ratiocinante essayait de tirer de l'éthique : cette fois, c'est la poésie qui conduit à la

religion. Quel rapport y a-t-il donc entre la poésie et la religion ? Il est dit qu'il faut une nouvelle mythologie qui soit une représentation esthétique des idées (il est ainsi question au septième paragraphe des « idées qui ne se présentent pas sous forme esthétique, c'est-à-dire mythologique »).

Ce qui est nouveau, dans ce texte, ce n'est pas qu'il faille, comme le dit la première phrase du cinquième paragraphe, une représentation sensible du divin pour le peuple — il s'agit d'une idée courante au XVIII^{e} siècle —, mais qu'il faille une mythologie pour le philosophe lui-même (cela apparaît dans la deuxième phrase du cinquième paragraphe). D'autre part, cette mythologie a pour but non pas d'être une saisie du divin mais, comme le dit la fin du texte, de reconstituer l'unité culturelle brisée entre les gens éclairés et le peuple, bref, de reconstituer une véritable totalité politique, irréductible à la machine politique brièvement évoquée au deuxième paragraphe : la nouvelle religion aura donc un but politique. Enfin, un troisième thème apparaît dans les dernières lignes : cette nouvelle mythologie, cette nouvelle religion — dont on s'attendrait qu'elle soit l'œuvre des esprits libres de l'humanité, de ceux qui échappent à la pseudo-croyance des prêtres — ne pourra être créée que par un « esprit supérieur envoyé du ciel », c'est-à-dire un nouveau messie. Le texte se clôt ainsi sur une note néomessianique assez étonnante et inattendue : le programme, si programme il y a, ne peut être rempli jusqu'au bout par les hommes, ni même par la philosophie. Il faudra donc essayer de comprendre pourquoi intervient ici un tel messianisme.

Nous voilà maintenant au bout de ce repérage des thèmes. Avant de les reprendre pour voir selon quelle unité interne ils peuvent s'organiser, il faut, dans un deuxième temps, passer par le filtre ou le crible des diverses interprétations, c'est-à-dire, puisque tel a été, peut-être à tort, le principal souci des interprètes, le filtre ou le crible des diverses attributions.

- 2. Le problème de l'attribution du texte : Hegel, Hölderlin ou Schelling?

On dénombre quatre thèses, soit, dans l'ordre chronologique de leur formulation :

a) Rosenzweig : Schelling

La thèse de Rosenzweig, qui découvrit le texte, consiste à l'attribuer à Schelling, bien qu'il soit écrit de la main de Hegel[br]. A l'appui de cette thèse (défendue aujourd'hui encore par Tilliette dans son Schelling[bs], Rosenzweig avance essentiellement cinq arguments :

1° La théorie de l'État comme machine évoquée au deuxième paragraphe lui apparaît exclure l'attribution à Hegel, dans la mesure où, à cette époque, — celle de Berne —, Hegel fait de la cité grecque, comme unité organique du particulier et de l'universel, une manifestation de l'absolu. En revanche, à la même période, Schelling montrait précisément, dans la Nouvelle Déduction du droit naturel (de 1796), qu'on

n'arrive pas à déduire de la liberté le droit de contrainte qui est compris dans le concept d'État ; cela semble très proche de ce que dit le deuxième paragraphe quand il explique que l'État est quelque chose de mécanique, quelque chose qui est obligé de traiter l'homme « comme un rouage mécanique ».

Rappelons, à propos de cette Nouvelle Déduction du droit naturel, que Schelling pose le problème de la façon suivante : comment justifier la contrainte à l'égard de la volonté illégale, contrainte qui s'exerce par définition dans tout État ? Le problème ne se pose pas pour la volonté bonne, puisqu'elle reconnaît la loi universelle dans l'État et qu'elle y obéit sans contrainte, mais il apparaît dès que l'on a affaire à la volonté illégale : comment l'amener de force à respecter la légalité ? Or Schelling aboutissait à une solution aporétique : d'une part, la volonté universelle ne peut pas contraindre telle volonté particulière illégale, parce que la volonté universelle ne peut jamais rien vouloir de particulier; d'autre part, une volonté particulière ne peut pas en contraindre une autre, sous peine de traiter cette autre volonté comme objet et, dès lors, de ne plus être elle-même légale. Ainsi, la seule contrainte possible — celle de la volonté légale à l'égard de la volonté illégale — revient à traiter la deuxième comme un objet (et non plus comme une fin en soi) et, par conséquent, toute contrainte à l'égard de la volonté illégale se

révèle incapable de se fonder sur la liberté, sur la raison pratique. Elle ne peut être alors que l'effet d'un droit naturel qui se réduit dangereusement au droit naturel tel que le conçoit Hobbes, comme droit du plus fort.

En ce sens, on peut bien dire que l'État, qui n'est qu'une machine, ne saurait être une idée, c'est-à-dire, comme le dit le texte, un « objet de la liberté », une exigence de la liberté : l'État exerce sa contrainte en fonction du droit naturel, au sens de droit de la nature (de droit du plus fort), et non en vertu de la législation par liberté. Bien évidemment, la proximité chronologique du texte avec la Nouvelle Déduction du droit naturel, où Schelling exprime cette aporie qui le conduit à laisser son entreprise inachevée, incite fortement Rosenzweig à attribuer le Plus Ancien Programme, en raison de son deuxième paragraphe, à Schelling. Mais, comme nous l'avons vu, ce thème de la machine politique est également présent dans Hypérion, de telle sorte que ce premier argument, qui n'est pas négligeable, n'est tout de même pas décisif.

2° Le deuxième argument de Rosenzweig porte sur l'allusion de la fin du texte à la mythologie, qui a effectivement été une préoccupation constante de Schelling depuis sa dissertation de maîtrise sur l'origine du mal (De prima Malorum humanorum Origine, septembre 1792; Schelling a alors dix-huit ans[bt]. Il a surtout écrit, en 1793,

un essai Sur les mythes, légendes et philosophèmes chez les Anciens et l'on sait que dans le Système de l'idéalisme transcendantal de 1800, la deuxième partie annonce la nécessité d'une philosophie de la mythologie, qui sera réalisée dans un des ouvrages essentiels de la dernière période de sa production. Il y a donc là un thème constamment schellingien à quoi rien ne correspond vraiment chez Hegel.

3° Rosenzweig trouve un troisième argument dans l'anticléricalisme du texte, un anticléricalisme qui caracté rise en effet, à cette époque, toutes les lettres de Schelling.

4" Par ailleurs — c'est le quatrième argument — la « physique en grand » du deuxième paragraphe peut annoncer une philosophie de la nature, une déduction de l'expérience à partir des idées de la raison.

5° Enfin, une série de phrases, dans ce texte, semblent reprises de Schiller, à qui Schelling a rendu visite en avril 1793 [bu] et dont on sait qu'il a lu très attentivement les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, où l'on trouve (dans la lettre 13 par exemple) une déduction de l'idée universelle de beauté à partir de la raison, l'acte esthétique étant donc, là aussi, dicté par la raison. Ainsi, ce sont des formules très voisines de celles de Schiller que nous trouvons, à une époque où Hegel n'a pas vraiment de contacts avec lui.

b) Böhm : Hôlderlin

La deuxième thèse à avoir été historiquement formulée est celle de Wilhelm Böhm dans un essai intitulé « Zum Systemprogramm, eine Erwiderung[bv] », où il attribue le texte à Hölderlin à partir de certaines similitudes que nous avons repérées chemin faisant et sur lesquelles nous ne reviendrons pas. Cette attribution n'a pas vraiment convaincu, et ce notamment parce que peu après, en 1927, paraissait dans la même revue un article de Ludwig Strauss, intitulé « Hölderlins Anteil an Schellings frühe-rem Systemprogramm [bw] », qui réfutait la thèse de Bôhm et revenait à celle de Rosenzweig à partir d'arguments philologiques sérieux (emploi des mots, rythme des phrases, etc.). Aussi la question, à cette époque, s'est-elle un peu figée; elle paraissait réglée : le texte, écrit de la main de Hegel, était attribué à Schelling, avec, au mieux, une part de l'inspiration accordée à Hölderlin.

c) Pôggeler : Hegel

Il faudra donc attendre près de quarante ans pour voir surgir une troisième thèse, attribuant cette fois le texte à

Hegel. C'est en effet en 1965, au congrès Hegel d'Urbino, qu'Otto Pöggeler, directeur du centre Hegel de Bochum et responsable de la grande édition critique de Hegel qui est en cours de (lente) parution, prononce sur ce problème un exposé publié ensuite dans les Hegel-Studien de 1969. La démarche de Pöggeler est la suivante : puisque le texte est écrit de la main de Hegel, que nous n'avons

aucune preuve que ce soit une copie ou le résultat d'une discussion, nous devons l'attribuer à Hegel et c'est aux autres interprétations de prouver que c'est faux.

Or, de ce point de vue, les arguments de Rosenzweig, selon Pöggeler, sont peu probants : il s'appuie souvent sur des ouvrages postérieurs de Schelling, ce qui est sans valeur (et notamment pour la Philosophie de la mythologie) ; par ailleurs, maintenant que nous connaissons mieux le jeune Hegel qu'au temps de Rosenzweig (notamment grâce à Dilthey), nous voyons, dit Pöggeler, que les thèmes du texte se trouvent déjà dans la période bernoise de Hegel. Et, à cet égard, Pöggeler se livre à une véritable relecture, très riche, qu'il va falloir reprendre et discuter point par point.

Il faut toutefois savoir, avant de se livrer à cette discussion, que l'inconvénient de cette interprétation est qu'elle oblige Pöggeler à reculer la date du texte : en effet, si on le fait remonter, en se fondant sur l'analyse graphologique, au printemps 1796, on peut difficilement l'attribuer à Hegel, parce que certains thèmes sont manifestement hölderliniens et que les entretiens entre Hegel et Hölderlin se situent à Francfort en 1797. D'où de grandes querelles de graphologues quant à la question de savoir s'il est possible de dater le texte de 1797. Mais il y a, de toute façon, une difficulté liée au fait qu'en 1797 — nous l'avons mentionné — Hegel connaît une période dépressive, qu'il évoquera plus tard, notamment dans une lettre à Windischmann du 27 mai 1810. Or on voit mal — et Pöggeler en convient — quelqu'un écrire, dans un tel état, un texte aussi empli de véhémence et d'ambition que

le Plus Ancien Programme. Par suite, après avoir reculé d'un an la date du texte, Pöggeler est obligé d'avancer d'un an la date supposée de la dépression nerveuse de Hegel, de la situer à la fin de la période de Berne et tout au début de celle de Francfort, et d'estimer Hegel pleinement rétabli en 1'19'1.

Ces difficultés sont troublantes, mais — il faut le concéder à Pöggeler — non rédhibitoires, dans la mesure où la chronologie de la période reste, de fait, assez incertaine. Il va donc falloir tester son hypothèse sur la lecture même du texte. C'est ce que nous ferons dans la troisième partie de cette étude et cela constituera le fil conducteur de notre démarche.

d) Henrich : anonyme

Il reste auparavant à présenter la quatrième et dernière thèse à propos de l'attribution du Plus Ancien Programme : elle a été formulée par Dieter Henrich aux journées Hegel de Villigst, en juillet 1969, et reprise par Rüdiger Bubner dans les Hegel-Studien. Le texte serait en fait anonyme, il s'agirait d'un manifeste d'étudiants qui aurait intéressé Hegel et qu'il aurait recopié pour savoir ce que pensaient les étudiants dans le contexte de discussions politiques et universitaires de l'époque.

— 3. Critique de la thèse d'Otto Pöggeler

Ce point d'aboutissement du débat est significatif du trouble introduit par l'interprétation de Pöggeler : sans

doute a-t-elle été, globalement, peu suivie (il faudra voir pourquoi), mais elle a jeté un doute dans un problème d'attribution généralement tranché en faveur de Schelling. C'est la raison pour laquelle il semble nécessaire, voire indispensable, de clore cette deuxième étape de notre exposé, consacrée au problème de l'attribution, par un examen plus précis de la lecture que Pôggeler fait du texte : nous pourrons ainsi, dans la troisième et dernière étape, prendre pour fil conducteur de notre lecture interne la question de savoir jusqu'à quel point il se laisse effectivement lire comme le fait Pöggeler. Reprenons donc les thèses de ce dernier sur les six thèmes recensés : l'éthique et la métaphysique, la physique, la politique, l'esthétique, la religion, la mythologie.

A propos du premier paragraphe, l'identité que le texte établit entre les idées et les postulats — identité qui permet de ramener la métaphysique à l'éthique — s'explique très bien, selon Pöggeler, à partir des écrits bernois de Hegel, et notamment à partir de la Positivité de la religion chrétienne.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de ce texte édité, en 1907, par Nohl qui lui donne son titre dans les Theologische Jugendschriften, et dont le manuscrit porte en marge, par deux fois, les dates de rédaction (2 novembre 1795 — 29 avril 1795). Nous avons vu comment il s'agissait, au fond, d'une sorte de radicalisation du kantisme. Kant, en 1793, voulait, dans la Religion dans les limites de la simple raison, extraire le noyau rationnel de la religion en la débarrassant de la positivité des dogmes (de cette partie d'elle-même qui reste extérieure à la raison et s'oppose à elle). Kant avait, en somme, repris sur ce point

l'héritage de l'« Aufklärung » en s'efforçant d'éliminer tous les éléments positifs — non pas déduits rationnellement, mais reçus passivement de l'extérieur, comme un pur donné — que sont les miracles, les mystères ou les prophéties (qui ne valent que sur la base de la tradition, avec l'autorité de ce qui est ancestral — et dont, comme telle, la positivité, fondée sur l'argument d'autorité, est source d'oppression). Or l'effort de Kant dans cette direction n'avait pas été mené, selon le jeune Hegel, jusqu'à son terme : dès les premières pages[bx], Hegel explique, en effet, que Kant a laissé se réintroduire une dimension de positivité avec la doctrine des postulats de la raison pratique : en faisant de Dieu, de la liberté et de l'immortalité des postulats de la raison pratique, Kant aurait réintroduit un contenu où interviennent des positions d'objets extérieurs à la raison (indéductibles, indémontrables, puisque seulement postulés) qui ne sont qu'autant d'objets de croyances extérieures à la raison. En ce sens, celle-ci reste soumise à l'autorité. Il faudrait donc montrer, contre Kant mais dans l'esprit de la Religon dans les limites de la simple raison, que ces trois thèses ne sont pas des postulats, mais la raison elle-même. Les objets posés par la foi hors de la raison — postulés — doivent être, en fait, posés comme des exigences rationnelles, c'est-à-dire comme des idées en un sens déjà hégélien, non seulement des idéaux, mais des idéaux ayant l'effectivité des idéaux en train de se réaliser : les prétendus postulats sont la raison se déployant et se réalisant.

Ainsi, le premier paragraphe du Plus Ancien Programme ferait seulement allusion à la critique hégélienne des postulats : Dieu, l'immortalité, la liberté doivent être

simplement des exigences rationnelles qui se réalisent par l'autodéploiement de la raison elle-même, ce que nous trouvons effectivement dans la Positivité de la religion chrétienne. A l'aide de ce texte, nous pouvons aussi, estime Pöggeler, comprendre pourquoi le Plus Ancien Programme présente l'absolu comme éthique, comme pratique ou comme autonomie : cette réduction de la métaphysique à l'éthique ne ferait évidemment guère problème dans une perspective fichtéenne, mais, à Berne, Hegel ne connaît pas encore Fichte et ne se pose pas le problème du fondement du savoir; en fait, c'est là encore à partir de Kant, selon Pöggeler, que Hegel en vient à ces thèmes et que, par radicalisation du kantisme, il assimile l'avenir de la métaphysique à la tâche de produire la culture ou l'éthique d'un peuple libre.

Ce premier paragraphe peut donc, selon Pöggeler, parfaitement s'expliquer par le trajet qu'a suivi Hegel à partir de Kant et qui le pousse, à l'époque, à concevoir son projet philosophique comme une radicalisation du kantisme (ce qui est effectivement caractéristique de l'époque : c'est également ainsi que Fichte conçoit sa tâche, de même que Schelling dans les Lettres sur le dogmatisme et le criticisme; être hypercritique, tel est l'objectif commun, même si on l'entend en des sens qui ne sont évidemment pas les mêmes).

La physique, telle qu'elle est évoquée à la fin du premier paragraphe et au début du deuxième, est interprétée par Pöggeler dans le sens de la Critique de la faculté de juger, et non dans celui d'une déduction de la nature (ce qui conduirait, bien sûr, à attribuer le texte à Schelling). Il

s'agirait, selon lui, non pas de constituer une philosophie de la nature à partir du moi, mais de prolonger la Critique de la faculté de juger où il est dit qu'il doit y avoir un accord entre la nature et la liberté. En effet, qu'a fait Hegel à Berne ? Son travail, radicalisant le kantisme, a consisté à tout centrer autour de la liberté, autour de la raison pratique comme autonomie et autosuffisance : de là — nous venons de le voir — la conviction qu'elle n'a pas besoin de postulats, pas besoin non plus de la positivité d'une religion, et qu'elle doit se dégager de l'État aliéné moderne pour constituer l'État libre. Or, au début de la période de Francfort, face à cette liberté qui est autosuffisance, va se poser le problème de la nature : Hegel va réfléchir au problème de l'absolu de la liberté face à une nature qui n'est pas régie par la liberté (d'où sa réflexion, à Francfort, sur le thème de la liberté et du destin). Il faut donc bien revenir, en un sens, au problème posé par la Critique de la faculté de juger : le monde doit être fait, la nature doit être structurée de telle sorte que la liberté puisse s'y développer et, pour cela, il faut supposer une harmonie entre nature et liberté. On le voit clairement dans la lettre célèbre à Schelling de fin janvier 1795, où Hegel suggère qu'il faut revenir à une physico-théologie bien comprise, c'est-à-dire tenter de poser pour le jugement déterminant ce que Kant posait pour le jugement réfléchissant, autrement dit démontrer que la liberté pourra se déployer dans la nature, parce que la nature a pour fin la liberté. Nous sommes là très proches — au dernier membre de phrase près — de Fichte dont la tentative consiste aussi, à la même époque, celle de la rédaction des Fondements du droit naturel, à essayer de penser entre

nature et liberté un accord qui ne soit pas seulement réfléchissant, mais réel à travers cette réalisation de la liberté dans la nature que suppose et permet tout à la fois le droit. La voie que va choisir Hegel, à partir du même projet, sera bien sûr différente, mais ce n'est pas non plus par hasard qu'il va, dans les mois qui suivent, connaître une brève période fichtéenne. Fichte va choisir la voie d'une philosophie juridique et politique réalisant effectivement dans la nature les conditions de la liberté — c'est donc la voie de la philosophie pratique ; Hegel, pour sa part, va choisir celle de la philosophie théorique, avec l'espoir de ramener les données de l'expérience à des idées, c'est-à-dire de montrer que la nature que nous connaissons par expérience tend d'elle-même vers une totalité permettant la législation par liberté. Donc le passage du jugement réfléchissant au jugement déterminant, ici, ne pourra s'accomplir que si la nature peut être pensée, mieux : si elle peut être connue comme étant en son fond identique à la liberté. Pour Kant, ce n'était possible, comme chacun sait, que du point de vue réfléchissant, que si nous pouvons supposer un fondement nouménal commun à la nature et à la liberté, fondement qui fait que les deux législations ne sont pas incompatibles. Mais si, de là, on veut passer au déterminant, et ce sur le plan de la philosophie théorique, il faudra bien montrer que la nature est déjà dans son fond égoïté, qu'elle est déjà un moi, bref, il faudra penser la nature comme vie; c'est ce que Schelling fera dès ce moment, tandis que Hegel ne le fera explicitement qu'en 1804, date à laquelle apparaîtra la pensée de la nature comme égoïté inférieure. On peut néanmoins estimer que cette pensée est déjà en germe en 1796-1797, et même

avant, Pöggeler donnant une référence à l'idée de vie dans le Tagebuch de Hegel datée de 1793.

A propos du passage politique du deuxième paragraphe, la thèse de Pöggeler est plus difficile à soutenir : comment concilier, en effet, cette idée d'un État machine, qui doit être dépassé, avec la pensée de Hegel ? Tout d'abord, Pöggeler souligne — à juste titre — que cette métaphore de l'État machine n'est pas une preuve en faveur d'une quelconque attribution, puisqu'il s'agit, de fait, d'une métaphore très courante à l'époque, que ce soit — nous l'avons vu — chez Schelling, chez Hölderlin, mais aussi bien chez Kant (dès 1784, mais aussi dans la Recension de Herder), chez Fichte (avec le thème de l'automate en 1796) ou chez Schiller (dans les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme). De toute façon, dit Pöggeler contre Rosenzweig, le point, à lui seul, ne saurait être décisif. Il reste toutefois, si l'on veut attribuer le texte à Hegel, à voir comment ce thème est possible chez lui.

La solution, Pöggeler la trouve en disant que Hegel parle ici de l'État moderne, puisque, au contraire, à Berne, la cité antique est une forme de l'absolu comme union du particulier et de l'universel, donc comme réalisation de la liberté, donc de l'idée. Ainsi, il s'agirait dans ce texte non de l'État en général, mais de l'État moderne comme union recherchée à partir d'individus atomisés (l'État étant simplement un mécanisme garantissant la liberté et la propriété individuelles) ; bref, il s'agirait de l'État moderne tel qu'il est effectivement et tel qu'il est justifié par les théories du contrat. Le texte serait donc à situer, chez Hegel, dans un trajet qui, sur le plan politique, serait le

suivant : il y a, à Berne, une opposition entre la cité antique, qui est une « totalité libre », et le droit naturel moderne, où l'État est un contrat entre des individus atomisés (il n'est pas une totalité et il n'est pas libre : c'est un agrégat contraignant) ; on trouve ensuite, à Francfort, la critique de toutes les théories du contrat et du droit naturel (Lettres sur les événements de Berne, 1798; Mémoire sur la Constitution de Wurtemberg ; la Constitution de l'Allemagne) ; puis, à Iéna, sur la base de cette critique, on assiste à l'élaboration d'une nouvelle conception du droit naturel (avec l'Article sur le droit naturel) et, à la fin de la période d'Iéna, cette nouvelle théorie du droit naturel est appliquée au problème de l'État en général. Le Plus Ancien Programme, entre Berne et Francfort, annoncerait donc essentiellement la critique de l'État moderne comme machine fondée sur la notion de contrat et de droit naturel.

Pöggeler ajoute d'ailleurs un autre argument : c'est que même quand, à Berne, il parle de l'État antique, ce qui est important pour Hegel dans la cité grecque, ce n'est pas le politique — le gouvernement, la législation ou la constitution —, mais quelque chose de supérieur aux institutions : l'esprit du peuple (l'esprit de la cité antique et sa culture). Ainsi, même la thématique de la cité antique s'accorderait, selon Pöggeler, avec la présente dévalorisation de l'État (on objectera toutefois que ce qui, dans le texte, est dit supérieur à l'institution est l'idée d'humanité qui seule est une forme de l'absolu ; il est loin d'être évident que cela soit équivalent à la thèse de Hegel à Berne, selon laquelle c'est l'esprit d'un peuple, sa culture, qui est une idée de l'absolu[by]. L'argument subsidiaire de Pôggeler paraît donc moins convaincant que l'argument

majeur : que la critique, dans le texte, se réduit à la mise en cause de l'État moderne.)

A propos de l'idée de beauté, au troisième paragraphe, Pôggeler essaie de montrer qu'il y a une rupture dans le texte qui se manifesterait par le « Or, je suis convaincu » de la deuxième ligne. Ainsi s'expliquerait, pour Pöggeler, l'apparition assez brutale d'idées non hégéliennes : il s'agirait ici du résultat d'une discussion avec Hôlderlin et le « je suis convaincu » signifierait : j'adhère à des idées qui ne sont pas vraiment les miennes, mais celles de Hölderlin — à l'idée de beauté comme unité de l'esprit et de la nature, idée qui, ainsi que nous l'avions noté, est à la fois une activité de la raison et une idée au sens platonicien de réalité intelligible. Le texte peut effectivement s'expliquer dans le contexte hölderlinien où, comme nous l'avons vu, la beauté est un idéal perdu — un monde intelligible dont nous avons été expulsés —, mais qui meut encore notre recherche et que nous pouvons rejoindre asymptotiquement par l'activité poétique (qui remplace, chez Hölderlin, l'activité éthique comme acte suprême de la raison) : ainsi la beauté est à la fois une réalité perdue et quelque chose qui n'existe que dans l'activité poétique, à l'infini. On voit donc tout ce que le passage a d'hölderlinien.

La difficulté est que, chez Hegel, on trouve très peu de textes sur la beauté dans la période de Berne. On trouve bien, page 378 des Theologische Jugendschriften, une citation du Phèdre de Platon où il est question de la beauté. Mais ce texte est une traduction identique à celle que fait Schelling, à plusieurs reprises (et notamment dans le Bruno), du même passage, avec le même commentaire; ce

qui laisse supposer qu'ils ont lu le Phèdre ensemble, sans doute à Tübingen. C'est, en tout cas, le seul texte où Hegel parle alors de la beauté comme d'une idée platonicienne. D'où l'interprétation de Pöggeler : en ce point du Plus Ancien Programme, Hegel se rallie à Hölderlin.

Sur le thème religieux (au cinquième paragraphe), le commentaire de Pôggeler consiste à retrouver l'opposition, constante à Berne, entre la mythologie grecque et le christianisme : le christianisme, qui dévalorise le sensible au profit d'un dieu transcendant, est une religion aliénante, tandis que la religion grecque est la religion d'un peuple qui unit l'intelligible et le sensible. D'où l'interprétation, dans ce cinquième paragraphe, de la phrase : « Monothéisme de la raison et du cœur, polythéisme de l'imagination et de l'art, voilà ce qu'il nous faut. » Selon Pöggeler, le monothéisme équivaut au christianisme, le polythéisme à la mythologie, et il s'agirait, en fait, de les unifier, puisque nous avons vu que, dans la Positivité de la religion chrétienne, Hegel veut partir du christianisme tel qu'il est pour en faire une religion non plus aliénante, mais créatrice de la liberté, et cela en insistant, dans le christianisme, sur le thème de l'amour (qui sera, à cet égard, le grand thème de Francfort).

Au sujet du problème de la mythologie (aux sixième et septième paragraphes), il faut, pour comprendre le texte, revenir, selon Pöggeler, à la notion de mythe telle qu'elle est comprise à l'époque ; et Pöggeler esquisse sur cette question une mise au point très intéressante, en vertu de laquelle il ne saurait s'agir ici, à ses yeux, de la conception schellingienne du mythe.

Cela mérite une brève explication. On considère d'abord,

au XVIII[e] siècle, qu'il y a d'un côté la Bible, qui contient des vérités, et de l'autre la mythologie comme simple fable imaginaire, le concept de mythe n'ayant pas d'autre signification. C'est seulement un certain Heyne, professeur à Göttingen, qui aurait unifié les deux régions que constituent la Bible et la mythologie en faisant apparaître l'idée que le mythe est une forme de pensée propre à l'humanité dans son enfance et qu'il y a des mythes aussi bien dans la Bible que chez les Grecs. Il n'y a donc pas d'un côté la vérité et, de l'autre, la fable, mais dans les deux cas une mythologie qui constitue la seule façon possible, pour une humanité encore infantile, de saisir le concept. Or c'est à ce concept de mythe que se réfère Schelling dans les ouvrages de jeunesse cités plus haut. C'est en revanche Herder qui, le premier, dans une série d'articles pour la revue de Schiller, Die Horen[bz], développe un autre concept du mythe, non plus comme forme de la pensée infantile, mais comme forme de pensée actuellement possible, ayant actuellement signification et efficacité. Ainsi s'expliquent l'idée d'une « nouvelle mythologie » et le fait que le philosophe puisse, lui aussi, avoir besoin d'une mythologie, alors même que sa raison a atteint son plein développement.

Et Pöggeler conclut qu'on ne peut, en conséquence, attribuer le passage à Schelling, sinon en l'avançant dans le temps : Schelling ne rejoindra cette conception de la mythologie que trente ou quarante années plus tard et, au moment où est écrit le Plus Ancien Programme, il n'emploie la notion de mythe qu'au sens de Heyne, comme forme de pensée propre à l'humanité dans son enfance. En revanche, cette idée herdérienne d'une « nouvelle

mythologie » se rattache sans difficulté à certains textes contemporains de Hegel, où il fait sien le thème de Herder selon lequel la mythologie est aussi une forme de représentation convenant aux peuples modernes. Et Pöggeler renvoie à la première addition (non traduite) à la Positivité de la religion chrétienne[ca], où il est précisément question des mythes (celtiques, germaniques et grecs), auxquels Hegel, selon Pöggeler, attribue une fonction politique : celle de constituer le Volksgeist (ce qui ressemble évidemment à la fin de notre texte).

Il ne s'agirait donc aucunement du mythe au sens des ouvrages de jeunesse de Schelling, qui oppose le mythe au mystère comme ce qui est dit à ce qui est caché, et qui, en outre, réserve la notion aux Anciens (en la prenant, par conséquent, au sens classique de représentation des peuples dans leur enfance). Ce n'est pas non plus le mythe au sens du romantisme d'Iéna des frères Schlegel, comme devant servir de transition entre esthétique et métaphysique : ici, la fonction essentielle du mythe est, en effet, politique. Ce n'est pas, enfin, la notion de mythologie telle que l'utilisera Schelling à Iéna, au sens où elle devra faire le lien entre la philosophie de l'art et la philosophie de la nature — entre la poésie et la science de la nature —, ce qui n'apparaît pas ici.

Enfin, quant à l'objection (que nous avons mentionnée plus haut) selon laquelle ce qui est dit de la beauté dans le texte ne correspondrait nullement à ce qu'on trouve chez Hegel, Pöggeler note que cet emprunt à Holderlin a une logique : il faut voir, d'une part, que ce qui jouera chez Hegel, à Francfort, le rôle unificateur du particulier et de

l'universel sera l'amour; or il faut savoir, d'autre part, que selon la triade qui sera développée, à Francfort, dans l'Esprit du christianisme et son destin, la religion interviendra comme synthèse de l'amour et de la beauté. L'emprunt à Hölderlin s'expliquerait ainsi par le caractère de transition du texte, dans la genèse d'une conception de la religion qui sera explicitée à Francfort et où le thème de la beauté sera situé, à l'intérieur de la thématique religieuse, de façon plus précise.

Il reste bien sûr à voir si cette unification du particulier et de l'universel correspond bien à la fonction impartie à la religion dans le texte du Plus Ancien Programme.

Et, d'une façon générale, il faut maintenant, en une troisième et dernière étape, reprendre le texte dans son organisation propre — atomisée aussi bien par Rosenzweig que par Pöggeler — pour voir si la véritable clé ne s'en situe pas précisément dans cette organisation, c'est-à-dire dans la façon dont il se donne comme une unité de sens.

— 4. La logique interne du texte

Il ne s'agit pas, pour comprendre ce texte, de poursuivre le jeu qui consiste à rapprocher telle phrase ou telle formule d'une expression de Schelling ou de Hegel. C'est un exercice vain et doublement fallacieux, car la pensée des auteurs en présence évolue alors tellement vite que tout rapprochement de deux textes distants, ne serait-ce que de quelques mois, est aléatoire; et il est, par ailleurs, raisonnable de considérer que le sens d'un texte n'est pas dans l'addition des significations de ses éléments, mais dans

l'unité de signification qu'il constitue, le sens des éléments n'étant pas assignable hors de la façon dont ils s'intègrent dans un raisonnement, bref dans une totalité articulée. Nous nous attacherons donc à dégager ce sens, dans cette troisième étape de notre travail, à partir du mouvement même de la pensée, en postulant bien sûr qu'il constitue une totalité. Nous reprendrons donc le texte une dernière fois, point par point, dans cet esprit.

1° L'identification entre métaphysique et éthique et l'identification (qui y est liée) entre idées et postulats : nous avons vu, à travers la lecture (correcte sur ce point) de Pöggeler, ce que désigne cette identification, à savoir la suppression de la positivité des postulats par leur réinterprétation comme des idées ou, pour le dire autrement, le fait que la raison pratique ne doit pas poser l'absolu hors d'elle.

2° On passe de là directement, et logiquement, au dénombrement des idées : le moi, le monde, l'humanité, l'idée d'un monde moral, la divinité, l'immortalité et la beauté. Parmi ces idées, deux seulement sont intégrées dans un discours fondateur : ce n'est que de l'idée de monde et de celle de beauté qu'il est dit comment elles sont reliées aux autres (celles-ci étant seulement énoncées). Laissons provisoirement le cas de la beauté et considérons l'apparition, au premier paragraphe, de l'idée de monde.

« Avec cet être libre et conscient de lui-même [autrement dit : avec le moi], tout un monde

surgit en même temps du néant. » Ainsi, avec la position du moi naît le monde comme totalité, et cela à partir du néant : il s'agit là évidemment d'une métaphore (puisqu'on ne se trouve pas dans une problématique de la création) qui montre la coappartenance du moi et du monde. De même est métaphorique l'idée de concomitance : « tout un monde surgit en même temps », dit le texte, alors que, logiquement, le moi libre est antérieur au monde, puisque le moi est la première idée (il y a donc une antériorité logique, mais non chronologique, du moi, ce qui permet d'exprimer la relation par l'idée de concomitance). Et c'est cette dimension de concomitance — le moi et le monde surgissant en même temps — qui rend légitime la question posée à la fin du premier paragraphe : que doit être le monde pour un être moral ?

3° De là, on passe à l'interrogation sur la physique. Sans doute y a-t-il, comme le veut Poggeler, un rappel de la problématique de la Critique de la faculté de juger, du fait que la nature doit être soumise aux fins de la raison (de la liberté). Mais il y a aussi quelque chose de plus, puisque cette notion de « physique en grand » semble impliquer — nous l'avons dit — celle d'un fondement réel (et pas seulement d'un accord supposé) : cette physique doit être une soumission de l'expérience aux idées ; elle annonce donc une construction de la nature et non pas une simple téléologie réfléchissante : les

idées doivent subsumer l'expérience sous elles.

4° Nous ne reviendrons pas, à propos de l'idée d'humanité, sur la relation de hiérarchisation qui la situe à un niveau beaucoup plus élevé que cette effectivité encore physique qu'est le politique comme machine. (C'est en tout cas par là que s'effectue le passage de la physique à l'idée d'humanité : par la médiation du politique comme mécanisme encore physique.)

5° Il s'en déduit logiquement la mise en place des principes d'une histoire de l'humanité qui ne serait pas une histoire du droit, des institutions et des constitutions (puisque cela n'est pas encore proprement humain). Quel serait, dans ces conditions, le contenu de cette histoire ? Le texte ne répond pas directement à cette question, mais se livre à une attaque contre cette perversion de l' « Aufklärung » qui a utilisé la raison pour établir une fausse foi. Il fait en tout cas preuve d'un apolitisme total ; c'est, à la fin du deuxième paragraphe, l'élan des esprits libres de l'humanité qui va réaliser la liberté en général. L'histoire recherchée serait donc une histoire de la conscience, de l'esprit ou de la liberté, et non une histoire de la politique.

6° On en vient alors à la beauté, pour laquelle — comme pour le monde — le texte ébauche une mise en relation avec d'autres idées (en un embryon de discours systématique) : c'est le point de réunion et, comme tel, le point

culminant de toutes les idées, la source commune du théorique et du pratique, que nous éprouvons dans une activité de la raison qui est esthétique et qui unit le bon et le vrai. La rupture qu'a remarquée ici Pöggeler, dans l'appel à la conviction (« je suis convaincu... »), signifie en tout cas clairement qu'il s'agit d'un point dont l'auteur du texte tient à souligner qu'il n'est pas évident; on s'interroge donc ici sur la possibilité d'introduire la beauté comme point culminant de cet ensemble d'idées. Et quant à cette possibilité — est-elle effective ou non ? —, il n'y a pas vraiment de réponse.

Du moins peut-on comprendre pourquoi le point fait difficulté. La référence kantienne aux postulats de la raison pratique ne suffit plus à expliquer que la beauté se ramène à un acte de la raison : on ne peut pas tirer l'idée de beauté d'une exigence de la raison pratique, alors que toutes les autres idées (humanité, immortalité, moi et même monde) sont des exigences de la raison pratique. Aussi doit-on passer à un exposé de la parenté interne des idées pour faire surgir l'idée de beauté comme ce qu'il y a de commun à toutes ces idées-postulats. Et si la beauté est ce qu'il y a de commun à toutes ces idées-postulats, cela ne peut être déduit de leur statut commun de postulats. La rupture est donc ici la suivante : nous quittons le plan des idées-postulats pour prendre l'idée en un autre sens, c'est-à-dire au sens supérieur, platonicien. Tel

est donc le mouvement du texte et voilà pourquoi il y a une hésitation que l'on décèle dans la première formule (« je suis convaincu... ») : c'est que l'idée de beauté ne peut pas être déduite de la raison pratique ; elle aura donc un sens non plus kantien, mais platonicien, en un déplacement qui — c'est peu contestable — fait référence à Hölderlin : cette idée est une réalité existant déjà, et non une simple exigence de la raison pratique. L'acte esthétique qui vise la beauté ne sera donc pas assimilable à l'acte de la raison (pratique) : il vise l'unité du théorique et du pratique, de la nature et de la liberté, alors que l'activité pratique est au contraire autoposition de la liberté contre la nature. Le statut des idées comme postulats de la raison pratique est donc ici dépassé, puisqu'il y a, au-delà de la sphère pratique, un stade ultérieur qui doit unir la pratique à son contraire, c'est-à-dire à la théorie. Et par suite, à ce niveau, la tâche de la philosophie exige une force particulière qui soit autre chose que l'activité pratique : une sorte d'activité poétique qui manque à ceux qui ne s'occupent, selon la fin du troisième paragraphe, que « de tables et de registres ». Qui est ainsi visé? Il y a, en fait, deux possibilités : il s'agit soit des scientifiques, soit, plus certainement, de l'esprit purement éthique qui ne tient compte que des devoirs et des tables de la loi. Il convient donc, contre cette installation de l'éthique au sommet de la

philosophie, de faire de la poésie le but final, omni-englobant, de la philosophie elle-même (puisque la beauté unifie nature et liberté) ; et, en ce sens, l'activité de la poésie dépassera même la philosophie (comme scission du théorique et du pratique). Tout cela vient de Hölderlin; on ne saurait le contester.

7° Voyons maintenant comment la religion s'introduit dans le discours. La beauté et l'art ne sont pas ici conçus, comme chez Kant, comme faisant l'unité de la sensibilité et de l'entendement, mais — nous venons de le voir — comme unité du théorique et du pratique, c'est-à-dire comme unité des deux faces de la raison (liberté et connaissance) ; la sensibilité reste donc en dehors de cette unification. Or la philosophie comme poésie, la philosophie devenant poésie doit être institutrice de l'humanité ; il faut donc que, d'une certaine façon, on s'adresse à la sensibilité, ce que la beauté ne fait pas à elle seule, en tant qu'elle unifie le théorique et le pratique; et c'est cette tâche propédeutique (faire l'unité de la sensibilité et de la beauté) qui va échoir à la religion. C'est pourquoi, bien sûr, la religion pourra ici être rationnelle, comme chez Kant, mais devra être sensible (c'est-à-dire mythologique).

Il reste toutefois une difficulté que nous avions notée ; le texte dit qu'il doit y avoir une religion — donc une religion sensible — pour le philosophe lui-même. Il y a sans doute

deux façons de comprendre ce point du texte.

On peut comprendre que la religion nécessaire au philosophe est le « monothéisme de la raison et du cœur », la religion qui doit rendre sensible le suprasensible, autrement dit : la beauté comme unité du théorique et du pratique; en revanche, le « polythéisme de l'image et de l'art » est cette religion pour le peuple qui consiste en une divinisation du sensible. Mais on peut aussi comprendre que le monothéisme est purement rationnel, non mythologique ; le polythéisme serait alors l'aspect sensible; aussi la religion sensible consisterait-elle à unir le monothéisme de la raison et du cœur au polythéisme de l'imagination et de l'art.

En fait, si l'on suit la logique du texte, on doit s'arrêter à la première possibilité, car, dans la deuxième interprétation, on ne voit pas très bien ce que serait la religion du philosophe. Ce qui est purement rationnel, c'est la beauté (comme idée du beau, en tant qu'unité du théorique et du pratique). Le monothéisme est déjà une représentation religieuse, donc sensible : il consiste à se représenter cet idéal rationnel qu'est l'idée de beauté sous la forme d'un dieu transcendant et sensible au cœur. Telle est la religion sensible du philosophe, le polythéisme correspondant au contraire à la religion sensible des masses.

Toutefois, s'il va de soi, dans la logique du texte, qu'il faut une religion sensible, ce qui malgré tout fait problème, c'est de comprendre pourquoi il faut une religion pour le philosophe. Nous l'avons identifiée comme le monothéisme, mais pourquoi est-elle nécessaire dans sa spécificité ? Cela

ne peut, semble-t-il, se comprendre qu'à partir du déplacement subi par l'idée de beauté, comme unité pure du théorique et du pratique, et non plus union de l'art et de la sensibilité ; mais pourquoi le philosophe ne peut-il pas accéder directement, comme dans une perspective plus scolairement platonicienne, à cette idée ? Le texte reste muet sur ce point. On voit seulement qu'à la fin les besoins du philosophe et du peuple convergent dans cette mythologie de la raison, et que par suite il n'y a pas, d'un côté, des gens éclairés qui imposent un idéal parfaitement rationnel que le peuple ne peut comprendre, et, de l'autre, une masse vouée à une religion de pure représentation ; le texte se clôt plutôt sur le thème d'une unité créatrice de tous les esprits dans cette mythologie et autour d'elle, sans qu'il soit aucunement parlé de l'unité de l'État qui serait ainsi obtenue, ni de celle de la cité; il est seulement question de l'unité de l'humanité (l'interprétation politique est donc largement plaquée).

Enfin, il y a, dans le dernier paragraphe, l'apparition d'un thème messianique, avec l'idée que quelqu'un viendra qui inventera cette nouvelle mythologie. C'est là une chose assez étrange, et presque en contradiction avec ce qui précède; on avait en effet l'impression que les esprits libres avaient le pouvoir de créer les conditions de l'union de l'humanité, et là, soudain, on attend cette solution d'un esprit supérieur. C'est sans doute que ce messianisme final est l'indice d'une difficulté qui est la suivante : cette mythologie doit constituer l'unité de la raison (sous forme de beauté) avec la sensibilité ; donc cette unité de la raison et de son contraire ne peut pas être faite par la raison pratique elle-même, par la volonté, puisqu'il s'agit d'unir la

sensibilité à l'idée de beauté et que la beauté est déjà l'unité du théorique et du pratique. L'appel à la raison pratique, présent dans le premier paragraphe, ne suffit donc plus à créer cette unité, puisque la raison pratique est maintenant l'un des éléments à unir. D'où, à partir du sentiment d'une telle difficulté, l'appel à la venue contingente d'un pouvoir politique synthétique ; or, nous allons voir que ce thème revient chez Schelling, à la fin du Système de l'idéalisme transcendantal, sous une forme étrange (celle d'une sorte de pouvoir collectif qu'on ne peut qu'attendre et qui ne dépend pas de notre volonté). La fin du texte, dans son messianisme, s'explique en tout cas par cette difficulté qui renvoie elle-même à toute la logique du texte : à la logique d'un essai pour surmonter la façon dont l'entreprise philosophique chez Kant et Fichte culmine dans la raison pratique et pour ne faire de cette raison pratique que l'un des deux éléments à unir dans une sphère supérieure, celle de la poésie.

Telle est donc la logique interne du texte. Il reste à présent à poser la question : qui pouvait avoir ce programme à l'époque ?

- 5. Un programme schellingien

Constatons tout d'abord que ce texte, en effet, n'est pas, en lui-même, l'exposé — même esquissé — d'un système, mais seulement un programme qui, d'ailleurs, est beaucoup moins systématique que ne le laisse supposer le titre donné par Rosenzweig. En effet, la structure du système, après les premiers travaux de Fichte et de Schelling, est, à

l'époque, bien connue : tous les éléments doivent y être fondés sur une première proposition qui se démontre elle-même quant à sa forme et à son contenu. Or il n'y a rien de tel ici : le discours fondateur se trouve réduit au minimum et, si l'on trouve à la troisième ligne l'expression « système des idées » — d'où le titre —, ces idées ne sont en réalité, dans le texte, pas fondées les unes sur les autres et aucun principe systématique n'est avancé, de telle sorte que l'on a davantage affaire ici à une nomenclature des idées qu'à un système. Le seul indice de hiérarchisation se trouve dans l'indication que « le moi est la première idée » et dans celle selon laquelle l'idée de paix universelle et les autres « sont subordonnées à une idée supérieure ». Mais ce sont là les seules traces de discours fondateur; partout ailleurs, les idées sont seulement exposées ou recensées en vue d'indiquer des tâches, et c'est la logique selon laquelle celles-ci s'articulent (la logique d'un programme et non pas celle d'un système) qui constitue le mouvement du texte. Par suite, du point de vue même de la problématique du système, le texte correspond plutôt à un recul; le système, s'il est bien à l'arrière-plan du texte, n'est pas exposé ; il ne s'agit que d'un programme de tâches.

Cela posé, qui pouvait avoir besoin d'un tel programme en 1796? L'hypothèse qui l'avait d'abord attribué à Schelling paraît finalement la plus crédible. En 1796, Schelling avait besoin d'un programme, car dans ses deux premiers ouvrages (Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général et Du moi comme principe de la philosophie) il avait expliqué qu'il s'agissait pour lui (comme pour Fichte en 1794) d'y établir les fondements du système, et non le système lui-même. Ainsi, l'essai Sur la possibilité d'une

forme de la philosophie en général se présente comme « science des conditions ultimes de la philosophie » et des fondements du discours philosophique (I, 52) ; il s'agit de la science des conditions de possibilité d'un système, mais aucunement du contenu du système lui-même. Ce contenu n'est qu'annoncé (I, 71) en tant qu' « unité du savoir, du vouloir et de la foi », et il est annoncé comme à venir. De même, dans Du moi comme principe de la philosophie (I, 81), Schelling, après avoir développé les fondements du système, annonce programmatiquement ce que devrait être le contenu : à partir de ces fondements, on doit pouvoir démontrer l'influence sur la réalité d'une philosophie qui prend pour principe l'essence de l'homme comme liberté absolue. De la même façon, il s'agit, explique-t-il, d'annoncer que, « de même que tous les rayons du savoir humain et de l'expérience de plusieurs siècles vont se rassembler finalement en un seul foyer de vérité et amener les idées à l'effectivité, de même que de toutes les sciences une seule doit à la fin résulter, de même toutes les voies parcourues jusqu'ici par l'espèce humaine doivent concourir en un seul point : en l'humanité comme une personne accomplie obéissant aux lois de la liberté ». Et, de la même façon, il écrit plus loin (I, 82) : « Toutes les idées se réalisent d'abord dans le savoir, et ensuite dans l'histoire. » Ainsi, le thème est que de l'unité du savoir doit résulter l'unité de l'humanité. Tel est donc le contenu du système qui est annoncé ; un système qui doit permettre une unification théorique de toutes les sciences, et une civilisation qui n'a pas son telos en elle-même : les idées doivent être amenées à l'effectivité, et cette effectivité, c'est l'unité de l'humanité sous la législation de la liberté.

Ainsi, ce que nous pouvons extraire de ces premiers écrits de Schelling, c'est la volonté de ne pas en rester à la spéculation abstraite — au problème des fondements du savoir — et d'arriver à un contenu ; c'est donc la conviction que l'accomplissement de l'unité du savoir va permettre de réaliser les idées, c'est-à-dire l'unité historique de l'humanité libre. Par conséquent, la notion d'un programme annonçant un contenu qui ouvrirait sur l'unité de l'humanité est tout à fait possible chez le Schelling de cette époque.

On peut aussi, sur ce point, mentionner l'article de Schelling paru dans l'Allgemeine Literaturzeitung en octobre 1796 : il s'agit d'une réponse à une objection contre Du moi comme principe de la philosophie, réponse où Schelling se place tout à fait dans la perspective de la raison pratique kantienne, ce qui détruit un des arguments de Pöggeler selon lequel Hegel serait le seul, à l'époque, à passer du kantisme à des thèses nouvelles formulées dans le texte, alors que Schelling, déjà fichtéen, ne pourrait enraciner sa démarche dans le kantisme : l'argument témoigne à la fois d'une méconnaissance du fait que, à l'époque, la filiation de Kant à Fichte était plus claire qu'aujourd'hui, et d'une ignorance de ce type de texte où, précisément en 1796, Schelling se place d'un point de vue kantien : « La philosophie, dit-il, n'est qu'une idée dont on ne doit attendre la réalisation que de la raison pratique... Cela reste incompréhensible si l'on n'a pas appris de Kant que les idées ne sont pas des objets de la spéculation oiseuse, mais des objets de l'action libre. » Il est assez clair que l'unification de la métaphysique et de l'éthique, des idées et des postulats, est bel et bien pensée ici : les idées ne sont pas des représentations, des objets de spéculation,

mais ce sont des objets pour l'action libre, des exigences de la liberté. Schelling dit encore : « Le royaume des idées n'a de réalité que pour l'activité pratique », ce qui correspond exactement au début du Plus Ancien Programme[5].

Le début du texte est donc clairement schellingien. Pour ce qui concerne la philosophie de la nature (la physique en grand), l'argumentation de Pöggeler était — rappelons-le — la suivante : il ne pouvait pas s'agir de la philosophie de la nature de Schelling, parce que celle-ci consiste à déduire la nature à partir de l'absolu, donc parallèlement à la déduction du moi selon le schéma qui dérive de l'absolu (qui est indifférence), d'une part le moi et de l'autre la nature. Et, précisait Pöggeler, dès le Système de l'idéalisme transcendantal (et ensuite dans la philosophie de la nature), la construction du moi n'est qu'une partie de la philosophie, l'autre étant la construction de la nature. Or, ici, selon Pöggeler, on se demande quelle peut être la nature pour un sujet moral, pour le moi : ce qui est en question, c'est donc le rapport entre la nature et le moi comme liberté (alors que la philosophie de la nature consiste à déduire la nature de l'indifférent, de l'absolu). D'où la conclusion de Pöggeler : cela ne peut annoncer ce que fera Schelling, qui ne se pose pas le problème du rapport entre la nature et un moi fondateur, mais entre la nature et l'absolu.

Il faut, il est vrai, donner raison à Pöggeler à propos de la philosophie de la nature, telle qu'elle se présente achevée. Mais il y a eu des transitions ; il y a eu notamment, en 1797, la première édition de l'Einleitung zu den Ideen qui, sur ce point, répond exactement au Plus Ancien Programme. Il y est en effet question de l'équilibre

des forces de l'univers, c'est-à-dire d'un problème qui semble purement expérimental et qui vient, en fait, de la dynamique de Kant : c'est l'idée que deux forces s'opposent (l'attraction et la répulsion) et permettent dans leur opposition à l'univers d'exister; s'il n'existait qu'une seule des deux forces, il y aurait ou bien concentration en un point — si la force unique était l'attraction —, ou bien dispersion totale et infinie — s'il s'agissait de la répulsion ; il y a donc un équilibre grâce à ces deux forces qui ne peuvent être démontrées par l'expérience, mais qui sont posées a priori dès l'instant où l'on suppose les notions de mouvement et de matière. Or, reprenant ce problème, Schelling écrit : « L'ultime savoir que l'on puisse tirer de l'expérience est que l'univers existe. Or cette proposition est la limite de l'expérience, ou plutôt elle n'est qu'une idée. » En effet, l'idée de l'équilibre des forces de l'univers découle de la notion d'univers comme totalité immuable et cette totalité immuable n'est qu'une idée, au sens kantien où elle n'est pas donnée dans l'expérience. « Or, continue Schelling, cette idée doit être un produit de quelque chose fondé en quelque chose qui soit absolu lui-même et non dépendant de l'expérience » : cette idée de l'univers, qui ne vient pas de l'expérience, doit se fonder sur quelque chose qui ne dépend pas de l'expérience ; et, en note, dans la première édition (I, 674), on lit alors qu'elle est fondée sur une « productivité du sujet [ein schöpferisches Vermögen ip uns] ». Cette note est évidemment supprimée dans la deuxième édition de 1802, puisque la philosophie de la nature, à ce moment-là, est pleinement constituée et que les idées sont fondées dans l'absolu et non plus dans l'activité du sujet. Mais ce n'est pas encore le cas en 1797

et cela montre bien que, dans cette période transitoire où naît l'idéalisme allemand, Schelling a fait sien ce qui est annoncé ici : à partir du moi et des idées qu'il produit, il unifie l'expérience (les problèmes physiques ne peuvent être expliqués qu'à partir de l'idée d'univers et celle-ci, à son tour, ne peut être expliquée qu'à partir du moi : tel est le projet de « physique en grand »). On trouve donc bien, dans la première édition des Ideen, ce qu'annonce le Plus Ancien Programme : comment, à partir d'un sujet moral, sont constituées des idées et comment ces idées peuvent servir de principes pour la solution des problèmes de physique[6].

Cette parenté avec ce qu'écrit Schelling à l'époque est donc frappante et il en va de même pour le reste du texte, notamment pour le problème de la mythologie, que nous allons examiner tout de suite, puisque Pöggeler en fait un de ses principaux arguments. A la fin du Système de l'idéalisme transcendantal (II, 629), il y a un passage sur la mythologie, avec une note de Schelling précisant qu'il travaille sur ce sujet depuis de longues années. Le fait qu'il n'en parle guère auparavant n'est donc pas significatif, d'autant qu'on trouve, dans Aus Schellings Leben[cb], un témoignage de 1798 où Schelling dit qu'il s'occupe de concevoir une nouvelle mythologie. Rappelons toutefois que l'objection de Pöggeler était, plus précisément, que dans ses écrits de jeunesse Schelling n'emploie le mot mythologie qu'au sens de la pensée des peuples dans leur enfance, et que dans ses ouvrages ultérieurs cette nouvelle mythologie est destinée à faire la transition entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'art (sous la forme qu'aura la mythologie romantique d'Iéna, utilisant

toutes sortes de thèses para- ou pseudo-scientifiques, comme le magnétisme, l'attraction, pour se tenir entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'art). Ainsi, selon Pöggeler, on ne trouverait jamais, chez Schelling, de projet de mythologie comme celui qui est défini dans le Plus Ancien Programme.

Cela posé, examinons ce qu'en dit le Système de l'idéalisme transcendantal : « Toutes les sciences et la philosophie, dit Schelling, sont sorties de la poésie, toutes y retourneront. » On retrouve donc ce thème hölderlinien de la poésie comme englobant toutes les sciences et la philosophie. Et Schelling poursuit : « L'intermédiaire entre science et poésie a été la mythologie, avant la séparation » ; ainsi, avant la séparation de la science et de la poésie, leur union était possible par la mythologie et, par suite, le retour des sciences et de la philosophie dans la poésie se fera par la mythologie, de laquelle il faut attendre une telle réintégration. C'est exactement ce que dit le Plus Ancien Programme. Si bien que l'on recense trois positions de Schelling sur la mythologie : la dernière la situe entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'art; le statut intermédiaire la place entre la science et la poésie ; et, ici, elle intervient entre l'absolu sous forme de beauté et la sensibilité (l'imagination).

L'objection de Pöggeler n'est donc, semble-t-il, pas recevable; certes, les termes changent, mais le statut reste le même : l'absolu comme beauté est bien ce qui, dans la philosophie définitive, correspondra à la philosophie de l'art comme saisie de l'absolu, selon l'articulation suivante :

Philosophie de la nature (nature)

> Mythologie→ vie de l'art

Philosophie transcendantale (moi)

En revanche, dans le Plus Ancien Programme, elle est située entre la beauté (la philosophie de l'art) et la sensibilité (l'élément naturel). C'est donc le même statut; il est simplement remanié en fonction de l'évolution de la structure du système. Par conséquent, même sur ce point difficile, rien n'interdit d'attribuer ce texte à Schelling ; et comme l'attribution est également tentante (et plus facile) pour la dimension politique du texte (dans ce qu'il dit de l'État machine), comme, d'autre part, le thème de la philosophie de l'art est annoncé, dès la douzième des Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, en des termes qui préfigurent à la fois la fonction attribuée ici à la poésie et la présentation de la philosophie de l'art, dans la Philosophie de l'identité, comme organe de l'absolu, tout cela fait beaucoup d'arguments.

Inversement, pour ce qui est de l'attribution du Plus Ancien Programme à Hegel, l'argumentation de Pôggeler à propos de la mythologie n'est pas convaincante. Si l'on se reporte en effet au texte de l'édition Nohl[cc], auquel Pöggeler nous renvoie, on s'aperçoit que Hegel y dit tout le contraire de ce qu'explique Pöggeler et que le concept de nouvelle mythologie n'y intervient pas du tout : ce que fait

Hegel consiste à comparer, en évoquant la mythologie grecque et les anciennes mythologies germaniques, les peuples qui ont une mythologie propre, personnelle, aux peuples qui n'en ont pas et en empruntent les éléments à la Bible, c'est-à-dire à un peuple étranger. On peut certes vouloir y trouver un certain regret de la mythologie des anciens Germains, mais Hegel conclut dans le bon sens : « Restaurer l'imagination perdue d'une nation fut de tout temps une entreprise vaine. » Et, concernant les mythes qu'on pourrait trouver dans la Bible, Hegel en dit[cd] qu'ils sont confus, qu'il est impossible d'en tirer le sens moral sans une « exégèse », c'est-à-dire sans un appel au dogme, et qu'au fond tout ce que le lecteur peut en tirer, c'est une soumission léthargique à un dieu transcendant, mais non pas (directement, sans exégèse) un contenu éthique.

Pöggeler a donc tort de dire que Hegel aurait reçu le nouveau concept de mythologie de Herder et qu'il aurait, sous cette influence, conçu l'idée d'une nouvelle mythologie : ce que Hegel dit ici, c'est en fait qu'on ne peut ni ranimer les anciennes mythologies ni en tirer une de l'Ancien Testament. Et, dans tous les écrits de Berne, il affirme qu'on ne peut reconstituer l'esprit d'un peuple qu'à partir de ce qui est déjà là, ce qui semble précisément exclure le geste de création d'une nouvelle mythologie : ce qui est déjà là, c'est en réalité le christianisme, et c'est de lui qu'il s'agit de tirer de quoi reconstituer une unité éthique ; et cela ne doit pas se faire à travers les mythes (puisqu'ils ne sont pas clairs en eux-mêmes et que tout ce qu'on peut tirer du texte de la Bible, c'est une soumission léthargique à Dieu, non une idée) ; ce qu'il faut, selon Hegel, retenir du christianisme pour constituer une totalité

éthique, c'est non pas la positivité des mythes, mais les notions d'immanence du divin (accentuée à Berne) et d'amour (sur laquelle il insiste à Francfort).

Ainsi, le concept de nouvelle mythologie n'apparaît nulle part à Berne ou à Francfort et l'argumentation de Pöggeler tourne court. Il a d'ailleurs essayé de la prolonger — et c'est par là que nous en terminerons — dans un article paru dans les Hegel-Studien[ce] , en ajoutant qu'il y a en tout cas, dans le premier paragraphe, une phrase qui ne peut pas être attribuée à Schelling : « La première idée consiste naturellement dans la représentation de moi-même en tant qu'être absolument libre. » Cela, Schelling, selon Pöggeler, ne pourrait pas l'écrire, parce que, pour lui, nous ne pouvons précisément pas avoir conscience du moi en tant qu'absolument libre. Et, de fait, dans Du moi comme principe de la philosophie, le moi absolu (seul absolument libre) ne peut pas être représenté, ne peut pas prendre conscience de lui-même : la conscience commence en effet avec la scission du moi fini et du non-moi, et le moi conscient n'est pas absolument libre, mais a seulement une liberté finie, opposée à un non-moi. Et Pöggeler conclut que la représentation d'un moi absolument libre est impossible chez Schelling.

Cette objection est, en fait, typique des erreurs engendrées par l'atomisation d'un texte. Si l'on isole la phrase de son contexte, on doit reconnaître que Pôggeler a raison. En revanche, si nous la replaçons dans le sens global d'un premier paragraphe kantien, il est clair qu'il est question précisément, avec une telle représentation, d'une idée : il ne s'agit donc pas du tout de la conscience que le

moi pourrait prendre de lui-même — conscience qui, dans ce cas-là, ne pourrait être en effet que celle du moi fini et serait donc absolument non libre; cette conscience de la liberté absolue est en réalité une idée, c'est-à-dire rien d'autre que l'exigence de la raison à l'égard de l'absolu, l'exigence que la raison déploie en vue d'une liberté absolue. Il n'y a, par conséquent, aucune difficulté à trouver une telle phrase sous la plume d'un Schelling dont la réflexion s'enracine alors dans un kantisme revu par Fichte.

Quel peut être, pour conclure, l'intérêt de ce texte ? Il ne peut assurément pas être utilisé — contrairement à ce qu'a cru Pöggeler — pour expliquer l'itinéraire de Hegel, puisqu'il se situe hors de cet itinéraire et doit être réintégré dans celui de Schelling. Pour autant, ce n'en est pas moins un témoignage important de la genèse du système hégélien, c'est-à-dire de la genèse de l'idéalisme absolu. On y voit en effet comment Schelling y réinterprète la problématique de la Critique de la faculté de juger (comment accorder nature et liberté?) dans le sens d'une interrogation sur un passage à la fois réel (et non plus seulement pensé comme chez Kant) et théorique (et non pas pratique comme chez Fichte à la même époque) de la nature à la liberté. S'y met en place, dans la recherche d'une connaissance fondant un tel passage, une méditation sur une figure du discours dépassant l'opposition de la philosophie théorique et de la philosophie pratique : que cette figure prenne ici la forme de la poésie, c'est, bien sûr, dû en partie à l'influence de Hölderlin. Il n'en demeure pas moins que son influence est ici très relative et s'intègre en fait dans une problématique dont le plein déploiement (vers la philosophie de l'identité)

supposera au contraire l'élimination de la problématique propre d'Hölderlin et l'intégration de certains de ses thèmes dans un cadre tout différent, celui d'une philosophie du savoir absolu, qui se profile ici dans la recherche d'un savoir de l'unité réelle de la nature et de la liberté. C'est en ce sens que ce texte est un document important sur la genèse de la problématique dont le plein développement conduira jusqu'au système hégélien.

Le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand[7]

Une éthique. Étant donné que toute la métaphysique se ramènera à la morale (ce dont Kant et ses deux postulats pratiques n'a donné qu'un exemple, sans rien épuiser), cette éthique ne sera pas autre chose qu'un système complet de toutes les idées ou, ce qui revient au même, de tous les postulats pratiques. La première idée consiste naturellement dans la représentation de moi-même en tant qu'être absolument libre. Avec cet être libre et conscient de lui-même, tout un monde surgit en même temps du néant — seule création véritable et concevable à partir du néant. — Je voudrais ici entrer dans le domaine de la physique; la question est celle-ci : pour un être moral, quelle doit être la nature du monde ? Je voudrais donner de nouvelles ailes à notre science physique, qui avance si lentement et à si grand-peine d'expérience en expérience.

Ainsi, si la philosophie fournit les idées, l'expérience, les données, nous pourrons enfin obtenir la physique en grand que j'attends des temps à venir. Il ne semble pas que la

physique actuelle puisse satisfaire un esprit créateur tel qu'est, ou devrait être, le nôtre. De la nature j'en viens à ['œuvre humaine. En tête, l'idée d'humanité — je veux montrer que, l'État étant quelque chose de mécanique, l'idée d'État n'existe pas, aussi peu qu'existe l'idée de machine. Seul ce qui est objet de liberté s'appelle idée. Nous devons donc dépasser aussi l'État ! — Car tout État est obligé de traiter l'homme libre comme un rouage mécanique; et c'est ce qu'il ne faut pas; donc il doit disparaître. Il est évident qu'ici toutes les idées de paix éternelle, etc., ne sont que des idées subordonnées à une idée supérieure. Je voudrais en même temps consigner les principes d'une histoire de l'humanité et mettre à nu tout le misérable échafaudage humain que représentent l'État, la constitution, le gouvernement, la législation. Enfin viennent les idées du monde moral, divinité, immortalité — renversement de toute pseudo-croyance, persécution de la prêtrise, que l'on voit ces temps-ci feindre d'user de la raison, par la raison elle-même. — Liberté absolue pour tous les esprits, dépositaires du monde intellectuel, qui ne doivent pas chercher Dieu ni l'immortalité ailleurs qu'en eux-mêmes.

En dernier lieu, l'idée qui les résume toutes, celle de beauté, prise au sens supérieur, platonicien. Or, je suis convaincu que l'acte suprême de la raison est celui qui, englobant toutes les idées, est un acte esthétique et que la Vérité et la Bonté ne s'allient que dans la Beauté. Le philosophe doit avoir autant de force esthétique que le poète. Les hommes dépourvus de sens esthétique pratiquent une philosophie de la lettre seule. La philosophie de l'esprit est une philosophie esthétique. On ne peut avoir

d'esprit en rien, on ne peut même pas raisonner sur l'Histoire — en l'absence de sens esthétique. Ceci révèle ce qui manque véritablement aux hommes qui ne comprennent pas les idées — et qui avouent volontiers que tout leur est obscur, dès qu'il ne s'agit plus seulement de tableaux et de registres.

La poésie acquiert ainsi une dignité plus grande, elle reprend à la fin sa fonction première — celle d'instruire l'humanité; car la philosophie, la science de l'histoire disparaîtront, seule la poésie survivra à toutes les autres sciences et à tous les arts.

En même temps, on entend dire si souvent que les masses ont besoin d'une religion sensible. Pas seulement les masses, le philosophe aussi en a besoin. Monothéisme de la raison et du cœur, polythéisme de l'imagination et de l'art, voilà ce qu'il nous faut.

Je parlerai d'abord d'une idée qui, à ma connaissance, n'est encore jamais venue à l'esprit de personne — il nous faut une nouvelle mythologie, mais cette mythologie doit être au service des idées, elle doit devenir une mythologie de la raison.

Les idées qui ne se présentent pas sous forme esthétique, c'est-à-dire mythologique, n'ont pas d'intérêt pour le peuple, et inversement, une mythologie qui n'est pas raisonnable est pour le philosophe un objet de honte. Ainsi les gens éclairés et ceux qui ne le sont pas finiront par se donner la main, la mythologie doit devenir philosophique, afin de rendre le peuple raisonnable, et la philosophie doit devenir mythologique, afin de rendre les philosophes sensibles. Alors on verra s'instaurer parmi nous l'unité

éternelle. Plus de regard méprisant, le peuple ne tremblera plus devant ses sages et ses prêtres. Alors seulement on verra s'épanouir uniformément toutes les forces, celles du particulier comme celles de tous les individus. Aucune force ne sera plus réprimée, la liberté et l'égalité des esprits régneront partout ! — Un esprit supérieur, envoyé du ciel, doit fonder cette nouvelle religion parmi nous, elle sera la dernière, la plus grande œuvre de l'humanité.

1. On en trouvera la traduction à la fin de ce chapitre.

2. Cf. le projet de préface d'Hypérion rédigé entre août et décembre 1795, après la rencontre avec Suzette Gontard (Pléiade, p. 1149-1150) : nous ne pourrions pas être, explique Hölderlin, il ne pourrait y avoir aucune action, aucune exigence, si l'être comme beauté n'existait pas déjà indépendamment de notre activité.

3. Rappelons que les Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme sont parues en 1795.

4. C'est déjà le cas dans l'écrit programmatique Sur le concept de la Doctrine de la science de 1794, et c'est encore plus net dans le texte inédit de l'été 1795, Sur l'esprit et la liberté dans la philosophie, destiné à la revue de Schiller les Heures, et que Schiller, pour des raisons facilement compréhensibles, n'a pas publié.

5. On trouve le même thème dans la cinquième des Lettres sur le dogmatisme et le criticisme et dans les Lettres (I, 225, Schrôter) : la Critique de la raison pure et les Principes de la doctrine de la science ne sont que la méthode et la condition de possibilité de tout système possible et non pas le système lui-même.

6. Ainsi, dans un texte contemporain (II. 464), Von der Weltseele , où il est question des météores, Schelling explique que leur calcul et leur origine échappent à l'expérience et il dit qu'on ne peut les comprendre qu'à partir de l'idée d'univers et à partir d'une « physique en grand » : c'est le terme même qui intervient dans le Plus Ancien Programme, et il est question, dans ce texte, d'abandonner la philosophie spéculative pour réfléchir sur le contenu, sur la nature.

7. La traduction ici reproduite est celle de D. Naville, dans l'édition des Œuvres de Hölderlin parue dans la Bibliothèque de la Pléiade (pp. 1157-1158). Elle a été corrigée sur un point (signalé dans le commentaire).

VI

LA PÉRIODE DE FRANCFORT (1796-1800)

Les textes essentiels de cette période sont l'Esprit du christianisme et son destin (avec l'appendice sur les couches successives de rédaction du texte) : le Systemfragment de 1800 (texte constitué du début et de la fin d'une étude sur la religion) ; une introduction, datant de la période de Francfort, à l'écrit de Berne sur la Positivité de la religion chrétienne[cf]; une série de textes politiques : des lettres sur les événements de Berne de 1798, un Mémoire sur la réforme de la constitution de Wurtemberg, la Constitution de l'Allemagne.

— 1. Le christianisme et la religion d'un peuple libre

On a dit que, dans cette période, Hegel applique les concepts principaux de la dialectique fichtéenne non à la connaissance, comme le fait Fichte, mais à un contenu historique et culturel : Hegel essaierait donc de les faire fonctionner dans la perspective d'une herméneutique historique.

La situation est toutefois plus compliquée. Nous verrons en effet que, déjà dans les écrits de Berne, le contenu lui-

même, en dehors de toute référence à la dialectique fichtéenne, se structure d'une façon qui annonce la dialectique : la critique de la religion ne peut pas s'effectuer de l'extérieur ; et ce que Hegel montre dans la Vie de Jésus et dans la Positivité de la religion chrétienne, c'est la façon dont le mouvement même du christianisme tend à son autosuppression comme religion positive. Ainsi, le christianisme s'est posé dans son contraire, la positivité, mais cette positivité doit être supprimée par le mouvement même du christianisme qui aboutit au kantisme épuré (où son sens véritable se livre comme religion de l'immanence de l'absolu).

Ce sont les difficultés auxquelles Hegel se trouve confronté à la fin de la période de Berne qui vont relancer le problème religieux et donner lieu à une nouvelle interprétation du christianisme[1]. Quelles sont donc ces difficultés ? Il s'agit de constater l'insuffisance du kantisme épuré. Nous avons vu que l'épuration du kantisme consistait à supprimer les postulats comme restes de positivité et à ramener l'absolu à la raison pratique elle-même. Il y a donc suppression de l'objet aliénant — transcendant —, donc de la positivité institutionnelle de la religion. Mais à l'absolu de la raison pratique vont s'opposer la nature, la sensibilité, la particularité : ainsi, au rationnel pratique s'oppose une nouvelle positivité, sous forme de nature et de particularité.

Nous nous trouvons alors devant un raisonnement typiquement hégélien : si l'unité s'oppose à la multiplicité, elle n'est elle-même qu'un terme de cette multiplicité. L'unité qui s'oppose à son contraire, la multiplicité, se transforme en son contraire, devient l'élément d'une

multiplicité. La liberté comme séparation du moment de l'unité et du particulier (de la multiplicité) aboutit à la négation de la liberté. Un exemple en est donné dans le monde effectif par la Révolution française, qui doit nécessairement se terminer dans la Terreur parce qu'elle pose l'unité comme devant supprimer son contraire : les intérêts multiples et particuliers ; dans la philosophie de la Terreur, chaque individu ne doit être que citoyen, que volonté générale, et il doit supprimer sa particularité.

Cela étant, le but reste le même qu'à Tübingen : il s'agit de constituer une religion populaire qui soit l'âme d'une cité libre, donc de reconstituer le Volksgeist d'un peuple libre à partir du christianisme, puisqu'on ne peut partir que de ce qui est. Il faut donc fonder philosophiquement le christianisme comme religion de la totalité et de l'immanence. Mais cela ne peut plus se faire à partir d'une philosophie de la scission — à partir du kantisme, du primat de la raison pratique —, comme dans la période de Berne, car même si cette philosophie de la scission supprime bien un objet aliénant, l'absolu transcendantal, elle en introduit un autre sous la forme de la particularité contingente, de la nature, opposée à l'unité de la liberté. Le travail fait à Berne est donc entièrement à reprendre et Hegel va aboutir à une nouvelle conception de Jésus et du sens du christianisme.

Il y a ainsi conscience d'un double échec caractéristique de cette époque : c'est, dans l'effectivité, celui de la Révolution française; et c'est, dans l'ordre de la pensée, celui du kantisme, dont Hegel — nous l'avons vu — attendait une « révolution en Allemagne » et la

reconstitution d'une unité éthique. D'où la période d'abattement dont on trouve trace dans les Dokumente zur Hegels Entwicklung de Hoffmeister[cg]. C'est une crise psychologique et existentielle (que Rosenzweig analyse dans Hegel et l'État[ch], et c'est aussi une crise intellectuelle; c'est à ce seul aspect que nous nous intéresserons ici.

Quelle méthode devrons-nous suivre pour expliquer ces textes de Francfort ? On peut, comme beaucoup d'auteurs — Bernard Bourgeois notamment —, les lire de façon linéaire comme l'application des catégories fichtéennes à un champ ancien d'interprétation, fait de choses à interpréter et aussi de choses déjà interprétées (d'où le résultat du travail herméneutique de Hegel sur l'hellénisme et le christianisme, c'est-à-dire sur des choses qui doivent être interprétées pour être pensées, mais qui sont déjà le résultat d'une interprétation). Il y aurait donc un contenu, préalablement situé hors du champ philosophique, et qui serait ensuite retravaillé à travers les catégories fichtéennes. C'est ce que signifie la lettre à Schelling du 2 novembre 1800, dans laquelle Hegel écrit : « L'idéal de ma jeunesse devait devenir une forme de réflexion, se transformer en un système. »

Tel est en effet le chemin visible de Hegel. Mais il en existe un autre, plus caché. C'est que les contenus sur lesquels vont travailler les concepts fichtéens — l'hellénisme, le christianisme, le judaïsme — sont déjà en leur fond interprétés à partir d'une métaphysique de la subjectivité : par une série de renvois herméneutiques, le judaïsme et le christianisme sont interprétés à partir de l'hellénisme, lui-même étant secrètement pensé à travers

une métaphysique de la subjectivité, et c'est sur ce matériau que vont travailler les concepts fichtéens.

On peut donc choisir de suivre la démarche visible ou, au contraire, le cheminement plus secret, ce qui impliquerait une démarche régressive consistant à examiner quels sont les concepts qui vont travailler sur ce champ, à analyser le champ lui-même, et à voir comment il est déjà interprété d'avance.

— 2. La vie, le destin, l'amour : kantisme et christianisme

Quels sont les concepts qui s'introduisent dans cette période ? Nous allons voir apparaître, en fait, deux groupes de concepts qu'il faut bien distinguer. Il y a tout d'abord les thèmes de Tübingen et de Berne : la liberté et l'unité d'un peuple. C'est précisément cela que Hegel appelle son idéal de jeunesse, dont il dit qu'il tend alors à devenir une forme de réflexion, ce qu'il n'était pas auparavant. Cela signifie qu'il n'est pas posé sous forme d'idéal, comme il le sera à la fin : on ne sait pas s'il doit s'agir d'un contenu passé et définitivement perdu — objet d'une nostalgie —, si c'est au contraire une idée à réaliser et réalisable, ou si c'est une idée au sens kantien. Cet idéal de jeunesse qui n'a pas encore la forme de la réflexion n'a pas de forme du tout, pas de statut. Il s'agit donc de le penser, de lui donner la forme de la réflexion ou — ce qui revient au même — de le transformer en système. Pour cela vont intervenir des concepts techniques qui viennent des catégories de Kant et de Fichte : opposition, contradiction, Aujhebung, etc. Et

ces concepts, pour résumer, vont se rassembler selon deux axes : l'identité du sujet et de l'objet, et la pensée de la totalité. Nous avons là deux concepts techniques déjà constitués, identité et totalité, qui vont être le point culminant de tous les autres.

On voit par ailleurs apparaître un autre groupe de concepts qui ne semblent pas être philosophiques, mais au contraire très vagues. Il y en a essentiellement trois, qui sont la vie, le destin et l'amour. On ne peut les comprendre, si on les met sur le même plan que les premiers : ils ont en fait un rôle métaconceptuel, ils servent à désigner l'unité des concepts et de leur contraire. C'est la raison pour laquelle leur statut est différent de celui des premiers.

Pourquoi donc cette double structure? C'est qu'il y a une difficulté qui est la suivante : il faut arriver à penser le contenu — la liberté et l'unité du peuple — sous la forme philosophique, autrement dit sous la forme de la réflexion, le système, ainsi qu'on le voit dans la lettre à Schelling, étant l'unité qui se réfléchit elle-même (c'est dans la mesure où l'unité peut se réfléchir en elle-même qu'elle peut s'articuler en un système). Or, à cette époque, Hegel n'a pas encore constitué la distinction entre entendement et raison : toute pensée est réflexive et relève de l'entendement. Le contenu des recherches de Tübingen, pour être transformé en système, doit donc être réfléchi. Mais la réflexion est séparation et, comme le contenu à penser est l'unité et la liberté, il semble y avoir contradiction : vouloir exprimer l'unité sous la forme de la réflexion, c'est détruire l'unité du contenu par la dualité de la forme. Il faudrait donc former des concepts renvoyant en

même temps à l'autre du concept pour reproduire cette unité (la réflexion séparant en concept et en non-concept, en pensée et en contenu de pensée).

Ainsi, en faisant travailler les concepts fichtéens sur ce contenu, Hegel aboutit à une dualité qui ne peut être supprimée que par l'établissement d'une sorte de liaison entre ce qui est conceptuel, la réflexion, et ce qui est l'inverse de la réflexion, ce qu'elle pose loin d'elle, son contenu. C'est précisément à cela que servent les termes de vie, de destin et d'amour. Nous verrons que ces termes désignent quelque chose qui ne peut pas être pensé, mais seulement vécu, comme unité du concept et du contenu, pour essayer de saisir cette unité que la réflexion, par sa forme même, scinde.

Car il va y avoir un échec évident qui fait que, à la fin de la période de Francfort, la réflexion est condamnée au nom d'une totalité vécue, non réfléchie : c'est la tentation romantique que connaît Hegel. Et la critique qu'il fera dans sa maturité du kantisme — de la scission — et du romantisme — d'une unité qui ne peut pas s'exprimer, mais qui n'est que vécue ou sentie — sera la critique d'un cheminement personnel dans la genèse de son système.

Considérons le Systemfragment de 1800[ci]. Les concepts de vie, de destin et d'amour doivent donc — nous l'avons dit — exprimer l'unité de l'unité et de son contraire, du concept et du non-concept (le particulier non réfléchi) ; ils doivent exprimer l'unité du concept en tant que réfléchi et du contenu qui est la totalité. Mais, en tant que tels, ils sont des expressions (Ausdrücke) de quasi-concepts et font eux-mêmes partie du réfléchi ; ils vont donc s'opposer à

leur tour à un non-concept et ainsi de suite à l'infini : c'est la genèse du mauvais infini, l'infini de la réflexion. « La vie, dit Hegel, ne peut pas justement être considérée comme réunion, relation, mais doit aussi en même temps être considérée comme opposition. » Elle est lien de la relation et de l'opposition, elle est lien à la fois de la différence du concept et de son autre et de l'unité du concept et de son autre (qu'elle réalise en tant que relation). Ainsi, elle n'est pas seulement relation de deux autres (car elle resterait alors évidemment affectée de scission réflexive), mais elle est lien de la relation entre deux termes et de l'opposition entre ces deux termes : elle est donc identité de l'identité et de la différence. Mais, cela posé, il n'en reste pas moins que « ce lien même à son tour est isolé et objecté au fait qu'elle s'oppose à un non-lien ». Car quel est maintenant l'autre de ce lien de la relation et de l'opposition ? C'est le non-lien, c'est le fait que ces deux termes puissent être pensés comme opposés. La vie, en tant qu'unité de l'unité et de la différence, s'oppose encore à une différence, puisque nous pouvons penser ces deux aspects comme séparés. En tant qu'elle est lien de la relation et de l'opposition, nous pensons en même temps un non-lien de la relation et de l'opposition. Et Hegel ajoute : « Je devrais m'exprimer en disant que la vie est le lien du lien et du non-lien et ainsi de suite à l'infini. »

Mais comme chaque expression est un produit de la réflexion (chacun de ces termes restant posé par la réflexion, donc — comme nous le verrons — encore conceptuel, même si on lui donne un statut métaconceptuel), du fait que quelque chose est posé, quelque chose aussi est exclu : le terme posé par la

réflexion reste déterminé dans la réflexion et s'oppose donc nécessairement à une autre détermination.

On ne peut évidemment en rester là. Selon Hegel, à cet être posé plus loin, sans repos, il doit être mis fin une fois pour toutes. Comment ? En n'oubliant pas que ce qui, par exemple, a été nommé liaison de la synthèse et de l'antithèse n'est pas quelque chose de posé, relevant de l'entendement réfléchi, mais que son unique caractère pour la réflexion est qu'il est un être hors de la réflexion. Tant que le troisième terme est pensé comme un concept, qu'il est donc réfléchi, il est — nous l'avons vu — une détermination à laquelle s'oppose une autre détermination, et le lien de la synthèse et de l'antithèse s'opposera au non-lien de la synthèse et de l'antithèse. Il faut donc que ce terme ne soit pas conceptuel, qu'il ne soit pas posé par la réflexion. Il doit être tel qu'il soit hors de la réflexion, hors de la pensée, par suite hors de la philosophie. Autrement dit : le concept de vie (ou d'amour) ne doit pas être pensé en terme de concept, mais simplement vécu. D'où la conclusion de ce passage : « La philosophie doit cesser avec la religion. » Elle doit s'achever en une unité qui n'est pas de l'ordre du pensé, du réfléchi, mais de celui du vécu.

Ainsi, la première tentative pour penser le contenu (cf. édition Nohl, p. 302 : « La tâche est : penser la vie »), pour donner une forme systématique ou réflexive à cet idéal de jeunesse de la totalité comme unité du sujet et de l'objet, de l'universel et du particulier, tourne court immédiatement : à peine la réflexion tente-t-elle de constituer la totalité en système qu'elle laisse échapper le contenu, qu'elle apparaît comme une tentative purement formelle qui doit poser le

contenu hors d'elle dans un vécu non réflexif.

Cette période débouchera donc sur une critique de la philosophie qui laisse place au vécu religieux. La vie, unité du concept et de son contenu, se manifestera comme amour et comme religion (notons qu'on trouvera une série de synthèses : la religion est l'unité de l'amour et de la beauté, elle est l'unité de l'unité vécue subjectivement — l'amour — et de l'unité vécue objectivement — la beauté, qui est l'amour extériorisé). D'où le statut respectif de la philosophie et de la religion, tel qu'il apparaît alors : « La philosophie doit cesser avec la religion. » Elle est un penser et comporte en tant que tel une opposition. Elle ne peut donc être la saisie de la totalité. Tout ce qu'elle a à faire est « de montrer, en tout ce qui est fini, la finitude et ainsi d'exiger que ce fini soit complété, de poser hors de sa sphère le véritable infini[cj] ». Hegel n'a pas encore conçu la distinction entre entendement et raison, et toute pensée reste assimilée à la réflexion.

Revenons donc sur ce double échec qui va conduire Hegel à sa position du problème. Il voulait dépasser l'idéal non réflexif de sa jeunesse. Que faut-il entendre par là? L'idéal est ici dit réflexif quand la chose est posée comme n'étant pas là (la totalité éthique est posée comme hors de l'effectivité). L'idéal réflexif, c'est le moment où la totalité est posée comme idéal au sens kantien : comme éternellement séparé du réel et ne pouvant être atteint par la connaissance. L'idéal réflexif est donc hors du réel et de la pensée : en voulant le penser, la réflexion va poser son contenu hors d'elle, dans la forme de l'idéalité; d'où l'appel à la solution religieuse. Résumons-nous : le concept pose

son contenu comme ne pouvant pas être posé par lui, c'est-à-dire qu'il pose ce contenu sous la forme d'idéal.

Nous n'avons donc le choix qu'entre deux solutions : ou bien l'on retourne au kantisme (auquel cette démarche, justement, voulait échapper, puisqu'il s'agissait de dépasser l'antithèse liberté/nature par la pensée d'une totalité) en posant l'unité comme idéale, hors de la réalité et de la réflexion ; ou bien on fait appel, pour saisir la totalité, à autre chose que la pensée, à la religion, en abolissant la réflexion. D'où l'appel au vécu, d'où la tonalité existentielle de ces passages qui suppriment la contradiction entre le concept (la réflexion) et son contenu (l'unitotalité) en posant leur unité dans la non-pensée.

Mais, dans ce cas, on rétablit à nouveau une dualité entre la pensée, la philosophie d'une part, et la vie, la religion d'autre part. La démarche de Francfort est donc de toute façon aporétique. On comprend mieux pourquoi, dans la préface de la Phénoménologie de l'esprit, les philosophies de l'entendement qui en restent à la réflexion — c'est le cas du kantisme — et la pensée romantique — l'appel à un vécu non pensable — sont renvoyées dos à dos, bien qu'elles apparaissent comme antithétiques : la philosophie de la réflexion pose une dualité irrémédiable entre le penser (qui ne peut être qu'idéal) et la totalité; le romantisme semble, au contraire, supprimer cette dualité entre le concept et son contenu dans l'immédiat. Mais ces deux mouvements sont en fait identiques en ce qu'ils réintroduisent tous deux une scission : le contenu, dans les deux cas, est hors de la pensée : il est un idéal dans le premier, il est dans le second un vécu non réflexif, non

pensable.

Cette aporie qui se développe donc à Francfort va trouver, en 1800, une solution découlant de ce dilemme. Nous avons vu que l'apparition du contenu comme idéal n'était pas contingente : l'opposition entre le concept et son contenu nous conduit nécessairement à poser la totalité comme idéal. La seule façon d'éviter de poser ce contenu comme idéal, comme hors du concept et de la pensée, est donc d'abandonner la forme qu'il prenait : l'idéalité. Et la seule façon d'abandonner la forme de l'idéal réfléchi consiste à le faire au point de départ, donc à abandonner la forme de l'idéalité non réfléchie. Car, en partant de l'idéal non réfléchi (de la totalité comme absente), on aboutit nécessairement à l'idéal réflexif (à la totalité comme hors de l'idéal de la pensée, soit sous la forme de l'idéal kantien, soit sous celle du vécu extra-réflexif). Si donc poser la totalité comme non effective au départ revient, à la fin de la démarche, à la poser comme hors d'atteinte de la pensée, la seule solution consiste à poser que cette totalité, loin d'être un idéal, est déjà réalisée, que la rationalité est déjà là dans l'effectivité.

C'est ce passage que Hegel va décrire dans l'addition au § 396 de l'Encyclopédie. C'est à son propre itinéraire que Hegel, dans ce texte, fait référence quand il le définit comme le passage de l'adolescence à la maturité. « Le jeune homme, écrit-il, se tourne en général vers l'universel substantiel ; son idéal ne lui apparaît plus, comme à l'adolescent, dans la personne d'un homme, mais est appréhendé par lui comme un universel, indépendant d'une telle singularité. Cependant, cet idéal a encore, chez le

jeune homme, une figure plus ou moins subjective, qu'il vive en lui comme idéal de l'amour et de l'amitié, ou comme idéal d'un état-du-monde universel. Dans cette subjectivité du contenu substantiel d'un tel idéal ne réside pas seulement son opposition au monde présent, mais aussi l'impulsion à supprimer cette opposition par la réalisation effective de l'idéal. Le contenu de l'idéal infuse au jeune homme le sentiment de la force d'agir; c'est pourquoi le jeune homme s'imagine appelé et apte à transformer le monde, ou, du moins, à rétablir (en son état) le monde qui lui semble sorti de ses gonds. Que l'universel substantiel contenu dans son idéal soit, quant à son essence, déjà parvenu dans le monde à son développement et à sa réalisation effective, cela n'est pas discerné par l'esprit exalté du jeune homme. » C'est pourquoi il sent sa personnalité et son idéal non reconnus par le monde, on songe au début de la crise de Hegel. Le passage de sa vie idéale dans la société civile bourgeoise lui apparaît comme un passage dans la vie des philistins. D'où la chute dans une hypocondrie qui peut s'étirer toute la vie, une aversion pour la réalité effective qui devient effective. S'il ne veut pas sombrer, il doit devenir adulte, c'est-à-dire reconnaître le monde comme subsistant par soi, achevé pour l'essentiel. Donc cette unité doit s'intégrer au monde réalisé par son activité particulière. Vient alors la conclusion, sous la forme d'une sorte d'argument ontologique : « Le rationnel, le divin, possède la puissance absolue de se réaliser; il s'est donc déjà accompli. » Il n'est pas si impuissant qu'il ait à attendre d'abord le commencement de sa réalisation.

C'est là le grand tournant de Hegel : il ne s'agit plus de transformer le monde en fonction d'un idéal, mais de

comprendre que le rationnel, avant moi et sans moi, a déjà commencé à se réaliser dans l'effectivité. Nous verrons donc comment la double démarche aporétique de Francfort — avec l'échec de la philosophie de la réflexion et celui du romantisme, de l'appel à l'unité vécue non réfléchie — conduit à la solution proprement hégélienne. Nous verrons comment la critique de ces deux démarches dans la préface de la Phénoménologie de l'esprit est, en fait, une critique du jeune Hegel lui-même, de L'Esprit du christianisme et son destin.

Notre étude va donc se poursuivre selon les axes suivants : nous allons, dans un premier temps, nous demander pourquoi Hegel opère à Francfort un retour au christianisme et au judaïsme qui semble effacer le thème grec. Nous verrons ensuite comment la religion grecque apparaît comme la norme à partir de quoi sont comprises vie et religion — à partir de quoi Hegel va essayer de comprendre à la fois l'existence et la religion juives et chrétiennes — : cela lui fera manquer évidemment la conception de l'histoire comprise dans l'Ancien Testament (elle sera vue à travers la conception grecque de la religion, notamment à travers la première conception hégélienne du tragique, qui apparaît ici). Puis nous verrons, dans un troisième temps, comment cette pensée de la culture grecque qui sert de point de départ à une herméneutique est elle-même secrètement orientée par les catégories de l'idéalisme.

Pourquoi Hegel revient-il donc au thème chrétien après la démarche aporétique de la Vie de Jésus, où il avait essayé de dégager l'essence rationnelle du christianisme

sous la forme d'un kantisme épuré auquel s'opposaient, comme à la morale kantienne, la nature et le monde ? C'est en fait que Hegel établit ici une liaison entre l'apparition du christianisme et l'époque contemporaine. Il écrit : « Quand l'esprit s'est retiré d'une constitution, des lois, et qu'à cause de son changement il ne s'accorde plus avec elles, alors il se produit une recherche, une aspiration vers quelque chose d'autre[ck]. » Il s'agit donc, en se tournant vers ce qui s'est passé à l'époque du Christ — quand l'esprit s'est retiré du judaïsme et que l'aspiration vers quelque chose d'autre a donné naissance au christianisme —, de réfléchir sur la situation contemporaine : la méditation est non pas historique mais actuelle, à travers l'étude de l'apparition du christianisme.

Il nous faut, pour mieux comprendre comment le problème se trouve posé, revenir sur l'ensemble de la démarche. A Berne, le projet hégélien était sinon révolutionnaire, du moins réformiste. Il s'agissait d'éduquer l'homme privé dans la liberté (Hegel attendant du kantisme un grand changement dans l'éducation), de façon à créer une nouvelle culture, une religion nouvelle, épurée. Cet esprit de liberté devait permettre la restauration d'un peuple libre, formé de citoyens se reconnaissant dans l'universel, à l'exemple de la cité grecque.

A Francfort, au contraire, nous trouvons une résignation à la servitude objective comme fait indépassable. Nous avons parlé de cette crise hégélienne due à la fois aux événements, à l'échec de la Révolution française, et à un itinéraire théorique où le kantisme ne permettait pas de réaliser objectivement un État libre, puisqu'en lui l'éthique

s'opposera toujours au train du monde. Le problème devient donc différent. Il est à présent posé de la façon suivante : quel est le moyen d'accéder à la liberté dans un monde où la servitude est reconnue comme un fait indépassable, qui n'est pas contingent mais fondé dans l'essence même de l'historicité de l'Occident? L'homme doit maintenant pouvoir trouver son accomplissement dans le monde tel qu'il est, c'est-à-dire dans un monde qui ne permet pas la restauration de la cité grecque et d'un peuple libre. Et il ne peut trouver cet accomplissement et cette libération que dans la religion (puisqu'il n'est plus question de restaurer un État libre).

On voit donc pourquoi le modèle du Christ, qui n'essaie pas de transformer l'Empire romain mais veut trouver une autre voie d'accomplissement dans un monde voué objectivement à la servitude, apparaît comme un exemple plus pertinent à méditer que le thème grec.

Cette libération, dans un monde où l'effectivité reste la servitude, se fait en trois phases[cl] : la disposition intérieure supprime la positivité, l'objectivité des commandements; puis l'amour supprime les limites de la disposition intérieure ; enfin la religion supprime les limites de l'amour. Ce procès de la vie intérieure, avec ses trois termes, correspond à trois phases historiques.

La disposition intérieure qui supprime la positivité des commandements de la loi extérieure est la moralité au sens kantien, comme autonomie : c'est le moment du christianisme face au judaïsme. Dans la seconde phase, l'amour supprime les limites de la disposition intérieure : l'éthique, en effet, est limitée, puisqu'elle oppose la liberté

— l'autonomie — à la nature, notamment à la nature en soi, au sentiment, à ce qui est pathologique. L'amour est donc l'unité de l'éthique et du naturel : ce sera le christianisme réalisé. Mais l'amour reste une unification subjective entre la disposition interne et le sentiment. Par là même, il s'oppose à une objectivité qui est — nous l'avons vu — la beauté comme unification objective de la nature et de la liberté (c'est le même concept que chez Hôlderlin, mais son rôle ici n'est plus central). C'est donc la religion qui vient supprimer les limites de l'amour; c'est elle qui tient le rôle central, unifiant l'unification subjective — l'amour — à l'unification objective — la beauté.

Ainsi, le point de départ est la disposition intérieure. C'est elle qui inaugure la libération par mise à distance de la positivité : celle-ci n'est pas vraiment supprimée, la figure du Christ ne supprime pas les législations juive ou romaine, et la servitude reste indépassable dans l'effectivité ; mais la libération consiste à retourner dans cette disposition intérieure par une mise à distance de la positivité. C'est ce que Jésus fait, face à la positivité du judaïsme, en se distanciant de la loi pour retourner à l'intériorité éthique.

La réflexion sur l'esprit du christianisme et sur celui du judaïsme ne nous conduit donc pas à une méditation historique. Du reste, ce que Hegel entend par esprit d'un peuple, ce n'est pas son histoire effective, mais la façon dont elle a retenti dans son imagination et dans son souvenir, dans son vécu collectif : il ne s'agit donc pas de saisir des données objectives et historiques, de refaire effectivement l'histoire du peuple juif, par exemple, mais de saisir comment ces données étaient présentes dans

l'imagination et dans le souvenir dont vivait ce peuple. Bref, il s'agit pour Hegel d'une réflexion qui explicite le passage de la servitude à la liberté dans un monde voué à demeurer affecté d'une aliénation indépassable, comme c'est le cas de la modernité.

— 3. Le judaïsme

Du judaïsme, Hegel veut montrer qu'il est l'inverse de la totalité grecque ou de l'amour comme unité de la liberté et de la nature. L'esprit du judaïsme, c'est l'esprit de séparation et de division. Il est à l'origine de l'histoire de l'Occident, mais il l'est comme origine du négatif. Avec cette interprétation, Hegel se sépare assez nettement des auteurs de l'époque, notamment des auteurs dominants sur cette question, Herder et Lessing, qui pensent le judaïsme comme le moment de l'enfance de l'humanité recevant peu à peu la révélation de l'absolu : c'est le moment où l'humanité s'éduque et ne peut recevoir la révélation que progressivement. Pour Hegel, au contraire, il n'est pas question d'enfance et de progression, mais d'une négativité première, d'une rupture brutale avec la nature, avec la totalité.

a) Noé, Nemrod, Abraham

Ainsi le Déluge est-il interprété comme la perte de confiance entre l'homme et la nature, laquelle n'est plus sentie comme tutélaire, comme le lieu où l'homme peut vivre en harmonie. De cette méfiance naît la rupture. Et

l'homme qui est sorti de la nature n'a plus que deux possibilités : ou bien renoncer à soi — c'est-à-dire au particulier — et se soumettre à un dieu — à un universel abstrait — auquel sont accordés tout être et toute activité, ou bien affirmer le particulier comme seule puissance, ces deux possibilités étant marquées dans la Bible par les figures de Noé et de Nemrod. « C'est dans l'être pensé, dit Hegel, que Noé reconstruisit le monde déchiré et éleva son idéal simplement pensé au rang d'un être et lui opposa toutes choses comme le pensé, c'est-à-dire comme le dominé[cm].» On voit ainsi qu'après la scission avec la nature, la nature ne peut être posée que comme un étant à dominer. Il y a donc une liaison entre la scission et la logique de la domination : ce qui est hostile ne peut entrer que dans une relation de domination. Dès lors qu'on ne se situe plus comme une partie de la nature, mais que celle-ci est présentée comme une puissance hostile et étrangère (c'est ainsi qu'elle apparaît dans le Déluge), le seul lien entre l'homme et la nature ne peut plus être qu'un lien de domination.

Cette domination peut être réalisée idéellement ou réellement. Elle l'est idéellement avec Noé : la scission homme/nature est interprétée comme scission entre le réel et l'idéal. Par suite, « l'homme, dit Hegel, pose l'idéal, le pensé comme l'être ». Cela signifie qu'il élève l'idéal simplement pensé au rang d'un être : l'idéal est extraposé comme dieu transcendant face auquel l'effectivité n'est plus que quelque chose de pensé; car par cette inversion où l'idéal surgit comme la seule réalité, comme l'absolu, les choses effectives apparaissent comme les simples pensées de cet absolu, de cet idéal hypostasié. La nature n'est plus

qu'un objet pensé par Dieu et elle est donc dominée par lui. Et Hegel conclut : « Ainsi l'homme domine la nature, mais médiatement, c'est-à-dire en se faisant esclave de son idéal extraposé. » C'est parce que Dieu lui donne la domination de la nature (réduite à l'état de pensée de Dieu), donc indirectement, que l'homme la domine, et l'homme devient par là même l'esclave de ce dieu.

A l'inverse, nous trouvons avec la figure de Nemrod la domination réelle de la nature. L'homme réalise son idéal en rendant l'effectivité conforme à lui, en faisant de la nature un simple objet de sa propre pensée, sans qu'intervienne la médiation de Dieu. Il force la nature à lui obéir, directement, et par là même cette domination de la nature aboutit à une domination d'autrui, à une tyrannie de Nemrod. C'est donc ici le particulier qui se pose directement comme le dominateur de l'étant (c'est ce que symbolise la Tour de Babel). En ce sens, Nemrod désigne une des solutions de la modernité : l'activisme pratique. Et il est intéressant de noter que cette volonté de volonté qu'exprime la figure de Nemrod — dans la domination de la nature et du monde à partir de l'homme posé comme volonté particulière —, et que Heidegger percevra à l'horizon de la culture grecque comme sa descendance, est ici attribuée à l'archéologie du judaïsme.

Mais dans les deux cas, la scission n'est pas dépassée ni supprimée : les deux solutions s'insèrent dans une logique de la scission et éternisent l'hostilité entre l'homme et la nature, entre l'individu et la totalité. Nous sommes à l'opposé du mythe grec du Déluge[cn] . après qu'il a eu lieu, Deucalion et Pyrrha renouent au contraire alliance et

amitié avec la nature.

Nous trouvons donc trois solutions : la réconciliation par l'amour dans le mythe grec ; la domination directe, avec Nemrod ; la domination indirecte par la médiation d'un dieu transcendant, avec Noé. Les deux premières solutions excluent la notion de destin. La troisième, qui est celle que choisira Abraham, va au contraire poser la vie comme altérité et donc comme destin.

Pour bien comprendre en quoi la troisième solution consiste à se vouer soi-même et à vouer sa descendance au destin, il faut revenir sur le concept hégélien de destin. Ce n'est plus ici la notion de fatum des textes de Berne — la nécessité naturelle s'opposant à la liberté —, mais c'est l'inverse de la loi : alors que la loi kantienne est l'universel s'opposant au particulier, le destin est l'unité de l'universel et du particulier. C'est donc bien la vie, mais vécue comme ennemie, comme autre, donc posée comme particulière. Et l'homme soumis au destin apparaît comme l'autre de cet autre, comme une autre particularité soumise à cette altérité.

Il subsiste donc bien, dans la solution de Noé, un lien entre l'homme et la nature (marqué par le besoin). Et la figure de Dieu est destinée à rétablir l'unité de l'homme et de la nature, à être l'unité de l'universel et du particulier. Ainsi la vie — qui est cette unité — est bien posée, mais elle l'est comme un dieu transcendant, c'est-à-dire comme un autre, au lieu de l'être entre l'homme et la nature. Elle est posée dans l'altérité, c'est-à-dire dans un terme particulier. Et l'homme va apparaître comme l'autre de cet autre : comme un particulier dominé par un dieu

transcendant.

Ainsi, il y a destin quand la vie est vécue comme ennemie, c'est-à-dire quand l'unité de la vie — l'unité de l'universel et du particulier — est elle-même posée dans un terme extérieur et particulier : l'homme, autre de cet autre, est alors soumis à ce destin qui est, en fait, lui-même vécu comme ennemi. Il faut noter à ce sujet une certaine différence, sur laquelle nous reviendrons plus tard, entre le destin appliqué au peuple juif et le destin appliqué à la tragédie grecque : il n'y a pas chez Abraham assez de scission pour qu'il puisse poser le destin comme son autre[co]. Ce sera donc une figure de la conscience moins lucide que la figure grecque : le destin sera bien un autre, vécu comme étranger, comme ennemi, mais il ne sera pas posé comme tel, la scission étant insuffisante, et il ne pourra, par suite, être surmonté : il n'y aura pas de conciliation possible.

Résumons-nous. C'est cette troisième voie que va choisir Abraham en fondant l'esprit du judaïsme, vouant par là le peuple juif au destin : il pose cet universel qui est le sien — universel idéal — comme autre ; la scission entre la nature et l'homme sera surmontée par un troisième terme, un Dieu qui est radicalement autre. Ainsi la figure d'Abraham est d'abord décrite comme une figure de la scission, elle l'est ensuite comme figure du besoin, elle l'est enfin comme scission insuffisante.

Revenons sur ce premier aspect. Abraham représente la séparation d'avec la nature. Abraham abandonne son pays — comme beaucoup d'autres —, mais aussi ses dieux. Il devient étranger à sa terre. Selon Hegel, il veut ne pas

aimer, il se dit capable de tuer son fils et il s'oppose à la totalité du monde. Ainsi, la liberté, pour lui, consiste dans l'être-autre, dans l'être-étranger, dans l'être-différent de tous les peuples : son essence est placée dans l'altérité vis-à-vis de toutes les nations et de toutes les cultures, et la liberté consiste à ne pas être chez soi, à être radicalement différent, autre. Il y a par suite refus de l'amour et de la beauté — au sens, que nous avons rencontré, de la conciliation entre l'universel et le particulier : le particulier se pose ici comme universel en refusant tout rapport.

La figure d'Abraham, avons-nous dit, est en second lieu décrite comme figure du besoin. Le besoin consiste à fixer l'identité sous forme de différence. Le besoin témoigne d'une certaine identité entre l'homme et la nature : l'homme est dans la nature (le besoin est manifeste). Mais dans le besoin, l'objet est posé comme autre et l'identité l'est ainsi sous forme de différence, d'opposition. Dans la figure d'Abraham, le rapport à la nature sera vécu uniquement sur le mode du besoin — de l'utilisation des productions de la nature — et non sur celui de la négation de la nature que constitue le travail. Nous avons donc affaire à un peuple de pasteurs qui vit de la nature sans la transformer.

Dans cette constellation, le refus de l'amour — de la réconciliation — et la position d'un dieu transcendant, d'un universel abstrait, sont liés à une rechute dans la naturalité de l'existence : le seul idéal d'Abraham est de survivre, d'assurer sa descendance et celle de son peuple. Il n'y a donc pas de création de la beauté, et l'on ne trouve pas comme en Grèce un imaginaire collectif. On a affaire ici à une naturalité sans innocence, différente de la naturalité

animale du droit naturel, puisque le rapport à la nature reste problématique et reste empreint de méfiance à son égard ; les relations avec la nature et la satisfaction des besoins ne sont pas vécues comme allant de soi, mais comme sans cesse menacées : il règne une insécurité permanente qui n'est supprimée que par la médiation d'un dieu qui garantit à Abraham et à sa descendance que la nature satisfera leurs besoins.

Il y a donc là un statut intermédiaire quelque peu contradictoire, puisque nous trouvons à la fois naturalité et réflexivité. Par sa religion, Abraham s'élève au-dessus de la nature : il pose un terme qui l'assure de sa domination ; mais il ne s'élève ainsi que pour faire de l'existence naturelle, de la vie considérée comme survie de soi-même et descendance — seul idéal d'Abraham — son objet de réflexion. Il n'y a pas instauration d'un surnaturel, ni d'une religion esthétique comme en Grèce : dans la mesure où l'on ne réfléchit que sur l'existence naturelle et ses problèmes, il n'y a pas d'accès à la beauté — de réconciliation avec la nature et de création d'une religion du beau — ni d'accès à l'esprit, à l'intériorité par négation de la nature comme dans le christianisme. La scission propre à Abraham est trop importante si on la compare à la totalité grecque, et elle ne l'est pas assez si on la confronte à la modernité de l'esprit.

Ainsi, cette scission — et c'est le troisième point — est insuffisante. Nous l'avons vu, le rapport à la nature est bien d'altérité, de dépendance dans le besoin (on attend de la nature qu'elle satisfasse les besoins), mais non de négativité véritable. La négativité véritable consiste — rappelons-le —

à nier la nature en soi et hors de soi ; on la trouve, dans la Phénoménologie de l'esprit, sous la figure du maître et de l'esclave : le maître nie la nature en soi, parce qu'il affronte la mort pour montrer qu'il est autre chose qu'une existence naturelle, et l'esclave la nie hors de soi par le travail et devient ainsi le maître du maître. Or nous ne trouvons pas ici de négativité, d'opposition niant son contraire de telle façon qu'elle produise un repli total sur l'intériorité. C'est la raison pour laquelle il est dit[cp] que la séparation ne s'est pas encore assez produite en Abraham pour qu'il puisse opposer lui-même et le destin : cela supposerait en effet un approfondissement de l'intériorité ; or, chez Abraham, la réflexion n'est pas négation de son objet, mais simple extraposition de cet objet. La réflexion ne fait que réfléchir sur la nature au lieu de la nier.

Concluons. Abraham ne crée pas lui-même la domination de la nature : il l'attend de son dieu qui est son propre idéal hypostasié. Homme et nature sont ici opposés sans qu'on aille jusqu'à la négativité : la figure d'Abraham se trouve en deçà. Et le dieu d'Abraham, dans la mesure où il est l'objectivation de sa propre contradiction, va receler cette contradiction (on trouve ici l'origine de la thèse de Feuerbach sur la religion comme extraposition de l'essence humaine) : il y a d'une part fixation dans la vie naturelle et d'autre part réflexion sur celle-ci. Cette réflexion ne peut se transformer en certitude de soi, puisqu'elle exigerait, comme le montre le chapitre de la Phénoménologie de l'esprit sur la certitude de soi-même, la reconnaissance de l'autre. Or, alors que chaque peuple a ses dieux, se veut donc différent, mais reconnaît en même temps aux autres le droit d'avoir d'autres dieux, Abraham ne reconnaît pas ce

droit aux autres peuples. Ainsi, dans la mesure où cette réflexion ne peut se transformer en certitude de soi, il y a oscillation entre la naturalité de l'existence et la réflexion qui la dépasse, mais qui la prend comme objet. Abraham va donc projeter en Dieu cette solution contradictoire qui consiste à assurer la domination de la nature, mais de façon naturelle, c'est-à-dire sans négation de la naturalité en soi ou hors de soi.

b) La descendance d'Abraham

Or, nous allons voir que cette solution, même placée en Dieu, reste contradictoire et aura pour conséquence que le peuple juif, à la suite d'Abraham, ne dominera pas la nature, qu'il ne se fera donc pas une place dans le monde et que son histoire sera une tragédie. Pourquoi ce renversement ? Parce que c'est justement la nature réelle qui restera dominante. En demeurant fixé dans l'existence naturelle, le peuple juif va en effet en rester à un aspect particulier de cet universel qu'est la nature. Ce que nous voyons là, c'est déjà la dialectique de l'universel et du particulier : l'universel pose son contraire, le particulier, par une première négation (ce qui sera explicité à Iéna dans l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling), et il revient à soi par négation de cette négation. Dans le cas présent, l'universel étant la nature, il posera son particulier dans la forme de la naturalité, c'est-à-dire de l'extériorité, et il niera ce particulier, encore dans la forme de l'intériorité. Le peuple juif, en tant que particulier d'un universel qui est la nature, se particularisera donc sous la

forme de l'extériorité. Cela signifie qu'il ne constituera pas une totalité éthique (ce que nous verrons plus loin à l'occasion de l'étude de l'État juif) : les individus seront réunis extérieurement par la contrainte d'une loi et non pas, comme dans la cité grecque, par identité entre l'individu et la totalité. Ici, la totalité étant formée de l'extérieur par une loi transcendante, c'est sous la forme de l'extériorité — sous la forme de la naturatité — que les individus sont réunis ; et il en va de même en ce qui concerne la nature : il y a extériorité des individus les uns par rapport aux autres et du peuple par rapport au reste.

Par suite, l'universel ne ramènera à lui cette particularité que sous la forme de l'extériorité : sous la forme de la suppression pure et simple du peuple juif par cet universel abstrait qu'est l'État romain.

Telle est donc la logique de la domination : en voulant dominer l'universel réel — la nature — non pas directement, mais par la médiation extérieure de l'universel idéal — le dieu transcendant —, on produit un retournement : c'est en effet cet universel réel — la naturalité — qui va dominer, puisqu'il n'y a pas eu de négation véritable de la nature (qui a simplement été prise comme objet de réflexion, de domination). Dans la mesure où l'on veut dominer l'autre comme opposé sans le nier, dans la mesure où il n'y a pas de conciliation — la négation étant un moment de la conciliation — mais que l'on veut maintenir deux termes extérieurs l'un à l'autre, on se fait soi-même non-être[2]. Par suite, plus l'opposition sera grande, plus il y aura rejet dans le non-être de cette volonté d'altérité. D'où ce que dit Hegel[cq] de l'oscillation

perpétuelle du peuple juif, qui ne peut jamais se poser dans l'être, dans l'indépendance substantielle, mais se voue au non-être.

c) L'État juif

Voyons à présent quelques points qui vont manifester le rapport du peuple juif à son État (et dont l'intérêt vient de ce qu'ils sont aussi pensés par rapport à l'État grec.)

Le destin est inscrit dans la phénoménologie de cette religion dans la mesure où celle-ci engage un certain rapport à l'État. On le voit à la page 129 de l'Esprit du christianisme et son destin : lorsque Moïse conduit son peuple hors d'Égypte, il libère un peuple qui n'a pas besoin de liberté (d'où l'opposition qu'il rencontre). Il faut donc constituer ce peuple de l'extérieur, par une loi ou un joug extérieurs, et non par un esprit intérieur. Il n'y aura pas de cité comme rapport intérieur entre le citoyen et l'État, mais seulement dépendance à l'égard d'un législateur qui est Dieu. La loi ne prévoit rien quant à la constitution politique : Moïse laisse dans une relative contingence les formes de gouvernement et de constitution, et seule est précisée l'organisation de la propriété et de la famille (ce qui nous renvoie au premier thème, celui de l'existence naturelle extérieure). Nous nous trouvons ainsi face à un peuple qui ne s'est pas formé spontanément, mais qui y a été conduit de l'extérieur, parce que les autres peuples l'ont contraint à se poser comme autre (c'est ce qui se passe en Égypte). L'extériorité de l'origine va donc se conserver dans l'extériorité essentielle de l'Etat juif[cr]. Cet État n'existe pas

— nous l'avons dit — par un lien intérieur, mais simplement par la dépendance à l'égard d'un être qui lui est commun (c'est-à-dire un dieu), et cette communauté consiste en ce qu'il est semblable à ce peuple, c'est-à-dire opposé à tous les autres.

Ce que — sur un ton de reproche — Hegel analyse ici dans la figure de l'État juif, c'est le fait que, pour le peuple juif, l'État n'est pas une fin en soi. Ce n'est pas le lieu où se réalisent la liberté, la beauté, la totalité de l'existence, comme dans la cité grecque : ce n'est qu'un moyen imposé par la nécessité pour continuer à servir Dieu et donc à bénéficier de son aide, de sa protection, dans cette fixation à l'existence naturelle. Et c'est la raison pour laquelle les formes de gouvernement, les types d'institutions ou de constitutions sont ici contingents, sans importance dans la législation judaïque[3]. La seule législation importante concerne la condamnation des idoles, l'idolâtrie étant une divinisation de la nature, donc une réconciliation avec elle.

Ce type de société est ainsi directement opposé à la cité grecque. L'État n'est pas le substantiel. Il y a bien une égalité des citoyens, mais dans l'insignifiance. C'est paradoxalement au moment où l'État juif se constituera en monarchie qu'il y aura l'ébauche d'une participation des individus à la vie politique (à l'inverse de ce qui se produit partout ailleurs). Il en résulte l'impossibilité de maintenir cet État : il n'est pas un lien substantiel entre l'universel et le particulier, il n'a pas de « Geist » ; l'esprit du judaïsme se situe ailleurs que dans l'État qui est opposition, dont la seule fonction est de créer une altérité qui isole des autres peuples. La lutte du peuple juif ne sera donc pas une lutte

pour l'État, mais pour ses deux absolus : l'absolu réel — sa vie comme séparé — ; l'absolu idéal — son dieu.

A ce point, nous trouvons deux lectures contradictoires. Hegel dit, dans un premier temps, que le peuple juif ne risque pas sa vie pour sa conservation, car il est contradictoire de mettre en jeu son existence naturelle si tout ce que l'on peut conserver est l'existence naturelle (on songe ici à la dialectique du maître et de l'esclave). Tout risque de mort suppose que l'on combatte pour autre chose que le simple maintien de son existence naturelle et de celle de sa descendance : cela suppose d'autres valeurs. Or, comme Hegel les a déniées au peuple juif, il ne peut pas considérer que celui-ci va risquer sa vie. Mais on trouve aussi, à propos de la prise de Jérusalem par Titus et de la chute de Massada, cette affirmation[cs] qu' « ils luttèrent comme des héros ». Deux interprétations sont alors possibles.

On peut considérer que le peuple juif ne lutte pas pour le maintien de son État, mais seulement à partir du moment où c'est son dieu qui est menacé, puisque cette bataille est née d'une profanation du temple par les Romains. Dans cette interprétation, l'État n'est pas l'absolu, il n'est pas ce qui doit être défendu par-dessus tout : ce qui doit l'être, c'est le sacré, seul principe unifiant du peuple juif. Une deuxième interprétation consisterait à constater la nécessité pour le peuple juif d'être victorieux, puisque dans la défaite il se sent abandonné de son dieu et que, par suite, il perd son identité. Mais cette victoire ne peut être que position du particulier comme universel par le refus de la reconnaissance des autres peuples. D'où le retour de

l'universalité, sous la forme de la romanité, universalité abstraite, mais réelle, qui le détruit. Dans cette deuxième interprétation, Hegel considérerait l'ultime combat du peuple juif — qu'il attribue à du fanatisme et non pas réellement à de l'héroïsme — comme un acte de nihilisme : le peuple juif préfère l'anéantissement dès qu'il sent qu'il perd le soutien de son dieu ou qu'il est condamné à vivre dispersé parmi les autres peuples. Son héroïsme n'est donc pas à comprendre comme un sacrifice en vue de valeurs supérieures, mais comme le choix nihiliste d'une autodestruction préférée à une quelconque conciliation. Et cette autodestruction prive le dieu de son adorateur. D'où la conclusion de Hegel[ct] sur « la grande tragédie du peuple juif », telle que, précise-t-il, elle « ne ressemble point à la tragédie grecque ».

d) La « grande tragédie du peuple juif »

Pourquoi Hegel oppose-t-il ainsi les tragédies grecque et juive ? La pensée du tragique grec qui commence à poindre ici est celle du « faux pas nécessaire » d'un être beau (la traduction par « erreur fatale[cu] » doit être corrigée : ce n'est pas le concept de destin qui est ici visé, mais celui de nécessité). Pourquoi ce faux pas est-il nécessaire ? C'est qu'il faut que la vie, comme totalité — comme unité de l'universel et du particulier —, se divise, pose en soi la pluralité de ses figures pour jouir d'elle-même. Par suite, le héros est un être beau, qui est précisément la conciliation, l'unité de l'universel et du particulier, et sa démarche, qui va au contraire diviser ces deux aspects, est nécessaire à la vie

elle-même (qui doit se diviser d'avec elle-même). C'est le cas d'Antigone : il se produit nécessairement une position de valeurs particulières. Il y a donc faux pas, mais ce faux pas est nécessaire, puisque — nous l'avons dit — la vie, en tant que totalité, doit se diviser. Ainsi, il y a faute, mais sans crime, sans choix personnel : ce n'est pas une décision individuelle qui est en cause, mais la nécessité pour la vie de se poser ainsi. C'est la raison pour laquelle le héros tragique grec conserve le droit de la pitié : son destin n'est pas le résultat d'un choix (nous verrons plus loin comment se produit la réconciliation).

Le destin du peuple juif, au contraire, résulte d'un choix volontaire, celui de la négativité, de la scission, de la séparation. C'est pourquoi il est rapproché de celui de Macbeth, c'est-à-dire du tragique moderne, qui est lui aussi un tragique de la liberté et de la décision.

Quelle pourrait être, pour le peuple juif, la réconciliation avec le destin ? Elle nous est indiquée dans le texte : le peuple juif ne pourrait surmonter le destin qu'en cessant d'être juif, en se réconciliant avec la nature par la beauté, c'est-à-dire en s'hellénisant — ce qui fut une tentation du judaïsme à l'époque hellénistique. Mais cela représenterait évidemment une suppression du peuple juif en tant que tel. Aussi cette réconciliation est-elle impossible, et nous n'aboutissons qu'à l'horreur devant la puissance destructrice du négatif.

Le rapport grec au destin est tout différent. Il est dit que les dieux « furent des conciliations singulières que les Grecs eurent le courage d'opérer avec le destin[cv] ». Comment faut-il comprendre cela ? C'est qu'à l'inverse du peuple juif

les Grecs croient au destin, qu'ils en ont conscience (alors que le destin du peuple juif vient de ce qu'il n'opère pas suffisamment de scission pour poser le destin comme autre et pouvoir par là le surmonter). Ainsi, en un certain sens et paradoxalement, la culture hellénique a davantage de conscience — à savoir la conscience de soi-même comme ennemi, la conscience de l'unité de l'universel et du particulier se réalisant en opposition à soi-même. Par suite, il y a, dans la culture grecque, une part de malheur inévitable : le soi ne peut se réaliser que comme ennemi. Or sur cette base de malheur, de destin ennemi, il y a quelques réussites particulières, celle d'Héraclès, d'Apollon : des dieux. C'est pourquoi il est dit qu'ils sont des « conciliations singulières ». Mais ces conciliations sont évidemment précaires, menacées : on ne peut en démontrer la nécessité. Et c'est la raison pour laquelle elles sont l'objet de satisfactions esthétiques (avec, à l'arrière-fond, la définition kantienne du beau comme contingence dans la nécessité). Il y a donc une certaine façon de se réconcilier avec le destin : c'est ce qu'on voit avec les dieux ; le destin a alors été pensé, posé. Mais même lorsque le héros tragique est victime de ce destin — à l'inverse de la figure des dieux —, il s'agit bien encore d'une réconciliation, parce qu'il accepte son sacrifice pour que l'universel se réalise. Ainsi la mort du héros tragique éveille encore la pitié, puisqu'elle est acceptée par le héros comme réconciliation avec le destin.

On constate donc que tout se joue finalement sur deux termes : le destin grec est le soi — l'unité de l'universel et du particulier — vécu comme ennemi (Feind), alors qu'il est chez Abraham vécu comme étranger (Fremd). Lorsque

le destin est vécu comme ennemi, cela signifie qu'on s'y oppose, qu'il y a lutte, donc invitation à une solution, à une réconciliation. En revanche, dans la mesure où il est vécu comme étranger, comme radicalement autre, rien ne peut être surmonté. Au moment où Abraham croit échapper au destin en produisant sa liberté comme existence séparée, ne reconnaissant dans la nature que quelque chose d'étranger, cette inconscience va être le destin même du peuple juif. Et la seule réconciliation possible (dont Hegel analyse les prémices dans les mouvements de la fin de l'existence de l'État juif, chez les pharisiens, les esséniens, les sadducéens) sera la figure de Jésus, qui réconcilie la particularité (l'État juif) avec l'universel.

Si nous voulons donc rassembler ces figures de la conscience juive telle que la conçoit Hegel, nous constatons qu'elle se caractérise par quatre aspects. C'est tout d'abord une élévation immédiate au-dessus de la nature, comme autre et non comme négation de la nature ; il n'y a donc pas d'accès au concept d'esprit. Il y a par conséquent — c'est le deuxième aspect — scission entre l'universel et le particulier, l'universel n'apparaissant que sous forme de loi. Il y a, en troisième lieu, impossibilité d'accéder véritablement à l'esprit comme intériorité et à la beauté de la culture grecque comme conciliation. Enfin, la conscience juive est caractérisée par l'existence soumise : c'est la position du particulier comme soumis à la loi universelle et transcendante ; elle ne parvient donc pas à la vie au sens hégélien. La vie se réalisera dans la figure de Jésus en tant que la particularité parviendra à inclure l'universalité — le renversement consistant à considérer que la loi n'est pas une universalité extérieure à laquelle les particuliers sont

soumis, mais qu'elle est intérieure à la particularité : l'universel est ainsi intériorisé dans le particulier.

— 4. Les présupposés de l'interprétation hégélienne du judaïsme

Comment pouvons-nous situer cette interprétation hégélienne et sa postérité ? Pour ce qui est, tout d'abord, de la pensée hégélienne, nous constatons que l'on passe directement, dans la Phénoménologie de l'esprit, de l'hellénisme au christianisme. La négativité n'est donc plus dans le judaïsme. La raison en est simple : c'est que l'hellénisme, entre-temps, a été dévalorisé; il est désormais pensé comme totalité immédiate, qui doit donc, pour se réaliser comme esprit véritable, passer par la phase de la scission. Par suite, la fêlure est déjà présente — on songe au tragique et à la figure d'Antigone — et il n'y a plus besoin du judaïsme comme source de la négativité, puisqu'elle est déjà là, secrètement, dans la totalité immédiate de la culture grecque. Au contraire, dans les cours de Berlin sur la religion, le judaïsme retrouvera une place non comme origine de la négativité, mais comme figure extrême de celle-ci : « Le pouvoir de se détacher de toute particularité, de toute nature, est un moment nécessaire. Il fallait que se présentât l'extrême du malheur de la conscience pour ramener le retour à soi de l'esprit. »

A l'extérieur de l'hégélianisme, cette vision de la conscience juive a dominé l'histoire de la philosophie pendant près d'un siècle, non pas tant grâce à ce texte de l'Esprit du christianisme et son destin, qui n'a été connu et

publié que beaucoup plus tard (et lorsqu'il l'a été, en plein XX^{e} siècle, on voit comment il a pu être utilisé !), mais par la Philosophie de la religion. On retrouvera donc au XIX^{e} siècle cette lecture hégélienne du judaïsme dans les textes de Marx. Cela lui permet de démontrer que l'esprit du judaïsme se réalise par la médiation du monde chrétien produisant la société civile bourgeoise capitaliste. On voit également à quel point Nietzsche est tributaire de l'enseignement hégélien sur la question.

Mais il s'est aussi produit, à partir du refus de la lecture hégélienne du judaïsme, un mouvement de contestation de l'hégélianisme qui n'est pas moins intéressant. Cette attaque contre le système se fera à partir de son insuffisance herméneutique quant à ce qu'il voulait tant expliquer. Ce mouvement, nous le trouvons d'abord chez Hermann Cohen, avec la Religion rationnelle à partir des sources du judaïsme, puis chez Rosenzweig, avec l'Étoile de la rédemption. Cohen s'appuie sur Kant pour contourner l'hégélianisme, tandis que Rosenzweig s'appuie sur Schelling (la pensée de Rosenzweig étant reprise par Emmanuel Lévinas — qui a d'ailleurs écrit une bibliographie spirituelle de Rosenzweig —, mais associée par lui à la phénoménologie de Husserl).

Nous allons donc voir quelles sont les catégories que le judaïsme du XIX^{e} et du XX^{e} siècle revendique et que Hegel n'a pas aperçues. Nous aurons ensuite à nous demander ce qui, dans la pensée hégélienne, interdit totalement l'admission de ces catégories.

Hegel — nous l'avons vu — ne voit dans le judaïsme que la loi transcendante. Par suite, il pourra l'assimiler au

kantisme, puisqu'il l'y a introduit par le biais de la loi comme universel abstrait isolé de toute relation historique vivante. Cette vision correspond peut-être au judaïsme d'Esdras, au judaïsme médiéval, avec son commentaire infini de la loi. Mais ce que le judaïsme revendique ici, c'est la loi des prophètes qui sont niés par Hegel comme des fanatiques, c'est-à-dire la distinction entre une loi positive (les Tables) et une loi d'alliance qui signifie une relation avec Dieu vécue de façon très nouvelle dans le développement de l'histoire. La loi n'est donc pas simplement une loi transcendante de style kantien, elle est une relation qui se définit à chaque fois en fonction des circonstances historiques vivantes et concrètes. Et cela, l'hégélianisme le nie.

Nous avons vu, par ailleurs, que le fait que le rapport du peuple juif à son État soit contingent — que ce ne soit pas dans la société politique que le peuple juif se réalise — apparaît à Hegel comme un aspect négatif, par opposition à la culture grecque. Or, le judaïsme le revendique au contraire comme un aspect positif, c'est-à-dire comme une autre conception de l'historicité : une existence pensée non par rapport à la totalité close de l'État, mais en fonction d'un avenir. Si, pour le judaïsme, l'État est une réalisation contingente, c'est parce que l'essentiel du destin du peuple juif est d'être responsable d'une promesse (d'alliance entre Dieu et l'homme) à laquelle les autres peuples, et Israël lui-même, ont été infidèles. Il se veut donc porteur d'un sens qui dépasse non seulement un État, mais aussi un seul peuple. Ce qui est ici en jeu, c'est donc l'expérience d'une historicité qui est la prise en charge d'une promesse et non le déploiement logique d'un concept.

Enfin — et c'est le point essentiel —, c'est la conception de l'altérité qui fait que pour Hegel tout ce qui est autre que le moi est posé comme un universel abstrait. C'est dire que la seule altérité véritable ne peut être qu'au sein de l'identité. L'altérité absolue est nécessairement perçue comme aliénante dans le cadre d'une telle conception de la subjectivité. On comprend mieux ici pourquoi Hegel dit que la pensée de Fichte est une foi juive par essence : le non-moi fichtéen, lorsqu'on le considère dans le domaine de la morale, correspond essentiellement aux autres consciences; c'est le problème de l'intersubjectivité : le moi ne peut se poser qu'en posant des autres, radicalement autres, qui ne sont pas des moments du moi. Et c'est cette assimilation de l'altérité à l'aliénation qui fait que le dieu juif sera nécessairement pensé comme aliénant, puisqu'il est l'autre absolu. Certes, il y a bien chez Hegel une théorie de l'altérité, que l'on voit clairement dans le problème de la reconnaissance des consciences, mais elle ne peut exister que par un troisième terme : ce sur quoi débouche la dialectique du maître et de l'esclave, c'est l'État où toutes les consciences peuvent se reconnaître, parce qu'il y a alors une totalité identitaire qui permet cette reconnaissance. Il n'y a donc pas chez Hegel d'altérité absolue.

Hegel nie que le judaïsme puisse accéder au concept de vérité. Et il apparaît clairement, page 16 de l'Esprit du christianisme..., que si le judaïsme peut accéder à des dogmes mais non à la vérité, c'est parce que la vérité est librement inventée, librement découverte. Cela repose évidemment sur une définition précise de la vérité. Hegel écrit : « Ce que nous trouvons chez eux comme vérité ne leur apparaissait pas sous forme de vérités, de choses de la

foi [...], car la vérité est la beauté : représenté par l'entendement, le caractère négatif de la vérité est la liberté. » Notons ici un problème d'interprétation : les mots « représenté par l'entendement », dans le texte allemand, peuvent porter aussi bien sur ce qui les précède que sur ce qui les suit. On peut donc comprendre que « la vérité est la beauté représentée par l'entendement » ou bien que « représenté par l'entendement, le caractère négatif de la vérité est la liberté ». C'est en fait la deuxième lecture qu'il faut préférer : la beauté, comme la vérité, est l'unité du subjectif et de l'objectif, de l'universel et du particulier ; et, représentée par l'entendement, c'est-à-dire du point de vue de la finitude, on ne perçoit d'elle que son caractère négatif, la liberté comme mode d'accès à elle (souvenons-nous du Plus Ancien Programme, où la liberté apparaît tantôt comme une totalité en soi, tantôt au contraire comme une activité infinie de l'individu). Ainsi, le judaïsme serait incapable de vérité en tant qu'il est incapable de liberté comme mode d'accès autonome à une réalité, et il ne saisirait que des dogmes imposés. Mais en fait, si le caractère négatif de la vérité — c'est-à-dire la façon dont on la saisit — est la liberté, c'est parce que en elle-même la vérité est la liberté en un autre sens, celui d'une suppression de toute altérité en tant que totalité illimitée qui ne fait l'expérience de l'autre qu'en soi-même. Par suite, vérité, beauté et liberté sont ici des termes voisins. La vérité est l'unité de l'universel et du particulier en tant qu'elle se manifeste dans le fini. Et c'est donc au nom de ce concept très particulier de vérité que l'accès à la vérité est refusé au judaïsme.

Face à cela, le judaïsme revendique au contraire un

autre concept de vérité qui signifie à la fois vérité et fidélité (c'est le même mot) : c'est la fidélité à l'alliance et à la promesse; la vérité ne désigne pas l'unitotalité, mais un rapport à l'histoire comme ce qui est promis, qui ne peut être réalisé ni par l'homme seul ni sans l'homme. C'est par rapport à la catégorie d'intersubjectivité que la vérité est pensée.

Tels sont donc les trois points qui, dans le judaïsme, échappent à la pensée de Hegel, et qui ne peuvent que lui échapper : ce qui est central dans l'hégélianisme, c'est que l'altérité ne peut être pensée qu'à partir de l'identité ; et celle qui n'est pas ramenée au même, qui n'est pas un moment du soi, est nécessairement posée comme aliénante.

C'est à partir de cette lecture hégélienne du judaïsme que se développe, ainsi que nous l'avons dit, un mouvement de contestation de l'hégélianisme.

Hermann Cohen est le premier à dégager ce thème que l'on retrouve chez Lévinas : le toi est impensable dans le système qui ne pense que le moi ; et le moi ne peut pas se constituer sans un rapport au toi, c'est-à-dire sans une distance originelle. Or, nous avons vu que chez Hegel les consciences ne peuvent entrer dans un rapport de reconnaissance — d'intersubjectivité — que dans un troisième terme, l'État, qui est l'identité de l'unité et de la multiplicité : le rapport entre les consciences ne peut se réaliser que par une identité dominante.

De son côté, Rosenzweig, dans l'Étoile de la rédemption,

s'inspire de Schelling pour critiquer les notions hégéliennes d'identité et de totalité, insistant lui aussi sur l'incapacité de Hegel à comprendre le judaïsme. Sa critique s'effectue à trois niveaux.

Il y a d'abord celui du langage. Le terme essentiel dans la philosophie de l'identité, c'est le « est », la copule. (Nous avons vu toute la différence entre l'interprétation de Hölderlin et celle de Hegel quant à cette copule « est », qui ramène le prédicat au sujet, et donc l'altérité à l'identité.) L'être, donc, est posé dans la copule. La catégorie essentielle, pour Rosenzweig, est la disjonction (le « ou bien, ou bien ») : l'être se pose nécessairement dans une disjonction, dans une différence. L'influence de Schelling est ici très nette. Nous avons eu l'occasion de montrer dans un article [4] comment Schelling utilise le « ou bien, ou bien » pour dire que l'Ungrund se pose non à la fois comme Grund et comme Existenz, mais comme l'un ou l'autre. Et c'est cette disjonction qui est essentielle à l'être.

Le deuxième point de cette critique porte sur la notion de totalité. Il s'agit ici d'une démarche ambiguë de Rosenzweig tendant à montrer que le système ne peut pas penser la facticité et la mort (thèmes assez voisins de ceux d'Être et Temps). Il analyse la temporalité, la facticité et la mort comme impensables dans la totalité : il s'agit de montrer que la totalité est en quelque sorte brisée par la pensée de l'existence, par l'extériorité de l'existence par rapport au concept. Nous trouvons là encore une lecture qui vient de Schelling, mais qui est sans doute moins convaincante que ce que dit Schelling lui-même.

C'est enfin la notion hégélienne d'altérité que

Rosenzweig critique : l'autre ne peut pas, dit-il, être pensé comme un moment du soi. C'est sur ce point que Rosenzweig utilise le plus directement la dernière théologie de Schelling, caractérisée par le double mouvement du divin (immanent werden, transzendent bleiben) : au moment où le divin se pose dans la raison, dans le système, en un mouvement d'immanence, et où il devient donc le soi, il se retire de sa position, et c'est ce mouvement de retrait qui constitue son altérité. L'altérité du divin ne peut, par suite, être pensée comme un moment.

Ces thèmes seront en partie repris par Emmanuel Lévinas dans Totalité et Infini. La totalité apparaît comme ontologie de la guerre, dans la mesure où le système ne tolère que le sens que lui-même donne à l'étant. C'est pourquoi l'infini ne doit pas être pensé de façon hégélienne comme totalité — comme identité du fini et de l'infini —, mais comme extériorité radicale.

Concluons. Nous trouvons dans ce mouvement de contestation de l'hégélianisme deux séries d'analyses de valeur inégale. La première consiste à critiquer la totalité en tant que telle. Cette critique, que l'on trouve chez Rosenzweig et Lévinas, est, à vrai dire, de peu de poids : reprocher à un système d'être systématique, c'est, à la limite, n'en rien dire. De la même façon, on peut invoquer contre le système un terme extérieur, la facticité ou la mort, mais ces positions ont été récupérées par Hegel et sont des moments de la conscience dans la Phénoménologie de l'esprit : l'objection a été prévue et fait partie du système lui-même.

La deuxième série d'analyses est plus intéressante. Une

première critique vient de Schelling et est reprise par Rosenzweig : elle consiste à montrer que c'est le système lui-même, dans son autoconstitution, qui pose un terme extérieur. Il ne s'agit donc pas là d'invoquer contre le système un extérieur, une autre chose (la facticité ou la mort), mais de montrer que le système, pour se constituer comme totalité, est nécessairement conduit à briser cette totalité. C'est ce qu'essaie de faire Schelling dans sa philosophie de la révélation en posant la nécessité, dans la démarche même, d'une existence extérieure comme condition de possibilité du système. Cette critique, Rosenzweig ne la reprend que partiellement, car il la réunit avec celle qui consiste à opposer la facticité au système. Une deuxième démarche met en question l'ontologie du système — la métaphysique de la subjectivité —, qui fait que l'altérité ne peut être pensée que comme un moment du soi, pour opposer en quelque sorte au système hégélien l'herméneutique qu'il prétend fonder, pour montrer qu'il n'est en fait capable que d'une auto-interprétation (voilà pourquoi le judaïsme ne sera pas interprété en tant que tel, mais décrit de façon à ne pouvoir entrer dans le système, en une lecture qui élimine par avance tout ce qui ne relève pas des catégories du système).

Telles sont donc ces deux démarches qui s'installent dans un intéressant face-à-face avec le système hégélien.

— 5. « L'Esprit du christianisme et son destin »

L'Esprit du christianisme et son destin est un ouvrage composé de fragments. On peut toutefois les regrouper

sous trois grands thèmes : loi et amour ; amour et destin; le destin de l'amour.

a) Loi et amour : la critique du kantisme

Le premier thème, loi et amour, va consister en une critique du kantisme et par suite de ce que Hegel avait lui-même défendu dans la Vie de Jésus. Le Christ — rappelons-le — y était interprété de façon kantienne comme celui qui oppose l'autonomie de la moralité à l'hétéronomie de la loi juive. Ici, en revanche, il s'agit de montrer que le Christ dépasse la moralité en tant que telle, c'est-à-dire l'autonomie kantienne, la loi de la raison, ou, en d'autres termes, qu'il n'y a pas de grande différence entre légalité et moralité, entre loi intérieure et loi extérieure. C'est donc, à travers cette réinterprétation du Christ, d'une critique de Kant qu'il s'agit, d'un Kant renvoyé à un judaïsme intériorisé. Il n'y a du reste rien d'étonnant à cela, puisque le judaïsme décrit par Hegel ressemble davantage au protestantisme de son époque qu'au véritable judaïsme et qu'il est normal, dans ces conditions, qu'il puisse y renvoyer Kant (notons que tout cela correspond, du reste, à un mouvement historique réel : c'est l'époque de la grande conversion de certains juifs, comme Mendelssohn, au protestantisme).

Le point essentiel est donc ici de dépasser le moralisme kantien en montrant que l'essence du christianisme n'est pas la morale de Kant — l'autonomie de la raison — mais l'amour, et que la moralité n'est que le premier pas qui, ainsi que le dit Hegel, « assure seulement la possibilité de

l'amour[cw] ».

La moralité, disions-nous, est renvoyée à la légalité ; elle l'est dans la mesure où elle n'est que l'intériorisation de la scission qu'on trouve entre l'homme et Dieu chez Abraham et dans la loi juive — entre l'universel et le particulier — et qui devient, intériorisée, la scission entre le sentiment et la raison. Ainsi l'attitude du juge est conservée ; bien plus, par l'intériorisation, cette servitude est fixée et donc encore approfondie. Hegel écrit : « Celui qui voulait rétablir l'homme dans son intégrité ne pouvait suivre cette voie où le déchirement humain s'aggrave seulement d'un orgueil entêté[cx]. » L'homme comme sujet rationnel va jouir de son propre déchirement comme d'une valeur et, en intériorisant la légalité, la moralité ajoute au déchirement de la conscience l'orgueil qui, pour Hegel, caractérisera toujours la morale kantienne. La fixation de la scission par l'intériorisation fait que, pour le particulier — c'est-à-dire pour l'individu concret —, l'universel sera nécessairement quelque chose d'objectif et qu'il subsistera une positivité indestructible.

Le Christ, en revanche, va réaliser une dialectique par laquelle la loi se dépassera elle-même. C'est la première dialectique hégélienne que l'on voit ici à l'œuvre. A la loi — la loi juive extérieure ou la loi morale intérieure — il n'est pas opposé autre chose, mais c'est la loi elle-même qui exige son autodépassement vers l'amour. Comment fonctionne cette dialectique ? La loi kantienne, lorsqu'elle est intériorisée, apparaît comme une conciliation, comme une unité du subjectif — l'individu — et de l'objectif — l'universel. En fait, selon Hegel, elle est une conciliation

d'opposés en un concept qui comme tel les laisse subsister comme opposés. Et le concept lui-même s'oppose à un réel. Donc la loi apparaîtra sous forme de devoir. Il s'agit alors de mettre en œuvre une contradiction entre le concept de la loi — qui sera uniquement forme — et le contenu posé par ce concept — qui s'opposera à la forme de la loi. La loi, dit Hegel, est la conciliation d'opposés en un concept. Comment faut-il le comprendre ? Hegel, dans son commentaire, dit qu'il s'agit simplement de transformer une relation naturelle en précepte : cela signifie que les deux libertés — les deux individus — sont posées par la loi comme conciliées. Il y a donc deux conciliations dans le concept de loi : celle de deux individus dont les libertés doivent être conciliées, puisqu'en tant que rationnelles elles seront identiques ; et celle qui a lieu entre le particulier et l'universel, entre la maxime de l'action et la loi universelle (cf. l'impératif catégorique).

Mais, s'il y a donc bien conciliation, il reste qu'elle a lieu dans un concept. Cela signifie que, dans l'effectivité, les deux moments vont rester opposés, le concept définissant simplement une exigence : ils ne sont conciliés que sous forme de Sollen, de devoir-être, et ce parce que le concept, précisément, s'oppose au réel. Par suite, la loi apparaîtra comme purement formelle, comme forme s'appliquant à un contenu qui restera une action particulière, déterminée, opposée à la forme universelle. « Au nom de son universalité, écrit Hegel, il fait preuve des exigences les plus rigoureuses en faveur de son unilatéralité » : le contenu — le devoir particulier —, au nom de son universalité de droit (puisqu'il n'est que l'expression d'une loi universelle), est d'une absolue intransigeance, et le

moralisme est nécessairement fanatique, chaque devoir particulier prétendant à l'universalité qu'il ne possède pas en fait.

Il y a donc contradiction entre l'esprit de la loi, le concept, l'unité des opposés, et la loi elle-même qui consacre la division. Il en résulte que l'accomplissement de la loi ou du concept de la loi suppose la disparition de la loi comme telle. D'où le Christ et le sermon sur la montagne dont Hegel nous donne ce beau commentaire : ce n'est pas seulement la loi juive extérieure, mais l'idée même de loi qui est supprimée ; et cela ne se fait pas par la négation de son contenu — par une opposition à la loi qui réintroduirait une autre morale à côté de la morale de l'autonomie —, il s'agit de libérer le contenu de la forme de la légalité. Il n'est donc plus question de réaliser la victoire de l'universel sur le particulier (comme c'est le cas dans la moralité kantienne), mais c'est le particulier qui doit s'élever à l'universel : il s'agit de faire en sorte que le particulier de l'inclination (que Kant refuse) rejoigne l'universel de la loi. Et c'est ce qui se produit avec l'amour dans lequel le sentiment — l'inclination — n'a pas besoin de la loi puisque son contenu rejoint celui de la loi. Il n'y a donc pas, dans le message du Christ, opposition à la moralité ou à la loi, mais réalisation de son contenu sans elle. Ainsi il la supprime sans s'opposer à elle, sans reconstituer une autre position.

Nous trouvons ici un jeu entre le sens théologique de certains mots et leur signification dans la métaphysique moderne. C'est le cas du concept de vie pris dans l'Évangile selon saint Jean et chez Schelling. C'est également le cas avec cet accomplissement de la loi dont il est question à la

page 34. Il existe un terme théologique qui est πλήρωμα (complément) : le Christ est le πλήρωμα de la loi juive ; or cela doit ici être pensé en relation avec ce que dit Wolff : Ens complementum possibilitatis (l'étant est le complément de la possibilité). Le Christ réalise justement ce complément en faisant passer du devoir-être de la possibilitas, du devoir-être de la légalité qui ne peut exprimer l'universel que sous cette forme, à l'expression de l'universel sous forme d'amour, comme sentiment réel qui se trouve dans chaque singulier. Hegel dit : « Le Christ ne prêche pas le respect pour les lois, mais il dévoile le contenu qui les remplit et les supprime comme lois en les rendant superflues[cy]. »

Qu'en est-il alors de l'objection kantienne selon laquelle l'amour ne peut pas être un moment de la moralité? Il s'agit en effet pour Kant d'un sentiment qui, comme tel, ne peut faire l'objet d'un impératif catégorique : les sentiments, si nobles soient-ils (même lorsqu'il est question de charité, d'amour), sont a-moraux dans la mesure où ils ne sauraient être commandés. Pour Hegel, en revanche, ils sont hors de la sphère de la moralité parce qu'ils la dépassent : ils ne désignent pas, comme la moralité, l'opposition de l'universel et du particulier, mais leur unité dans la vie (concept que nous définirons plus précisément par rapport à celui d'amour). Ils désignent l'union où le particulier et l'universel se nient en passant chacun dans leur contraire. L'amour exprime une finalité de la vie et non pas un commandement de la raison. Ainsi, l'universel se particularise et le particulier accède à l'universel.

L'amour a donc deux supériorités par rapport à la loi. La

première réside dans la suppression de la dualité forme-contenu. La loi, dans sa forme universelle, est conditionnée par un contenu particulier extérieur auquel elle s'applique. L'amour, au contraire, se modifie à chaque fois de lui-même de façon à se reconnaître en chaque situation particulière : toutes les vertus — la charité, l'esprit de conciliation — ne sont que des modifications de l'amour en fonction de ces particuliers. Il n'est donc pas conditionné par un contenu extérieur, c'est lui-même qui se particularise dans chaque action singulière. C'est ce qui apparaît dans le commentaire brillant que fait Hegel du « Tu ne tueras point » tel qu'il apparaît dans le judaïsme — où il est pensé par la loi — et dans le christianisme — où il est pensé par l'amour. L'objection que pouvait faire Kant est réfutée en ces termes : par l'amour, la loi perd sa forme ; le concept est refoulé. On semble perdre en universalité; mais ce n'est qu'une perte apparente parce que l'on gagne toute la richesse des relations vivantes. L'amour exclut l'effectif, mais non le pensé. Nous l'avons dit : on pourrait objecter d'un point de vue kantien que l'amour, en tant que sentiment, ne peut faire l'objet d'un commandement rationnel, qu'il n'est donc pas universalisable (certains l'ont, d'autres non) et qu'il est par suite hors de la sphère de la moralité. Hegel reconnaît certes l'objection : « On semble, dit-il, perdre en universalité. » Mais cette perte est apparente, parce que c'est la réalité que l'on gagne à la place de la possibilité : la loi, en tant que devoir-être, n'est qu'un possible et elle n'est universalisable qu'au niveau du possible. A l'inverse, si l'amour n'est pas universalisable, il est en revanche réel.

La deuxième supériorité de l'amour sur la loi repose sur

le fait que l'amour supprime en outre la contradiction de l'universel en lui-même, la contradiction entre le bien et les divers biens, entre la maxime morale elle-même et les diverses maximes particulières. Nous avons déjà pu voir en quoi consistait la critique de toute morale formelle. Ce qui s'amorce à présent c'est la critique hégélienne de tout moralisme en général, de toute conscience qui en reste à la moralité (que cette moralité soit formelle, comme celle de Kant, ou qu'il s'agisse d'une moralité du contenu : car cette dernière se trouvera prise dans une autre contradiction entre le bien et les biens, entre la vertu et les vertus). Toute doctrine de la moralité est contradictoire puisque la pratique va différencier le bien en déterminations particulières, en biens particuliers dont le contenu sera donc l'unité déterminée. Et les divers devoirs ne peuvent, par suite, être appliqués ensemble. Hegel écrit : « Lorsque s'accroît la multiplicité des rapports humains, s'accroît aussi la multitude des vertus, la multitude des collisions nécessaires et l'impossibilité de les résoudre. » Chaque bien particulier aura le bien en soi comme un universel extérieur et le lien entre les divers biens, étant uniquement le concept du bien en soi, sera lui aussi extérieur. Ainsi, alors que Kant nie les conflits du devoir au nom de l'universalité de la maxime, Hegel au contraire s'efforce de démontrer qu'il y a nécessairement, dans toute doctrine de la moralité, conflit des devoirs, chaque devoir étant particulier, excluant donc les autres (puisqu'on ne peut pas les accomplir tous à la fois) et revendiquant l'universalité. La seule solution d'une doctrine de la moralité consiste alors dans une pratique qui est position et négation alternées de devoirs particuliers, de biens particuliers. Chacun d'eux, par son exigence

d'universel, nous renvoie à la réalisation d'un autre bien particulier qui, par sa propre exigence d'universel, nous renvoie à son tour à la réalisation d'un autre, et ce à l'infini. La critique de la moralité est donc — nous le voyons bien ici — liée à la critique du mauvais infini : l'universel ne peut pas être atteint par une série infinie. Ce qu'implique le moralisme, c'est donc uniquement un effort impossible pour atteindre l'universel par position et négation incessantes de particuliers. Par suite, il est caractérisé par la double impossibilité de rester dans le particulier (l'exigence morale) et d'accéder à l'universel.

D'où ce renversement : ce que Kant appelle la conscience bonne est en fait la mauvaise conscience. L'amour au contraire est réconciliation de la conscience morale avec elle-même par dépassement de la moralité. Il n'est pas un sentiment particulier — cela le ferait retomber sous le coup de la critique kantienne — mais la totalité des inclinations réconciliées avec l'universel : les différentes vertus ne sont que des modifications de l'amour, qui se particularise sans règle (sans avoir besoin pour cela d'un schématisme particulier) et en restant lui-même. Ce qui se produit dans l'amour, c'est que le particulier se nie comme tel — que le sentiment se nie comme particulier — pour se plonger dans l'universel ; et l'universel cesse d'être un concept pour pouvoir se particulariser. Ce qui est ici à l'œuvre, c'est le double processus de la vie, comme unité des deux mouvements : celui de la différenciation et celui de sa négation (notons ici — nous y reviendrons — que l'amour n'est qu'un moment de la vie, celui de la réconciliation, et que la vie est l'ensemble du processus).

Hegel, dans ces pages, assimile la notion de vie telle qu'elle est employée dans les textes chrétiens au nouveau concept qui surgit à l'époque dans les travaux de Schelling. Il ne s'agit plus du concept kantien de la Critique de la faculté de juger (comme reproduction des parties à partir de la totalité), mais du concept auquel Schelling arrive dans l'Esquisse d'une philosophie de la nature : le processus de la vie est assimilé à celui du moi fichtéen par lequel le moi pose le non-moi.

Il y a donc une dialectique de la vie chez Schelling. La vie est une force infinie qui, pour exister, pour se poser dans l'étant, doit se particulariser, donc s'opposer des produits : les vivants. Ces produits finis, pour être quelque chose face à la vie universelle, doivent être une force inverse, une force d'opposition : les vivants particuliers que la vie s'oppose à elle-même pour se réaliser comme vie. Car s'ils n'existaient pas, la force infinie se déploierait dans un instant infiniment petit, dans un zéro, et il ne se passerait rien. Cette force infinie doit donc se déployer dans la temporalité et, pour ce faire, elle va s'opposer des objets — des vivants — qui, en tant qu'opposés à la vie, doivent réaliser une force inverse. Et la vie universelle reconquiert son infinité en supprimant cette opposition des vivants particuliers (de la même façon que le moi fichtéen doit poser un non-moi pour se réaliser et supprimer ce non-moi pour se réaliser dans la raison pratique).

Or, c'est à ce concept de vie qu'est assimilé celui de l'Évangile selon saint Jean : le concept chrétien est pensé dans les termes de la métaphysique de la subjectivité. Les manuscrits de Hegel sont, sur ce point, caractéristiques :

écrivant que le Christ enseignait à penser le divin non comme instance transcendante — comme dans le judaïsme — mais comme vie pure, il a employé dans un premier temps, avant de raturer pour écrire « vie pure », l'expression « conscience de soi pure ». Nous avons donc ici affaire à une interprétation du christianisme à travers les catégories de la métaphysique de la subjectivité : la religion du Christ consiste à poser, en tant que religion de la vie, l'identité de l'humain et du divin — le fait que l'infini se pose, avec le Christ, dans le fini, mais n'est pas séparé de l'infini, puisque le Christ se réconcilie avec lui par la rédemption. Le judaïsme parlerait donc du divin en termes d'entendement (en posant les deux termes comme séparés) au lieu d'en parler en termes de vie et d'amour comme le fait le christianisme.

Tel est donc le message du Christ, sans commandement, sans loi — ni extérieure ni intérieure —, sans devoir, sans universel abstrait, mais fondé sur un sentiment de saisie de l'absolu comme vie, comme amour.

Cette liaison du christianisme, tel que l'interprète Hegel, avec la métaphysique de la subjectivité apparaît encore page 69 de l'Esprit du christianisme, en même temps que cette différence dont nous parlions plus haut entre vie et amour. Hegel écrit : « C'est par l'amour qu'est brisée la puissance de l'objectif. C'est par lui que se trouve détruite la totalité de son domaine. » La vie (l'infini), en se déployant, pose sa différenciation, pose donc l'objectif. L'amour détruit la puissance de l'objectif — des oppositions, des particularités, des singularités — et ramène la vie comme identité du fini et de l'infini : c'est le retour en soi du

subjectif. Il y a donc là une différence entre la vie et l'amour : la vie est l'ensemble du processus, la différenciation et la réconciliation — la position des singularités objectives et leur suppression dans le retour à l'infini subjectif; l'amour, quant à lui, n'est que le deuxième moment, celui de la réconciliation. C'est pourquoi, lorsque apparaît l'amour, il trouve déjà là le premier moment, l'altérité. Cela se manifeste également dans certains cas particuliers, comme le commentaire que Hegel fait du « Aime ton prochain comme toi-même » : il ne faut pas comprendre « comme tu t'aimes toi-même », car s'aimer soi-même n'a pas de sens ; la phrase signifie en fait : « Aime ton prochain en tant qu'il est toi-même. » Il s'agit donc de ramener l'altérité à l'identité, au soi.

L'amour rencontre d'abord l'altérité et sa démarche est de ramener au soi. Cela revient à dire que lorsqu'il apparaît il rencontre toujours ce qu'il a à surmonter : le destin. Et le christianisme apparaît au moment où il rencontre le destin du judaïsme. On comprend donc la nécessité du thème « amour et destin ».

Dès le début du texte, Hegel annonce l'échec de Jésus et du christianisme, et ce parce qu'il constitue une opposition abstraite. Jésus ne réalise pas une prise en charge ou un dépassement du destin juif, mais une opposition totale au judaïsme, et s'il s'élève au-dessus de lui, ce n'est pas en s'appuyant sur une partie de ce qu'il est. Nous voyons donc figurer dès à présent, en négatif, ce que sera le véritable dépassement hégélien. Le christianisme s'oppose abstraitement à la réalité au lieu de s'appuyer sur ses contradictions internes pour faire éclater la structure

existante et surgir le nouveau germe de l'esprit. Il sera donc totalement rejeté par la réalité — par le monde juif — et le Christ devra périr, ayant créé une secte (ce qui va entraîner une réflexion sur l'insuffisance du message chrétien, que nous verrons à la fin, mais qui est d'ores et déjà annoncée comme opposition abstraite à la réalité).

Pour aborder à présent le thème de l'amour et du destin, il nous faudra commenter, à partir de la page 44, le grand fragment sur la loi et le châtiment, et répondre en tout premier lieu à la question de savoir pourquoi, après le thème de l'amour et de la vie, Hegel en vient à ce problème.

b) Amour et destin : crime et châtiment

Hegel va donc opposer à la loi juive — c'est-à-dire kantienne — la théologie de l'amour dans l'Évangile selon saint Jean, mais aussi l'esprit de la tragédie grecque — la façon dont le destin y est pensé. Il s'agit par là de montrer non seulement l'insuffisance de l'idée de loi (ce que le texte sur le christianisme avait déjà fait), mais également, dans un second moment, celle de la théologie de l'amour par rapport à la pensée du destin telle que Hegel la perçoit dans la tragédie grecque. Ainsi est ici mise en oeuvre une pensée proprement hégélienne du tragique, plus complète, plus profonde que celle qui apparaît à l'époque chez Schelling, dans les Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, où le tragique est encore pensé, à partir de Kant et de Fichte, comme le conflit entre la législation par la nature et la législation par liberté. Cette pensée hégélienne

du tragique est importante, dans la mesure où c'est à partir d'elle que vont être interprétés le judaïsme et le christianisme. Et il nous faudra nous interroger aussi sur ses propres soubassements, car c'est également à partir d'elle que le monde grec va être réinterprété. Il représente encore la belle totalité éthique, mais la pensée du tragique qui apparaît ici brisera cette belle totalité en y décelant déjà les prodromes de la scission. Nous sommes donc là devant un élément central dans le développement de la pensée hégélienne, qui permettra, dans un second temps, de se passer du monde juif comme origine de la négativité, puisque celle-ci est déjà contenue dans le monde grec.

On comprend les raisons de la présence de ce texte sur la loi et le châtiment. Il s'agit de montrer l'insuffisance de la loi et aussi celle de la théologie de l'amour : l'amour ne supprime qu'un aspect de la loi. Il la supprime selon la forme — comme universel formel s'opposant à un contenu particulier —, puisqu'il en remplit lui-même le contenu. Mais la loi ne perd sa validité que comme forme : lorsqu'elle est violée dans le crime, elle conserve son contenu. Et c'est ainsi que s'introduit le problème du rapport entre loi, crime et châtiment.

Enfin, si ces catégories, crime et châtiment, apparaissent après la théologie de l'amour, c'est qu'il y a en quelque sorte une caricature du cycle véritable de la vie. Nous avons donc deux cycles à penser à la fois. L'un est le cycle réel, authentique, de la vie, dont le premier moment est l'affirmation du vivant particulier dans la vie universelle, le deuxième la négation de ce vivant par elle (c'est le moment du destin), et le troisième la conciliation du particulier et de

l'universel par l'amour. Mais lorsque le cycle est pensé non à partir du concept de vie comme unité se différenciant et se reconstituant, mais à partir de la scission de l'universel et du particulier, les trois moments vont être la caricature de ceux que nous venons de rappeler. Le premier sera l'opposition du particulier à la loi — le crime —, le deuxième sera la domination de la loi sur le particulier — le châtiment —, et le troisième consistera en une pseudo-réconciliation (la véritable réconciliation étant impossible) sous la forme d'une exigence d'intériorisation du châtiment.

Hegel va commencer par décrire ce cycle caricatural pensé à partir de la scission, donc de la loi. Le modèle qu'il prend est le kantisme, se référant à la Religion dans les limites de la simple raison, à la Doctrine du droit et à la Doctrine de la vertu. Le processus est le suivant : dans le crime, dans la violation de la loi, le criminel supprime le contenu de la loi. Mais, ce faisant, il ne brise pas sa forme, l'universalité, qui va se retourner contre lui avec un contenu opposé. Lorsqu'il brise le contenu de la loi, il y met en effet un autre contenu, la particularité : il supprime la loi comme maxime universelle exigeant le respect d'autrui et met à sa place un autre contenu, le non-respect des droits d'autrui au nom des intérêts particuliers. La loi va alors garder la forme de l'universalité tout en reprenant le contenu posé par le criminel, le non-respect de l'universalité : elle va se transformer en son contraire, c'est-à-dire en châtiment comme négation des droits du criminel. Ainsi, dans cette dialectique, la forme de la loi universelle s'attache au nouveau contenu posé par le criminel (notons qu'il s'agit du premier exemple qu'on trouve chez Hegel d'une réflexion d'une réalité en son contraire). Le châtiment est donc

immédiatement lié à la loi transgressée. Il n'est pas, comme dans les théories plus modernes, quelque chose de préventif, destiné à empêcher le crime, quelque chose qui vient de l'extérieur ou qui vise à l'amendement des coupables ; il n'y a pas de motivation psychologique ou sociologique. Le châtiment est purement ontologique, découlant du concept même de loi : sa forme subsiste malgré le contenu autre qui a été posé par le criminel (il est à remarquer qu'on assiste à un resurgissement de cette notion de culpabilité hégélienne dans la psychanalyse lacanienne, avec la dialectique entre le désir et la loi, et la culpabilité qui est immédiatement liée à la transgression de la loi et non pas à des déterminations sociales ou à une répression extérieure).

Ainsi, c'est à un commentaire de l'analyse kantienne que nous avons affaire. Kant voit fort bien que le châtiment — intérieurement lié à la loi — ne vise en fait que le concept du criminel : le fait qu'il châtie le criminel réel, empirique, dépend de l'autorité publique et non pas du droit ; ce qui découle du concept de la loi violée, c'est la nécessité du châtiment, mais le fait qu'elle se traduise empiriquement dépend d'une autre instance, l'État. Or, dans cette doctrine, il n'y a pas selon Hegel de conciliation possible, pas de réconciliation entre le criminel châtié et la loi violée. La loi ne peut pas faire grâce, car elle ne serait plus universelle, elle ne peut qu'exiger le châtiment du coupable, exiger donc qu'on lui applique le nouveau contenu qu'il vient de poser. Kant supprime ainsi une série de conciliations. Il refuse que soit implorée la grâce divine, ce qui reviendrait à implorer que Dieu nous voie comme nous ne sommes pas et serait donc fondé sur des représentations fausses. Il

refuse également, dans la Religion dans les limites de la simple raison, la réconciliation représentée par la figure de Jésus qui a rédimé les péchés des hommes, notion également fausse puisque Jésus est une représentation de l'humanité, donc de l'universel, et que la loi ne sanctionne par essence que le particulier, l'exception à la règle. La punition ramène de force le criminel à l'universel : alors qu'il voulait échapper à l'universalité de la loi en posant son intérêt particulier comme contenu, la loi se retourne en son contraire et le particulier qu'il a posé se retourne en universel et s'applique à lui.

Mais la loi n'efface pas le crime, elle ne rend pas la volonté bonne. C'est pourquoi aucune réconciliation, selon Hegel, n'est possible dans le kantisme entre l'universel et le particulier, entre la loi et la conscience mauvaise : c'est que l'autonomie kantienne a déjà été critiquée comme intériorisation en chacun de la scission entre l'universel et le particulier. (Il faut néanmoins rappeler ici que Hegel omet soigneusement de mentionner la seule réconciliation dont Kant parle et qui est le remords comme dignité, c'est-à-dire comme sentiment du retour à l'autonomie.) Même si la réconciliation avec l'universel est exigée, même si l'on veut que le criminel redevienne conscience bonne, c'est en fait impossible. Tout l'effet du châtiment est au contraire de fixer la conscience criminelle dans son crime, comme indépassable et irréconciliable. Par suite, du fait que dans le rapport entre loi, crime et châtiment, tel que le pense le kantisme, aucune réconciliation n'est possible, il résulte également qu'aucun tragique n'est pensable (bien que la crainte et la pitié puissent être éveillées), dans la mesure où — nous l'avons vu — le tragique naît nécessairement du

destin, du faux pas nécessaire d'un être bon.

C'est donc la tragédie grecque qui va fournir le schéma permettant de penser une réconciliation entre le criminel châtié et la loi violée. Hegel a traduit à Tübingen Œdipe à Colone ; il a recopié à la même époque tous les extraits de l'Iliade qui évoquent le destin [cz] ; il a aussi étudié l'Iphigénie de Goethe (qu'il cite dans la Vie de Jésus[da] et Wallenstein de Schiller. Tout cela lui permettra de concevoir le tragique autrement que ne le fait Schelling dans les Lettres philosophiques (comme conflit, ainsi que nous l'avons dit, entre la législation par la nature et la législation par liberté). Pour cela il faut penser la loi universelle comme identique avec le contenu particulier criminel. Cela revient à dire que l'universel ne peut se poser que comme détermination particulière. On ne trouve donc pas d'un côté la loi universelle et, de l'autre, l'action particulière qui s'oppose à elle (dans le crime) ; mais l'universel ne peut se poser que comme activité particulière et la culpabilité ne sera finalement pas morale, mais métaphysique. Elle consiste dans la détermination elle-même, dans le fait que l'universel ne peut exister que sous forme déterminée, donc en se particularisant.

Nous voyons ainsi comment cela va introduire une scission dans la belle totalité grecque. Dans Antigone, les deux points de vue — celui de Créon et celui d'Antigone — sont, par exemple, des particularisations nécessaires à l'universalité de la cité qui doit se poser dans ces deux particuliers, la totalité contenant donc le germe de la scission. Et c'est en cela que consiste la notion de destin dans la tragédie, dans cette nécessité pour l'universel de se

poser comme particulier. L'homme va donc s'opposer au destin comme l'autre de cet universel devenu particulier. Mais c'est justement ce que l'homme est lui-même — en tant qu'individu. Ainsi il ne s'opposera pas au destin comme à une loi abstraite, supérieure, mais comme à une puissance à combattre à son niveau. Aussi le destin est-il dit « ennemi » — à égalité avec l'homme, même s'il doit triompher —, alors que la loi est supérieure et transcendante. Dans sa lutte avec le destin, l'homme ne subit pas ce qu'il n'est pas, comme dans la contestation de la loi abstraite, mais combat ce qu'il est lui-même : particularité agissante dans la figure de la liberté (celle du destin comme universel se particularisant). L'homme face au destin n'est pas esclave comme il l'est devant la loi.

Le crime va ainsi être compris comme le passage de la vie inerte, morte, animale, à l'action et donc à la scission. La totalité devant, pour devenir vie, se poser dans des particularités, toute action est donc une figure de la culpabilité métaphysique en tant qu'elle est détermination. Et, là encore, nous constatons que le tragique grec n'est pas pensé à partir de ce qu'en dit Schelling, mais en fonction de l'opposition entre vie et vivant telle que la décrit la philosophie de la vie de Schelling, le vivant niant la totalité de la vie, se posant comme déterminé, comme particulier par rapport à cette vie universelle, et suscitant ensuite sa négation par elle. C'est bien ce schéma matriciel qui va fonctionner ici encore pour l'interprétation du tragique grec dans cette figure du destin comme culpabilité métaphysique. La loi, dans la mesure où elle se manifeste encore dans cette pensée du tragique, ne précède pas le crime comme dans la vision judéo-kantienne, mais en est la

conséquence, puisqu'elle n'apparaît qu'au moment de la scission, au moment où le particulier s'oppose à l'universel, au moment de l'action — du crime. Par suite, la puissance vengeresse, Δίκη, n'est pas la totalité de la vie, mais une des moitiés visant à reconstituer l'unité initiale. C'est donc bien au moment du crime qu'apparaît la loi, lorsque l'universel se posant comme particulier produit précisément la distinction entre universel et particulier. Apparaît alors la figure de Δίκη, non comme détermination positive, mais comme une moitié de l'universel, donc comme un manque exigeant l'autre moitié.

C'est là ce qui permet la réconciliation que n'autorisait pas la figure kantienne de la loi et du châtiment. Car, entre la loi et le crime, la séparation est alors totale, les deux termes étant extérieurs à l'infini. A l'inverse, la vie est un processus de séparation et de réunion des opposés : « Blessée, dit Hegel, elle se réunit. » Alors que la loi kantienne exige la destruction du particulier, la δίκη grecque exige au contraire l'inclusion de ce particulier en elle. De même, le criminel existe comme particulier s'isolant du tout. Et le châtiment, dans sa forme grecque, consiste alors à subir la destruction de sa propre particularité et le retour au tout. Ainsi l'homme ne se soumet pas à un être étranger comme il le fait dans la loi, mais il reconnaît, dit Hegel, sa propre vie dans le châtiment : en se résignant au destin et au châtiment, il reconnaît le nécessaire retour du particulier à l'universel.

Revenons à présent — après l'analyse de cette très célèbre description de la différence entre le châtiment dans la pensée de la loi et le châtiment dans la pensée du destin,

qui permet la réconciliation — aux thèses du christianisme, pour constater qu'il y a d'abord réconciliation entre amour et destin, qu'il existe donc une première figure de l'amour comme destin.

Dans un premier moment, en effet, l'amour chrétien a justement la même figure que cette conciliation du destin qui est celle de la tragédie grecque. La pénitence chrétienne consiste à ressentir douloureusement la scission du particulier visant à rentrer dans le tout. Ainsi, l'amour a la fonction qu'a la conciliation dans la tragédie grecque, à ceci près que cette conciliation se fait par la pénitence et le retour à la totalité, et non par la mort du héros. L'amour, dans ce premier moment, réalise donc véritablement cette conciliation, et ce dans la mesure où il se pense à travers ces catégories du destin. Mais, dans un deuxième moment, l'amour chrétien voudra échapper à tout destin et c'est alors qu'il sombrera, comme nous allons le voir, dans le pire destin. Ainsi, tant que la théologie chrétienne de l'amour se pose dans les cadres de la tragédie grecque — tant qu'il y a réconciliation du particulier et de l'universel en tant qu'ils constituent les deux moments de la vie —, elle atteint sa forme la plus achevée; quand, au contraire, elle voudra échapper au cadre du tragique grec en se posant comme ce qui échappe à tout destin, elle rencontrera le pire : n'être rien.

Entre ces deux moments s'intercale un paragraphe qui traite du destin de l'innocence. Pourquoi ? C'est que ces notions de destin et de châtiment, de culpabilité, n'ont pas besoin d'une culpabilité morale : il y a un destin de l'innocence et il y aura donc un destin du christianisme

dans sa recherche de la pureté. Car le crime et le châtiment ne sont qu'un aspect du destin, et pas le plus profond. L'universel se posant nécessairement dans le singulier, toute action pose une détermination et nous introduit donc dans ce cycle du destin, de la culpabilité métaphysique et de la réconciliation nécessaire. L'innocence n'échappe pas à ce cycle et il y a, pour elle aussi, un destin qui n'est pas injuste puisque nécessaire. Ce qui se pose comme innocence morale est en fait une culpabilité métaphysique : un moment négatif, la totalité se posant dans la scission.

Tout cela reste sans doute très abstrait et, pour l'illustrer, Hegel prend un exemple, celui de la contestation dans l'État de droit privé (dont nous verrons plus loin qu'il n'est qu'une conséquence du christianisme). Quand un droit est lésé (on voit donc qu'il est question d'innocence soumise au destin), il ne peut y avoir en effet que deux attitudes, la résignation ou le combat. Dans le premier cas, il y a contradiction et souffrance : contradiction entre l'attachement au droit et la lâcheté. Dans le deuxième cas — si l'on combat —, il y a encore contradiction, car celui qui est lésé doit vaincre et, par suite, la force devient la vérité du droit; par ailleurs, chacun combattant l'autre pour son droit, les droits vont apparaître comme deux convictions subjectives opposées, ce qui va introduire le doute dans chacune des deux consciences combattantes. Par suite, quel que soit celui qui gagne, le droit est nié et repose sur son contraire, la force. On peut sans doute alors imaginer une troisième solution : l'appel à un juge ; mais alors les deux personnes qui combattent pour leur droit vont à l'encontre de leur intention : elles se soumettent à l'hétéronomie et font d'un autre le maître du droit, de telle

sorte que l'on revient à la situation initiale du droit lésé.

Cette analyse n'est ici que pour illustrer le propos et il ne s'agit pas d'extrapoler : ce n'est pas une théorie du droit ni de la justice, puisque cet État de droit privé est un exemple pris dans un cadre historique précis, l'État romain ou l'État moderne (dont il sera montré qu'il est une conséquence du christianisme). Il n'est ici question que de donner à voir que l'innocence n'échappe pas au destin et que la culpabilité morale n'est pas une condition nécessaire. En même temps, cet exemple va constituer une transition et montrer quelle sera l'attitude du christianisme lorsqu'il va poser l'amour comme supérieur au destin — comme permettant d'échapper à tout destin.

Pour le christianisme, en effet, la faute qu'il y a à choisir toutes ces solutions quand un droit est lésé — résignation, combat ou appel à un tiers —, c'est qu'on se fixe dans son droit ; or c'est cela qui est à l'origine du destin : affirmer ce qui est sien et constituer l'opposition entre soi, son droit et la totalité. Pour la théologie chrétienne de l'amour, échapper au destin va donc consister à échapper à cette fixation à soi-même, à la particularité, à la différence. Et l'amour consiste à renoncer à son droit. Cette théologie s'élève au-dessus de la sphère du droit et de l'État : il ne s'agit pas de se résigner à voir son droit lésé, mais de renoncer de soi-même à affirmer un droit quelconque. D'où le commentaire hégélien des formules qu'on trouve dans l'Évangile : « Si on te prend ta tunique, donne aussi ton manteau. »

Cette nouvelle figure du christianisme, notons-le, réalise la vérité de deux opposés que nous avions vus dans la thèse

précédente — la résignation, la lâcheté d'une part, et le combat de l'autre —, puisque ici nous trouvons à la fois le refus de combattre et le courage. Mais cela n'est possible que par la renonciation à la sphère du droit, ce qui réalise une figure de l'amour comme beauté qui est la préfiguration de la belle âme de la Phénoménologie de l'esprit. Pour n'avoir plus à combattre, la belle âme ne considère plus rien comme sien, renonce à tout, regarde la réalité, toute la sphère du droit, comme impure et non rachetable, et fait consister la beauté dans l'amour qui est le refus de se souiller les mains, donc de se poser comme détermination, comme particulier. Cette figure sera alors condamnée parce qu'il y aura déjà, à l'époque de la Phénoménologie de l'esprit, une théorie de l'Etat permettant la synthèse. Pour le moment, la belle âme garde, au contraire, une certaine positivité.

Mais c'est au moment où l'amour, en se retirant de toute particularité, croit échapper au destin, que se produit ce renversement qui va conduire le christianisme à son destin. Hegel en inaugure l'analyse par le commentaire de la formule évangélique : « Qui veut sauver sa vie la perdra. » En voulant sauver sa vie, en voulant éliminer tout destin, en niant le particulier pour se réfugier dans la vie universelle comme amour, le christianisme réalise malgré tout une négation de la vie comme totalité, dans la mesure où il pose uniquement le moment de la conciliation — son universalité — et où il refuse le moment de la scission, de la détermination comme particulier. Par là même, et comme dans toute négation de la vie, il y aura donc destin et tragique. On trouvera bien, en effet, un des moments de la vie, l'unification des différences par l'amour, la

réconciliation, mais il y aura aussi refus de l'autre moment, celui de la vie comme position des différences. Par suite, l'universel est ici réalisé par exclusion des différences, non par inclusion du particulier. Et nous nous trouvons de nouveau face à une culpabilité métaphysique, donc à un destin qui sera vécu comme malheur de la conscience chrétienne. A propos de ce tragique de la belle âme — qui est donc différent de celui des Grecs, puisqu'il ne s'agit pas d'une détermination nécessaire, mais d'un refus de toute détermination —, Hegel écrit : « A la suprême absence de faute, s'allie la faute suprême; à l'élévation au-dessus de tout destin, le destin suprême et le plus malheureux[db]. »

Ainsi, le projet de refuser tout destin se transforme en son contraire : le christianisme va se trouver autre que soi, différent de lui-même ; il va rencontrer face à lui soi-même comme autre — la figure du destin. Et l'autre qu'il constitue, c'est l'Etat romain — ou l'État moderne : l'Etat qui n'est plus une totalité éthique, mais un simple amalgame de particularités régies par une loi conventionnelle (simplement garante des particularités, c'est-à-dire des intérêts). En se retirant des déterminations, en ne les incluant pas dans la totalité de l'amour pour échapper au destin, le christianisme en effet va laisser ces déterminations particulières hors de lui, où elles vont exister sans aucune universalité concrète pour les relier : elles existeront simplement comme des déterminations particulières sous une loi qui n'est pas une véritable universalité, mais la simple garantie, comme nous l'avons dit, des particularités. Mais en même temps, cet autre du christianisme existe et ne peut pas être éliminé par la simple exclusion. Aussi le destin du christianisme est-il de

produire l'État moderne (ou l'État romain). Contre cet État, le christianisme ne peut plus se révolter : Jésus ne le fait pas, puisque ce serait à nouveau affronter la réalité; il ne peut pas non plus l'aimer, puisque cet État est celui des déterminations particulières dont le christianisme se retire. On se retrouve ainsi face à un choix : celui de la vie sans amour — c'est le judaïsme — ou celui de l'amour sans vie — c'est celui de Jésus.

c) Le destin de l'amour : l'échec du Christ

Ainsi s'amorce l'histoire future du christianisme brièvement évoquée à la fin par Hegel : il tentera les deux solutions possibles du destin de l'amour à partir de Jésus. Ou bien l'on se retire de cet universel qui laisse hors de lui les déterminations, et le problème de l'autre, de l'État, est résolu à la façon de Jésus : par la mort. Ou bien on s'efforce de former des communautés hors de l'État, des totalités partielles, comme dans l'idéal des premiers chrétiens ; et cela doit aboutir nécessairement à ce qui est pour Hegel une fausse solution : une sorte de mimésis de l'État, dans une autre société qui est l'Église créant une communauté d'individus en tant qu'identiques. Nous sommes donc devant les apories finales du catholicisme qui mime l'État — c'est l'inconséquence du christianisme, rachetée par un sentiment de culpabilité —, ou du protestantisme caractérisé par la position de l'homme particulier et la destruction de la théologie de l'amour.

Cet écrit, qui donne sa dernière chance au christianisme, aboutit donc finalement à un constat d'échec. Et nous nous

trouvons face à une aporie : il n'y a pas de restauration possible — et ce depuis les écrits de jeunesse — de la cité grecque et il n'est pas possible de partir du christianisme pour constituer cette cité. Il ne reste que l'autre du christianisme, son destin, l'État moderne bourgeois à partir duquel il faudra reconstruire la cité, comme on le voit à Iéna dans le System der Sittlichkeit.

Dans l'interprétation que propose Hegel de l'échec du christianisme, de son destin, il semble qu'il y ait une contradiction entre le point de départ et le résultat. Le christianisme est, au début, défini comme fondé sur l'amour, unité de l'universel et du particulier. Or, l'échec du christianisme, par la suite, consiste en un retrait hors du particulier, l'amour chrétien étant alors défini comme retrait hors des particularités et refuge dans l'innocence. On peut donc se demander s'il n'y a pas là une oscillation dans le concept de vie, puisque, pour échapper au destin, l'amour chrétien tente d'échapper à la particularité qui s'obstine dans la différence; d'où ce renversement qu'indiquent des formules comme : « Pour se sauver, l'homme se tue », ou : « Qui veut sauver sa vie la perdra » : en renonçant aux particularités pour adhérer à l'universalité, le christianisme va manquer l'universalité elle-même, qui apparaîtra comme altérité de l'identique, c'est-à-dire comme extérieure à lui, sous la forme de l'État romain. Telle est donc la difficulté : comment l'amour peut-il être à la fois l'unité de l'universel et du particulier — ce qui permet de dépasser l'antinomie de la nature finie et de la loi — et le retrait hors des particularités ?

Cela se comprend, en fait, à partir de l'expression

hégélienne d' « amour sans vie », ou lorsque Hegel dit qu'il y a de la part de Jésus une négation de la vie qui va se retourner en négation de lui par la vie. Comme nous l'avons vu, en effet, l'amour n'est que le deuxième moment de la vie, celui du retour du particulier à l'universel, le premier moment étant celui de la position de l'universel comme particulier. L'insuffisance du christianisme est de ne pas avoir suffisamment effectué le premier moment, de n'être donc pas allé jusqu'à l'extrême des particularités : il y a bien dans l'amour unité de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, mais celui-ci est pensé simplement comme subjectivité finie pure et non comme subjectivité empirique dans la richesse des déterminations qui sont décrites dans l a Sittlichkeit — l'homme dans sa famille, dans ses occupations professionnelles, dans l'État. Il y a donc identité dans l'amour de l'universel et du particulier, mais par négation abstraite de la particularité. C'est ce que Hegel désignera par la notion d'immédiateté, de retour immédiat : le fini — particulier — est ramené à l'infini — universel —, mais immédiatement, sans que la finitude, la particularité aient été creusées jusqu'à leur extrême; l'immédiateté est ainsi l'absence du travail du négatif. Voilà donc pourquoi l'amour peut être l'unité de l'universel et du particulier en même temps que le retour du particulier vers l'universel : c'est que la synthèse entre les deux reste immédiate, sans que soit fait le travail de la vie — du négatif — qui permet, quand on le pousse à l'extrême, de ne pas ramener le particulier à l'universel aussitôt que le particulier est posé.

Nous voyons là le lien entre cette interprétation de jeunesse du christianisme et l'interprétation définitive qui apparaîtra dans la Phénoménologie de l'esprit ou dans la

Philosophie de la religion où le christianisme est revalorisé : il est le dernier moment avant le savoir absolu, il pense le contenu de la philosophie — l'unité du fini et de l'infini —, mais il le pense insuffisamment, parce qu'il le pense justement sous forme immédiate, ou encore, dit Hegel, sous forme de « représentation » — et non de concept. L'unité du fini et de l'infini est pensée comme toute faite, au lieu que soit pensé le travail du concept, le travail de l'unité se faisant. Ainsi, malgré la différence de situation entre le christianisme de ce texte et celui de la philosophie définitive, nous trouvons tout de même un thème commun : la religion culmine avec la figure du Christ, du médiateur, et cette médiation s'effectue sur le mode de l'immédiateté, ce qui est évidemment contradictoire. L'unité du fini et de l'infini est représentée par le christianisme comme donnée à la pensée — sous forme de représentation, comme venant de l'extérieur : le Christ est un événement contingent, donné —, au lieu d'être pensée comme résultat d'une médiation, d'un travail du concept.

Nous comprenons mieux à partir de là le destin du christianisme après le Christ et la postérité de cette description. Le lien de l'amour chrétien ne sera — dans la mesure où le particulier qu'il élève à l'universel est seulement la subjectivité finie pure, et non pas l'homme concret du sujet empirique, la subjectivité dans la richesse de ses déterminations finies — qu'un lien formel, un lien entre sujets non concrets, un lien qui, par suite, s'épuise dans sa propre affirmation et qui n'a pas d'objet précis, une union immédiate de sujets purs qui, n'ayant aucune médiation à effectuer, n'a aucun travail, aucun objet pratique[5].

Il nous reste à présent à expliquer cette contradiction finale du christianisme. Nous avons vu que ce refuge hors des particularités posait par là même les particularités comme telles hors de lui et que celles-ci s'unissaient sous la forme de l'État de droit, de l'État romain. Cet État où les individus sont renvoyés à leurs particularités — à la propriété, à la famille, à la sphère privée —, cet État qui ne les réunit que pour gérer l'accord entre les sphères privées, est l'autre du christianisme qui le produit nécessairement.

Ce qu'il convient de voir maintenant, c'est la nouvelle explication que Hegel donne de la genèse de la positivité de la religion. Il y avait, dans les écrits de Berne, une explication quelque peu sommaire, dans l'esprit de l'« Aufklärung » : c'était en quelque sorte l'État qui contraignait la religion à prendre la forme positive d'institutions et de rites. Nous trouvons à présent une explication plus interne et plus dialectique : c'est l'impossibilité de se maintenir dans le refus de l'esprit objectif. Car l'esprit objectif n'est évidemment pas condamné : il n'est pas nécessairement positivité s'il est pensé correctement; et c'est au contraire le refus de l'objectivité dans le christianisme (qui se réfugie hors de la sphère de l'État, de l'objectif, en voulant créer une communauté de sujets purs) qui réintroduit celle-ci comme positivité de l'État. L'objectivité est donc différente de la positivité : est positive une réalité simplement présente dont on ne peut rendre raison — c'est en quelque sorte une réalité non rationnelle —, alors que l'objectivité est l'unité de la rationalité et du réel : elle correspond à la réalité dont la rationalité est manifeste.

Ainsi, c'est le refus de toute objectivité qui la fait surgir comme positivité. Nous l'avons dit : le christianisme, en refusant les particularités, en refusant d'unifier les individus en tant que sujets concrets et en les élevant immédiatement à l'universalité en tant que sujets finis purs, produit son autre : l'État bourgeois ; et le chrétien (comme on le voit page 327 de l'édition Nohl) devient une personne privée, exclue de cet État hostile qui est apparu comme positivité.

Mais il y a aussi, dans un deuxième temps, une naissance de l'Église comme positivité : c'est la religion elle-même qui devient positive. Car pour s'opposer à l'État, s'opposer à sa positivité, il faut en quelque sorte emprunter une certaine forme objective : le christianisme doit se constituer en communauté objective pour pouvoir être l'autre de cette communauté objective positive qu'est l'État ; il prend alors, comme forme objective, la positivité qui se trouve là et se fait Église, sorte d'imitation de l'État hors de l'État. Telle est donc la dialectique qui conduit le christianisme à se donner la forme même de la positivité à laquelle il s'oppose et dont le contenu le nie. Il s'agit là, bien évidemment, d'une explication beaucoup plus ingénieuse — plus dialectique — de la naissance de la positivité de la religion avec ses deux moments : celui de la déduction de l'État comme positivité, et celui de la transformation en Église du christianisme qui, pour s'opposer à l'État, prend comme forme objective la positivité qu'il trouve face à lui.

Il y a bien évidemment contradiction : le christianisme se donne la forme de ce à quoi il s'oppose, de ce dont le contenu le nie. Et c'est ainsi que s'explique cette circularité dans son histoire, cette oscillation perpétuelle entre ce que

Hegel appelle le mysticisme — l'union immédiate de chaque individu au divin — et la constitution d'une institution semblable au pouvoir temporel. Hegel écrit à la fin du texte : « Entre ces extrêmes qui se situent à l'intérieur de Dieu et du monde du divin et de l'humain, l'Église chrétienne n'a cessé d'osciller sans qu'ils puissent jamais se fondre en une seule réalité. » Après avoir voulu être l'unité des contraires dans l'amour, le christianisme retourne à une conscience déchirée.

d) Les présupposés de l'interprétation hégélienne du christianisme

Il convient à présent que nous nous attardions un peu sur l'herméneutique hégélienne telle qu'elle apparaît à propos du christianisme. Constatons tout d'abord qu'elle est très différente de celle qui est à l'œuvre pour le judaïsme. S'il y avait des difficultés dans l'interprétation du judaïsme, ce n'est peut-être pas le cas pour le christianisme. L'herméneutique hégélienne consiste en effet dans une réduction légitime : il s'agit de trouver la vérité de certaines figures en éliminant tout ce qui ne peut se formuler sous forme de pensée. C'est ce que nous voyons dans la Phénoménologie de l'esprit avec la certitude sensible et avec la critique de toutes les fois romantiques du sentiment : l'ineffable — tout ce qui est proposition inintelligible que l'on doit malgré tout admettre — est récusé, de même que le sont les mystères de la religion (il faut, selon Hegel, trouver la signification de la rédemption ou de l'incarnation). L'herméneutique hégélienne réduit

donc les figures de la conscience à ce qui peut se dire de telle façon que cela soit pensable. Et cette démarche trouve sa légitimité dans le fait que le réel est rationnel et que, par suite, la vérité de l'ineffable est le néant. De la même façon, les philosophies, dans l'histoire de la philosophie, sont ramenées à leur noyau rationnel, à ce qui peut être formulé de façon cohérente. Les règles de cette herméneutique sont donc clairement et explicitement fixées, et il n'y a pas à les critiquer de l'extérieur.

Or, il y avait, à propos du judaïsme, une réelle difficulté, dans la mesure où Hegel ne se contente pas de penser la conscience juive autrement qu'elle ne se pense elle-même et de dégager la vérité du judaïsme en le ramenant à ses noyaux formulables et intelligibles — ce qui serait tout à fait légitime; il laisse, en fait, hors de son discours certaines catégories essentielles comme celles de promesse et d'alliance, catégories dont on ne peut pas dire qu'elles soient inintelligibles ou inexprimables. C'est pourquoi Rosenzweig, Cohen et Lévinas ont de vraies raisons de reprocher au système qui devrait rendre compte de tous les discours d'être totalement aveugle à certains d'entre eux. Il ne s'agit pas de critiquer ici l'herméneutique de Hegel, mais de constater qu'il ne prend pas en compte certaines catégories et que, si le système laisse ainsi quelque chose hors de lui, il n'est plus, selon ses propres critères, le système. On mesure donc toute l'importance de cette critique.

Il n'en va pas de même, en revanche, pour le christianisme : toutes ses catégories sont prises en compte, même si elles sont interprétées autrement que ne les

comprend la conscience chrétienne. Et nous aurons donc à nous interroger sur le lieu de cette interprétation. Elle est surtout axée sur l'Évangile selon saint Jean, sur celui qui insiste le plus sur la théologie de l'amour. C'est là du reste un thème commun à tout l'idéalisme allemand. On le trouve dans la Philosophie de la religion de Schelling, qui distingue trois phases dans le christianisme, avec le christianisme de Paul, celui de Pierre (l'Église devient institution) et la phase johannique dans laquelle nous entrons (où le christianisme se réduit à cette théologie de l'amour). Cela apparaît également chez Fichte, dans la sixième leçon de l'Initiation à la vie bienheureuse : c'est toujours à partir de saint Jean que doit être pensé le christianisme (son évangile étant, selon la critique moderne, le dernier).

L'interprétation de Hegel a cependant ceci de différent que la vie éternelle — ce qui est décrit sous cette théologie de l'amour : l'unité du fini et de l'infini — est attribuée à l'essence de l'homme et non considérée (ce que fait le christianisme) comme reposant sur une contingence historico-métaphysique. Car le christianisme, en pensant l'élévation du fini à l'infini comme rédemption, en fait une décision incompréhensible et contingente de Dieu. Or, c'est précisément ce que l'herméneutique hégélienne ne peut prendre en compte, puisque nous nous trouvons là devant une théorie de l'absolu comme arbitraire, comme contingent, en d'autres termes devant une proposition inintelligible. Il s'agit donc, très logiquement, de reprendre la théologie de l'amour de saint Jean, en faisant de l'élévation du fini à l'infini non pas une décision libre, contingente de l'absolu — ce qui n'a pas de sens —, mais une possibilité de l'essence humaine en général.

Cette lecture hégélienne laisse entièrement de côté la doctrine de Paul. C'est ce qui explique les difficultés que va rencontrer l'interprétation hégélienne dans le contexte de l'époque, puisque le luthéranisme est essentiellement fondé sur cette doctrine. Quelle est donc la différence ? Il y a bien, chez Paul, refus de la loi juive, dans la mesure où la loi est justement une malédiction. Elle est en effet la marque du péché : la contradiction entre la loi et l'individu — la transcendance de la loi par rapport à lui — met à jour l'insuffisance de l'homme à réaliser le bien, le marque comme pécheur. C'est pourquoi la faute du Christ — cette culpabilité de l'innocence que retrouve Hegel — consiste à se faire homme, donc à prendre sur lui cette malédiction. Et c'est là le premier moment du christianisme, celui de l'incarnation. Puis viendra le deuxième moment, celui de la rédemption : c'est l'effacement de la faute, de la malédiction, et la naissance d'une nouvelle vie (comme nous le voyons dans l'épître aux Galates, III, 13). Ce couple incarnation/rédemption ne doit évidemment pas être compris comme une sorte de calcul juridique, d'échange, ou comme une opération magique de bouc émissaire : la rédemption est ici pensée — de façon inintelligible pour Hegel — comme effacement de la faute et naissance d'une nouvelle vie.

Si nous confrontons à cela la lecture hégélienne, nous constatons que Hegel pose bien aussi une première faute du Christ comme faute de l'innocence — comme destin, c'est-à-dire comme prise en charge de la particularité —, mais il ajoute à cette faute nécessaire une faute volontaire, qui est le refus du particulier. Il s'agit donc d'une lecture inverse : alors que dans le christianisme paulinien la faute

essentielle est la prise en charge du particulier, donc de la malédiction de la condition humaine, la faute essentielle du Christ est pour Hegel le refus du particulier et l'élévation immédiate à l'universel. Nous retrouvons bien, dans cette lecture hégélienne, les catégories chrétiennes d'incarnation et de rédemption : Hegel prend réellement en compte toutes les catégories du christianisme, à l'inverse de ce qu'il fait pour le judaïsme. Mais l'incarnation n'est pas comprise comme une décision contingente du divin ; elle est une nécessité de l'absolu qui doit se poser comme particulier, et la rédemption, qui dans le christianisme est elle aussi pensée comme une décision contingente, est ici une faute : c'est l'élévation immédiate, trop rapide, du fini à l'infini. Le thème central du christianisme

- l'effacement de la faute par retour au divin - correspond à une conceptualisation insuffisante de l'unité du fini et de l'infini.

On comprend donc les difficultés que va rencontrer l'interprétation hégélienne dans un milieu luthérien ; on mesure aussi à quel point elle est cohérente. Et on situe le lieu de cette interprétation : il s'agit d'une notion de totalité empruntée à la tragédie grecque, l'unité du fini et de l'infini sans élévation immédiate. Ce schéma, qui sert de point de vue à partir duquel est jugé le christianisme, vient, en effet, de la tragédie grecque et de la notion du destin : c'est la position de la totalité comme particularité et le retour de la particularité à la totalité non pas immédiatement, mais par la lutte contre le destin, par une série de négations, un travail du négatif. On peut assurément douter qu'il s'agisse là de la véritable expérience grecque du destin et du

tragique, mais c'est bien ainsi que cela apparaît dans le texte. (Il est à noter que le mot « tragique » n'y est pas employé, mais Macbeth est nommé comme exemple du destin et nous trouvons dans les manuscrits — et notamment dans les marges que Hoffmeister publie dans les Dokumente zur Hegels Entwicklung — toute une série de définitions du destin empruntées à Homère et aux tragiques).

La définition sous-jacente du tragique — la première conception qu'en a Hegel — se trouvera explicitée plus tard dans l'article sur le droit naturel[dc] : « La tragédie consiste en ceci que la nature éthique, afin de ne pas se laisser impliquer dans sa nature inorganique, la sépare d'elle comme destin et la pose en face d'elle. Et par la reconnaissance de celui-ci par le combat, elle est réconciliée avec l'être divin, unité de l'un et de l'autre. » Commentons. La « nature éthique » - l'unité de l'universel et du particulier — se pose nécessairement comme particulier, comme « inorganique (terme emprunté au vocabulaire schellingien, tout comme celui d' « indifférence » qui apparaît plus loin dans le texte), donc comme destin le destin étant la nécessité de la particularisation - : toute action doit être particulière. Par suite, le destin s'oppose à l'homme qui, ainsi que nous l'avons vu, se pose comme l'autre du destin, l'autre de soi-même, comme particularité étrangère, et le combat des deux parties de l'inorganique, du particulier en tant que tel, réconcilie les deux termes. Et le texte poursuit : « La force du sacrifice consiste à contempler et à objectiver l'implication avec l'organique. La séparation de l'inorganique reconnu comme tel est par là même recueillie

dans l'indifférence. » Le sacrifice, la disparition de l'individu dans le combat avec le destin, a consisté à objectiver, à contempler l'inorganique, c'est-à-dire la nature morale — l'unité de l'universel et du particulier — posée comme particulière, et par là même à s'en séparer pour retourner à l'indifférence, à l'unité de l'universel et du particulier.

Cela nous permet donc de cerner la première conception du tragique sous-jacente à l'interprétation du christianisme. Et il faut ici s'intéresser à la série des renvois herméneutiques : le christianisme est interprété à partir d'un schéma que Hegel dit être celui de la tragédie grecque ; mais la lecture hégélienne de la tragédie grecque nous renvoie à nouveau à un autre lieu d'interprétation : cette pensée nouvelle du tragique à partir des catégories de particularité et de totalité, de fini et d'infini, cette conception que l'on peut rétrospectivement appeler dialectique — celle de la position nécessaire du particulier et de sa négation non moins nécessaire dans un retour à l'universel —, est en fait étroitement liée à l'idéalisme allemand. Le premier texte où elle apparaît est la dixième des Lettres sur le dogmatisme et le criticisme de Schelling. On y trouve tous ces thèmes hégéliens, en un texte extrêmement riche, beaucoup plus qu'il n'y paraît, comme il arrive très souvent avec Schelling[dd].

Ce développement de Schelling permet en effet de voir dans quel contexte surgit cette conception du tragique. Rappelons tout d'abord quelle est la problématique. Alors que dans ses premiers écrits Schelling avait développé une philosophie du moi issue de Fichte, il pose, dans ses Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, qu'il existe

nécessairement deux philosophies aussi valables — ou aussi peu valables — l'une que l'autre, le dogmatisme et le criticisme. La première met l'absolu dans l'objet et pose le sujet comme passivité, et ce dans son côté théorique comme dans son côté pratique : l'éthique du dogmatisme consiste à fusionner, à se laisser absorber par l'absolu. Le criticisme, au contraire, place l'absolu dans le sujet et nie la réalité de l'objet; son éthique va consister en un déploiement de la subjectivité, donc de la liberté. Les deux systèmes, dit Schelling, sont équivalents théoriquement : ils sont pareillement démontrables, mais aussi peu satisfaisants l'un que l'autre, puisque aucun ne peut résoudre le problème du passage de l'infini au fini. Spinoza ne peut pas construire la philosophie de la nature qu'il annonce — déduire la variété du fini —, et s'il y a bien chez Fichte déduction de la nécessité du non-moi — du choc des représentations —, il se refuse toutefois à en déduire la variété. Par suite, devant cette équivalence théorique des deux systèmes, le choix entre les deux sera d'ordre éthique ou proleptique, préphilosophique : on choisit pour des raisons qui ne sont pas théoriques, on choisit librement entre deux types d'éthique — la fusion avec l'absolu ou le déploiement infini de la liberté. Sur ce plan, le criticisme a un léger avantage puisqu'il rend compatibles l'éthique et le choix proleptique : il est plus cohérent de choisir librement une philosophie de la liberté qu'une philosophie qui la nie.

Comment la pensée du tragique s'introduit-elle dans ce contexte ? Répondant à la question d'un interlocuteur fictif, Schelling évoque une troisième voie. Elle consisterait à affirmer à la fois le monde de l'objectivité — l'en-soi de l'objet, l'absolu comme en-soi —, comme le fait le

dogmatisme, et la liberté. Cette troisième voie constituerait le dépassement du dogmatisme et du criticisme. Schelling l'affirme, mais cette possibilité n'est pas philosophique : elle « s'est évanouie depuis longtemps devant la lumière de la raison », et la philosophie, en tant que discours rationnel, est sans cesse renvoyée à l'alternative du dogmatisme ou du criticisme. Cette possibilité s'est toutefois maintenue dans l'art — c'est elle qu'évoque le tragique — et dans certains moments de la vie, ceux de l'expérience tragique. Mais Schelling dit un peu plus loin de qu'elle « ne saurait devenir un principe ou un système d'action ». Ce n'est donc ni une philosophie théorique ni une éthique. Une éthique fondée sur cette expérience du tragique serait en effet destructrice : « Un pareil système supposerait une génération de Titans, faute de quoi il aboutirait fatalement à la destruction la plus profonde du genre humain. »

Cette conception du tragique grec comme unité des contraires apparaît donc pour la première fois dans ce texte de Schelling à partir d'une problématique précise : comment constituer le système absolu, l'unité du dogmatisme et du criticisme ? Or, Schelling à cette époque ne croit pas à la possibilité d'un tel système et le tragique désigne le lieu d'une philosophie de l'identité manquante ; il est en quelque sorte l'analogue du système complet, achevé, que Schelling a cru trouver au début dans une philosophie du moi, mais dont il doute maintenant, dans cette deuxième phase de sa pensée, et qu'il retrouvera dans la philosophie de l'identité, où le tragique pourra avoir alors un sens théorique et pratique (et non plus seulement esthétique).

Toute la richesse du texte réside dans la déduction, à partir du tragique comme conciliation esthétique d'une opposition inconciliable en théorie, de toutes les catégories du tragique : le destin, la culpabilité sans faute, etc. Schelling évoque, en se demandant comment la raison grecque a pu les supporter, les contradictions de la tragédie. En effet, ou bien il y a liberté, et il n'y a alors pas de défaite — car s'il y a défaite, c'est qu'il y a toute-puissance du monde objectif, qu'il n'y a donc pas de liberté ; en succombant, on cesse d'être libre : « Seul un être privé de sa liberté, dit Schelling, peut succomber au destin » ; ou bien il y a défaite nécessaire et il n'y a pas de liberté. Tant que l'homme est libre, il fait face au pouvoir du destin. La contradiction serait donc absolue si l'on devait affirmer à la fois ce que posent le dogmatisme et le criticisme : la toute-puissance de l'absolu comme objectivité, comme en-soi, et l'absolu comme liberté.

La conciliation ne sera possible que dans la solution du tragique grec : l'individu acceptant librement la défaite, ne la subissant pas. Ainsi, à ce moment même, qui est celui du triomphe du monde objectif — de l'absolu comme en-soi —, l'individu n'est pas purement éliminé puisqu'il affirme sa liberté. En même temps cela n'est possible que si cette défaite est conçue comme châtiment, si l'individu qui l'accepte comme telle se conçoit, quoique sans faute, comme coupable. C'est ainsi que la suppression est ici conciliation : au moment où le héros est supprimé, se trouvent par là même affirmées l'absoluité de l'en-soi qui le supprime et l'absoluité de la liberté qui est reconnue par ce châtiment d'un être coupable (puisqu'on ne châtie qu'un être libre). De ce concept de tragique comme synthèse du

dogmatisme et du criticisme sera déduite la notion de défaite-affirmation de la liberté, donc celle de défaite comme châtiment et finalement celle de culpabilité sans faute — ou de destin —, catégorie essentielle du tragique[6].

Le tragique sert donc ici de palliatif à un manque théorique. L'art représente ce que la philosophie ne peut pas faire : l'unité de la nécessité et de la liberté, du dogmatisme ou du criticisme. Par suite, si la philosophie doit se réaliser comme système — dépasser l'antinomie du dogmatisme et du criticisme —, la pensée du tragique deviendra pour elle essentielle. Quant à la perspective de Hegel, qui est alors moins théorique (tandis que Schelling vise précisément la réalisation du système), si la totalité doit être un idéal de vie, si la vie doit être le dépassement de cette antinomie de la nécessité et de la liberté, si elle doit rejoindre l' « idéal de jeunesse », la pensée du tragique y occupera également, pour ces raisons, une place décisive.

Pour Schelling, lorsque sa philosophie de l'identité sera réalisée (dans les Cours sur l'histoire de l'art de 1802), le tragique aura un autre statut : ce n'est plus alors un palliatif pour une solution théorique manquante — une représentation artistique qui ne renvoie à rien de théorique ; au contraire, il y a désormais homologie entre la pensée — la philosophie de l'identité — et le tragique. En ce sens, l'art devient l'organe de la philosophie, il devient le moyen de penser la conciliation théorique. La philosophie de l'identité et le tragique s'expriment dès lors exactement dans les mêmes termes : il y a conflit entre la liberté et la nécessité objective, conflit résolu par le fait que chacun des deux termes, à la fois vainqueur et vaincu, se posant et se niant

en même temps, apparaît dans une parfaite indifférence.

Concluons. Nous avons vu comment Hegel interprète le judaïsme et le christianisme à partir d'une pensée du destin et du tragique grec. Nous avons vu comment cette pensée émane non d'une véritable confrontation avec la tragédie grecque, mais du cadre de la problématique de l'idéalisme allemand — la constitution d'un système absolu. Cela ne signifie pas pour autant que Hegel soit totalement infidèle à la Grèce. Il reste en effet à se demander ce que la problématique du système de l'idéalisme allemand doit à la Grèce et au platonisme. Et c'est peut-être à son insu que Hegel peut ici lui être fidèle.

— 6 Les écrits politiques de Francfort

Il reste encore à examiner une série de textes écrits à la fin de cette période de Francfort, après l'Esprit du christianisme et son destin. Ce sont des écrits politiques et religieux datant des années 1799-1800 : ils précèdent donc l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, texte de la période d'Iéna, le premier que Hegel ait publié, avec lequel nous achèverons notre étude.

a) La découverte de l'histoire et le problème de l'État moderne

Ces écrits politiques marquent un changement par rapport à la période précédente quant aux relations du temps et de son contenu, de la temporalité et de l'histoire. Dans la période de Berne, en effet, le temps apparaît

comme une forme indifférente que l'action humaine peut remplir de n'importe quel contenu arbitraire. Hegel écrit par exemple[df] : « L'humanité devient à nouveau capable d'idéal. » Il exprime par là que l'on peut restaurer la cité grecque, que le contenu peut être situé à n'importe quel moment du temps. Dans le même esprit, il écrit à Schelling, le 16 avril 1795 que les peuples reprennent leurs droits. Il semble donc à ce moment-là que la raison pratique puisse recréer son objet et que le devoir-être commande l'être. Il s'agit de ce que Hegel appellera par la suite une philosophie de la réflexion, puisqu'il y a séparation — comme chez Kant — entre la forme du temps et son contenu.

Au contraire, avec le nouveau thème que constitue la dialectique de la vie, le temps ne peut plus être pensé que comme temps historique qui déploie son contenu à partir de lui-même ; la scission entre la forme et le contenu ne peut plus être maintenue, la raison pratique ne peut plus ressusciter n'importe quoi — et en particulier la cité grecque. Cette scission entre la forme et le contenu se trouve alors remplacée par une autre opposition, désormais intérieure au contenu du temps, une opposition que nous allons voir thématisée sous sa forme la plus précise dans l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling : l'opposition entre science et culture, entre l'esprit du temps et la réalité positive. L'esprit du temps, c'est l'exigence que porte le temps, non comme raison pratique mais comme vie, de se réunifier à travers toutes les séparations et les déchirures. Cette exigence est ressentie subjectivement par l'individu comme idéal de liberté. A

l'inverse, la réalité positive de l'époque est la vie en tant qu'elle est scindée, séparée ; elle apparaît comme force de retardement historique. Nous trouvons donc à chaque époque une opposition entre une exigence de liberté — différente selon les époques — et une positivité qui retarde; cette opposition peut aussi s'exprimer dans les termes d'intériorité — c'est l'esprit du temps — et d'extériorité — c'est le moment de frein de la séparation.

Tout cela va permettre à une philosophie de l'histoire d'émerger, dans un premier texte politique : une traduction commentée des Lettres confidentielles sur le pays de Vaud de Jean-Jacques Cart. Ces lettres, écrites en français, sont consacrées à un problème politique proprement suisse : la revendication d'indépendance des Vaudois par rapport à la vie de Berne. Nous laisserons de côté cet aspect purement historique; ce qui doit nous intéresser c'est, outre la philosophie de l'histoire, le rôle de l'individu ou du philosophe dans l'histoire.

Nous l'avons dit, cet esprit du temps est une exigence de la vie elle-même — en tant qu'elle est la vie se réunifiant —, il n'est pas extérieur aux individus, ceux-ci le ressentant comme idéal de liberté, et il y a contradiction entre la positivité existante et l'esprit du temps. Or, il dépend ici des individus que cette contradiction aboutisse à une solution, c'est-à-dire au triomphe rationnel de l'esprit du temps. Cela signifie qu'il peut se réaliser de façon catastrophique ou, tout au contraire, le faire rationnellement. (Il y a donc là un effort de synthèse entre une philosophie de l'histoire du type de celle de Herder, où l'histoire continue le procès naturel — l'action des individus y étant donc minimisée —,

et l'aspiration fichtéenne à l'action, à la réalisation de la raison pratique.) Il faut donc que la subjectivité prenne conscience de ce qu'exige l'esprit du temps — car elle a un rôle à jouer : l'histoire ne se fait pas toute seule —, qu'elle condamne la positivité dépassée : celle-ci doit disparaître, de façon que cette négation de la positivité exigée par l'esprit du temps se fasse en quelque sorte aux moindres frais, sans qu'advienne de catastrophe. Ainsi, la liberté et la réflexion apparaissent ici comme un moment nécessaire du déploiement de l'histoire et nous trouvons une première synthèse entre liberté et nécessité, un effort pour dépasser l'antinomie de la raison pratique et de la nécessité historique.

Nous retrouvons le même thème dans un autre ouvrage politique, la Constitution de Wurtemberg. L'individu prenant conscience de l'esprit du temps sent que l'édifice de l'État, tel qu'il existe — dans sa positivité —, est destiné à s'écrouler. Et ce qu'il faut éviter, c'est la crainte de cette destruction qui empêche le nouveau de surgir. Il y a donc, face à cette situation, une certaine marge de liberté. La première solution consiste à vouloir replâtrer ce qui est mort ; cela va précipiter l'écroulement dans une catastrophe beaucoup plus terrible encore. (C'est, notons-le, une idée à laquelle Hegel restera fidèle, notamment avec son analyse de la Restauration en France.) L'autre solution consiste au contraire à prendre conscience de la difficulté et à essayer de la résoudre, c'est-à-dire de moraliser le cours spontané des choses. Il y a donc ici encore synthèse entre liberté et nécessité : la liberté apparaît comme un moment de l'accomplissement de la nécessité et la subjectivité n'est pas opposée à la substantialité.

A côté de cette première série d'acquis, nous en trouvons une autre qui concerne l'approche du problème de l'État moderne tel que nous l'avions laissé, non résolu, à la fin de l'Esprit du christianisme et son destin : l'État moderne apparaissait comme l'autre du christianisme, sous la forme de l'État romain ou de l'État bourgeois, lieu extérieur à des individus privés, enfouis dans la propriété privée, dans la sphère économique, et ne parvenant donc pas à former une totalité véritable. Nous trouvons à ce sujet, dans les Dokumente zur Hegels Entwicklung[dg], un texte décisif. Il s'agit de réflexions sur Thucydide. Dans la sphère antique, dit Hegel, la participation de l'individu à l'État est immédiate, parce que la communauté est petite (on reconnaît là des thèmes classiques de Montesquieu, mais dans une analyse nouvelle) : chaque individu peut ainsi saisir par la pensée la totalité et avoir des rapports immédiats avec elle. Mais ce qui était possible dans la cité antique ne l'est plus dans un grand État moderne. Par suite, si l'État moderne doit constituer une totalité et être autre chose qu'une loi extérieure régissant les différentes sphères privées — qui forment la société civile dont l'État est le garant —, il faut qu'il soit une totalité fondée sur des médiations et non sur le rapport immédiat entre l'individu et le tout.

Ainsi l'État libre moderne devra être celui de la médiation. Là est tout l'intérêt de ce texte sur Thucydide : il marque pour la première fois la perte de la suprématie de l'idéal grec. Car un État où la totalité est fondée sur la médiation sera supérieur à l'État de la totalité immédiate, l'immédiateté comportant le risque de la rupture. (C'est ce qu'on constate dans les Réflexions sur Antigone :

l'immédiateté de la cité grecque contient déjà la fêlure de la scission ; et, de la même façon, on verra, dans la Phénoménologie de l'esprit, que toute unité immédiate est destinée à se scinder, selon le destin de la cité grecque.) Au contraire, l'identité médiate est retrouvée à partir de l'opposition, de la différence, et elle ne craint plus, par là même, l'irruption de cette différence. Nous voyons donc s'évanouir ici la suprématie de l'idéal grec qui, dans la philosophie ultérieure, sera — précisément parce qu'il constitue une totalité immédiate — point de départ d'un processus et non aboutissement.

Or, ce qui empêche qu'il y ait un État libre moderne, c'est le christianisme, qui exclut l'individu hors de la sphère de l'État et le fixe à la sphère privée, sans qu'apparaisse une quelconque médiation entre les deux. L'aporie, telle que la présentent les Dokumente zur Hegels Entwicklung[dh], est donc la suivante : il faut partir d'individus chrétiens, qui sont donc fixés à la sphère privée, qui ont mis l'essence de leur existence dans la famille et la propriété ; le destin de la sphère privée apparaît dès lors insurmontable; on ne voit pas comment on pourrait, à partir d'une juxtaposition de finitudes privées exclusives, reconstituer une totalité.

Pour tenter de surmonter ces difficultés, Hegel étudie à cette époque les économistes anglais, Adam Smith et James Stewart. Il s'agit pour lui de voir si le système de la propriété privée peut laisser la place à une totalité, car il faut partir de l'individu fixé dans la sphère privée, non de l'homme grec immédiatement uni à la totalité. Hegel reprend donc une traduction des Recherches sur les principes d'économie politique de Stewart (Londres, 1767),

l'améliore et l'assortit d'un commentaire. Ce texte, auquel Rosenkranz a eu accès et dont il parle dans Hegelsleben[di], est aujourd'hui perdu, mais ses thèses sont reprises dans la Realphilosophie d'Iéna et dans la Phénoménologie de l'esprit[dj].

Stewart est un libéral modéré. La seule motivation de l'individu est, selon lui, la recherche de l'intérêt particulier (et non le patriotisme qui est inutile), et les diverses motivations créent un mécanisme, la concurrence. Mais à l'inverse des libéraux absolus, Stewart pense que l'État doit intervenir pour régulariser le système concurrentiel : non pour faire seulement respecter la concurrence, mais pour prendre en compte les exclus et les misérables engendrés par le système. Cet État toutefois n'est qu'un moyen : dans la mesure où il intervient, il ne le fait pas avec des fins propres, mais seulement pour permettre au monde économique, à la société civile bourgeoise, de poursuivre ses fins : l'accroissement de la richesse.

Hegel, selon le témoignage de Rosenkranz, essaie donc à propos de ce texte de « sauver le cœur de l'homme », c'est-à-dire de superposer quelque chose de plus intérieur à ce mécanisme de la société civile bourgeoise qui est décrit comme abstraitement infini : car il poursuit sans fin l'accroissement de la richesse, et ce abstraitement, puisqu'il n'y a ici aucune totalité mais que chaque individu poursuit isolément son intérêt. Il faut donc superposer à cela un lien effectif entre l'individu et la société, et le problème devient le suivant : comment intégrer la société civile ainsi définie — Hegel reprenant l'analyse de Stewart comme un acquis ou une donnée indépassable — à une société politique qui

soit une totalité ? Le problème est donc tout à fait différent de celui de la cité grecque, qui n'avait pas à intégrer un tel contraire : ce mécanisme abstraitement infini, donc inverse de la totalité, puisque la totalité est le vrai infini comme unité du fini et de l'infini.

b) « La Constitution de l'Allemagne » et le « Systemfragment »

Cette réflexion, Hegel la commence négativement dans un texte de 1799, la Constitution de l'Allemagne. Il s'agit en fait d'une réflexion sur l'absence d'État : Hegel veut montrer négativement que, en l'absence d'un État tel qu'il devrait être — d'un État comme totalité médiatisée —, la société civile bourgeoise se fixant comme but l'accroissement de la richesse et de la propriété privée — la société civile décrite par Stewart — ne peut pas fonctionner, que l'État ne peut donc se borner à faciliter ses fins. Et nous voyons à travers cette série de réflexions poindre le thème de la primauté de la société politique sur la société civile : alors que Stewart décrit la sphère de la concurrence entre individus comme autonome — tandis que l'État ne l'est pas et n'intervient que comme moyen pour permettre les fins de cette société civile —, c'est l'inverse que nous trouvons ici, puisque la société civile bourgeoise ne pourrait pas fonctionner sans l'État comme totalité médiatisée.

La Constitution de l'Allemagne montre donc ce qui se passe en l'absence de l'État. Et il s'avère que la sphère de la société civile, la sphère économique, est elle aussi en retard. L'Allemagne est décrite comme une juxtaposition de

droits privés : villes, maisons princières, corporations n'ont pas reçu leurs droits de la totalité, mais les ont créés par elles-mêmes. Cet ensemble réalise donc la négation de l'État : l'affirmation de la liberté de l'homme privé, du groupe, et la négation de la liberté politique. Il y a bien, malgré tout, des autorités — celles des municipalités et des maisons princières —, mais la chose publique a été privatisée : chacun des groupes qui exercent l'autorité l'exerce comme un droit privé, un droit de propriété, un droit familial. Toute la sphère publique a donc été ramenée à un rapport de propriété privée. Or, il se produit là une contradiction qui va empêcher la sécurité de cette propriété privée elle-même. En effet, alors que, dans la sphère privée, les objets de propriété sont distincts — que chacun possède un objet différent —, il n'en va pas de même avec la privatisation de la sphère publique : lorsque chacun prend une part de l'autorité et l'exerce comme un droit privé, cela ne rompt pas l'unité de la sphère publique. Ainsi chacun possède non un objet différent, mais un moment différent d'une même totalité; on se trouve donc face à différents possesseurs d'une réalité identique, ce qui conduit à un conflit inévitable et perpétuel. La liberté comme privatisation du domaine public — celle qui correspond aux libertés de l'Ancien Régime, aux privilèges — est donc la négation de la liberté politique, qui est, au sens hégélien, participation à la totalité de l'État médiatement ou immédiatement; et comme seule cette totalité de l'État peut maintenir et garantir la propriété privée, sa dissolution en moments possédés par des sujets divers qui vont entrer en conflit supprime ces garanties.

Le cadre de l'État allemand — cette absence d'État ou

cette privatisation de l'État — aboutit donc à une situation d'incapacité à garantir la réalité économique de la société civile bourgeoise qui se voit empêchée d'atteindre ses fins, l'accroissement de la richesse par la concurrence. D'où la destruction nécessaire de la constitution de l'Allemagne par le développement de la société civile bourgeoise elle-même, dont le mécanisme abstraitement infini exige au contraire, pour son fonctionnement même, une société politique d'un niveau supérieur, un État qui soit une véritable totalité.

L e Systemfragment de 1800 sur la religion va approfondir la corrélation que nous avons notée entre la fixation à la propriété privée et le christianisme. L'homme de la propriété privée absolutisée cherche une compensation à la finitude de son existence réelle — à ce mécanisme abstraitement infini — par une union immédiate à l'infini, donc par la religion. La thèse apparaissait déjà dans la deuxième introduction à la Constitution de l'Allemagne[dk], où Hegel écrivait : « Cette limitation à une maîtrise bien ordonnée de sa propriété, cette contemplation et jouissance de son petit monde bien assujetti amènent ensuite aussi un anéantissement de soi-même qui [...] est une élévation au ciel par la pensée. » Tout y est déjà et cela sera donc développé dans le Systemfragment de 1800, où l'on verra apparaître pour la première fois l'élévation abstraite, immédiate, à l'infini comme historiquement située et non plus comme une attitude possible en général de la conscience. L'homme moderne, pour compenser l'abstraction de sa vie réelle — cette juxtaposition de finitudes privées —, va la considérer comme inessentielle et placer l'essentiel dans la vie idéelle. La fixation à l'histoire et au temps sera alors considérée

comme mauvaise. Les fins de cette sphère de la propriété privée seront poursuivies, mais avec mauvaise conscience, car elles seront considérées comme mauvaises, et l'essentiel consistera dans la contrepartie : l'unité immédiate avec l'infini.

Pour la première fois, à la fin de ce texte[dl], trois modèles sont identifiés. Cette élévation immédiate de l'esprit à l'infini — par négation, par dévalorisation du fini et non par intégration, la vie privée et économique de l'homme fini étant considérée comme mauvaise — a tout d'abord deux modalités. Ce peut être la relation à une essence au-dessus de toute nature, la subordination à un dieu transcendant et la négation du monde ; il s'agit alors du théisme abstrait et la vérité est dans la dévalorisation de l'existence bourgeoise finie et l'attachement à une essence transcendante. Ce peut être aussi, selon la formule de Hegel, « se poser comme pur moi au-dessus des ruines de ces corps et de ces soleils » : c'est l'idéalisme de Fichte. Le théisme abstrait des Lumières faisant consister l'absolu dans une essence transcendante — soit : le protestantisme libéral qui fait coexister dans la finitude une recherche de l'intérêt personnel et de la richesse, laquelle est poursuivie mais dévalorisée au nom de la relation à un dieu transcendant — et l'idéalisme fichtéen sont donc identifiés comme refus de l'existence effectuée et du temps. Dans les deux cas en effet, le but à atteindre est la négation du fini. Le moi, chez Fichte, exige de se réaliser comme moi absolu, donc de supprimer son contraire, le non-moi ; ce qui est visé, ce n'est donc pas une synthèse, mais une négation du fini, du non-moi : c'est par suppression du fini que l'on rejoint l'infini. De même, c'est la dévalorisation de la sphère privée

qui, dans la forme de religiosité que nous venons d'évoquer, permet l'accès au dieu de la religion.

Mais Hegel ajoute un troisième terme, dans cette identification : le christianisme. Certes, celui-ci propose bien dans la figure du Christ une unité du fini et de l'infini — il n'est pas une simple négation du fini au profit de l'infini —, mais il propose cette unité comme quelque chose de particulier : elle est réalisée en un individu particulier, elle est encore extérieure. Cette sorte d'existence, dit Hegel, est « sublime », mais elle n'est pas « belle » — le beau étant l'infinité vraie, l'union du fini et de l'infini, alors que le sublime, négation du beau, est l'infinité abstraite, la suppression du fini.

Telles sont donc, pour l'essentiel, les thèses du Systemfragment qui présente la mauvaise infinité sous ses trois formes : le théisme, le christianisme et le fichtéisme ; trois formes rendant impossible la conciliation de l'unité, qui, si elle apparaît, ne peut le faire que comme un idéal simplement pensé, sous la forme de la représentation avec la figure du Christ.

c) Commentaire de « Foi et Être » : vers la « Phénoménologie »

Ce texte, qui se trouve dans l'Esprit du christianisme et son destin, est l'un des plus difficiles que Hegel ait écrits. Il contient déjà en germe toute l'analyse de la croyance de Foi et Savoir et, en partie, l'introduction de la Phénoménologie de l'esprit.

Son intérêt tient à ce qu'il annonce certaines méthodes

de la Phénoménologie et aussi à ce qu'il aboutit à une nouvelle définition de la positivité. Qu'est-ce qui la rend en effet nécessaire ? C'est qu'auparavant, dans la mesure où l'on restait dans un schéma kantien ou fichtéen - à la raison pratique s'opposait quelque chose -, on pouvait confondre effectivité et positivité : ce à quoi s'opposait la raison était réel et en même temps positif. Mais, dans la mesure où nous voyons naître à Francfort une autre philosophie de l'histoire où tout est développement de la vie, dans la mesure où l'on s'achemine vers la thèse selon laquelle le réel est rationnel, il va falloir distinguer deux formes de ce réel : la forme de la Wirklichkeit, qui, elle, est rationnelle, et la forme de la positivité, qui ne l'est pas et est destinée à être supprimée. Car lorsque l'on dit, chez Hegel, que le réel est rationnel, c'est de la « Wirklichkeit » que l'on parle. Et inversement, on ne peut définir comme positivité tout ce qui est obstacle à la raison, dans la mesure où, dans cette nouvelle philosophie de l'histoire qui se fait jour, ce sera la raison elle-même qui fera obstacle à la raison. Il n'est pour l'instant question que de vie — non de raison —, mais le processus est bien le même : c'est la vie qui s'oppose ses propres obstacles. Il semblerait donc que la positivité doive être en partie réintégrée dans le processus de la vie et de la rationalité. Il faut par conséquent en dégager un nouveau concept qui évite qu'on la confonde avec l'effectivité, avec ce qu'il convient de réintégrer.

Quant au texte lui-même — indépendamment de l'orientation de lecture que nous suggère le devenir ultérieur de la pensée hégélienne —, il a un sens immédiat qui apparaît très clairement dans le dernier paragraphe : il s'agit de montrer que la religion kantienne — la Religion dans les

limites de la simple raison — est encore une religion positive, commandée, déterminée de l'extérieur.

« La foi, écrit Hegel page 147, est la manière dont le concilié, ce par quoi une antinomie est conciliée, existe dans notre représentation. » C'est le terme vereinigt qui a été traduit par « concilié ». La Vereinigung est la traduction hégélienne de la synthèse kantienne : il est donc en fait question d'unification, non de conciliation. Cette « Vereinigung » va ainsi s'effectuer sur le mode de la représentation et nous nous trouverons face à une inadéquation essentielle : ce ne sera pas la véritable union du fini et de l'infini, du réel et de l'idéal. La racine de la difficulté, la racine de la dialectique de la foi, c'est la position d'un au-delà, d'un en-soi, comme d'un donné extérieur complètement indépendant. Par suite, l'unification entre cet en-soi et nous ne pourra jamais exister que pour nous, c'est-à-dire dans notre représentation.

Commentons plus littéralement le texte. Hegel parle d' « antinomie ». En quoi consiste-t-elle ? Pour bien la voir, il faut comprendre que le terme de foi (Glauben) est à entendre ici au sens général de « croyance » : il s'applique donc aussi bien à la croyance empirique qu'à la religion et le passage se fera au moment de la foi religieuse, un peu plus tard, avec le « Sollen », la nécessité d'une conciliation. Cette antinomie, donc, est celle-là même de la croyance empirique. Il y a, derrière tout cela, une méditation sur le David Hume de Jacobi (on en retrouvera un écho chez Fichte dans l'Anstoss : le non-moi est l'objet d'une croyance) : c'est la thèse selon laquelle nous n'avons accès à l'extériorité, à l'être en soi, que par une croyance — non

par une démonstration. L'antinomie consiste en ce que, dans la croyance, nous posons à la fois l'objet dans notre représentation et en soi, hors de notre représentation. Lorsque nous croyons à l'existence d'un objet, dans le réalisme naïf, nous posons que l'objet existe hors de nous et en même temps en nous. Telle est donc l'antinomie que nous concilions immédiatement, en posant que le côté pour nous et le côté en soi sont identiques.

Cette unification est donc une activité : c'est la croyance proprement dite, qui consiste à poser comme identiques l'en-soi de l'objet et son côté pour nous (car à ce moment-là nous croyons à l'existence de l'objet). D'où la phrase de Hegel : « La foi est la manière dont le concilié existe dans notre représentation. » Cette identification de l'en-soi et du pour-nous est une activité, elle n'existe donc que pour nous, c'est-à-dire dans notre représentation : c'est nous qui, en tant que sujets croyants, posons que l'en-soi de l'objet et son côté pour nous sont identiques. Hegel poursuit donc : « La conciliation est l'activité ; cette activité, réfléchie comme objet, est la chose crue (das Geglaubte). » La croyance unifie les deux aspects pour nous et l'unité, en tant que résultat de l'activité, est la chose crue.

La suite du paragraphe consiste à dire qu'il faut que les termes soient opposés pour qu'ils puissent être posés comme identiques. Il faut, en effet, que nous distinguions notre représentation de l'objet en soi pour que nous puissions dire, dans la croyance, que c'est la même chose, que nous avons par exemple accès à l'en-soi de l'objet par la perception, comme il est dit dans la certitude sensible Mais pour que cette opposition soit elle-même posée —

pour que nous puissions distinguer le côté en soi du côté pour nous —, il faut que leur conciliation soit présupposée : « Pour qu'il y ait conciliation, dit Hegel, il faut que les termes de l'antinomie soient sentis ou connus comme opposés, et leur rapport comme antinomie ; mais les opposés ne peuvent être connus comme opposés que parce qu'ils ont déjà été conciliés ; la conciliation est la norme selon laquelle les opposés comme tels apparaissent comme insatisfaits. » Pourquoi ? C'est en fait que la position des deux termes — en-soi et pour-nous — n'est possible que si je peux poser la notion d'en-soi (comme on le voit dans la Phénoménologie de l'esprit), si donc l'en-soi est déjà pour moi : si j'essaie de penser une chose en soi, par le fait même que je la pense, je la fais entrer dans ma représentation, dans ma pensée, et, par suite, cet en-soi est déjà un en-soi pour moi. La position des deux termes et leur distinction supposent donc déjà que je puisse les faire. entrer tous les deux dans ma représentation, donc qu'il y ait, quelque part, une unification ; je dois poser, pour que l'idée même de savoir, de rapport à un objet, soit possible, que l'en-soi de l'objet, d'une façon ou d'une autre, est pour moi.

Tout cela, nous l'avons dit, sera repris dans la Phénoménologie de l'esprit. Nous trouvons toutefois ici une différence avec ce que Hegel dira plus tard. On ne peut, comme nous l'avons vu, poser que les deux termes sont opposés sans présupposer la conciliation : il doit y avoir réconciliation. Or le terme allemand est « Sollen » ; cette conciliation présupposée n'existe donc que sur le mode du « Sollen », du devoir-être, et elle n'est pas démontrée. Elle est pourtant nécessaire : il faut bien qu'il y ait un jour,

quelque part, cette conciliation, pour que je puisse penser l'en-soi, pour que l'en-soi soit pour moi. Mais cette conciliation n'est pas ici démontrée, et c'est ce qui fait que nous sommes dans la foi, non dans le savoir. Ainsi, de la croyance empirique à l'existence des choses extérieures comme identique à leur existence dans la représentation, nous passons à la foi comme position d'un « Sollen », d'une unité qui doit être. Et c'est ce qui va nous amener progressivement à la foi religieuse, par exemple chez Kant, comme unité des deux termes, cette unité étant toutefois posée comme un devoir-être.

« Mais l'existence de cette unification, dit Hegel, n'est donc pas prouvée par là. » Nous l'avons dit : elle apparaît sur le mode du devoir-être ; elle est un objet de foi. Et nous allons voir que la caractéristique de la foi est de se redoubler sans cesse. La croyance en effet est la position de l'unité de ces deux termes. Mais pour poser la différence des deux termes à unifier, il faut déjà poser leur unification comme devoir-être : cette croyance — la croyance empirique — suppose donc encore une croyance plus profonde en ce devoir-être de l'unification.

L'existence de cette unification n'est donc pas prouvée, et nous lisons[dm] qu' « elle ne peut être prouvée..., car les opposés sont ce qui dépend, mais la conciliation par rapport à eux est l'indépendant ». Quel est le débat ? C'est que la croyance est l'activité par laquelle le sujet unifie les deux termes dans sa représentation. Nous avons vu qu'elle suppose une croyance préalable : que ces deux termes sont unifiés en soi, hors de ma représentation, comme devoir-être, qu'ils doivent être unifiés hors de ma représentation

(je ne puis les distinguer que si je pose que, d'une certaine façon, ils doivent passer l'un dans l'autre). Ainsi, au moment où j'effectue cette activité du sujet — pour moi — que représente la croyance, je suppose cette unification comme un devoir-être qui ne peut passer à la réalité que par une activité indépendante de moi. Les opposés « sont ce qui dépend » de quelque chose, mais leur unification, posée comme devoir-être, ne dépend pas d'eux ; elle doit donc être produite par un autre terme. Et c'est la raison pour laquelle elle ne peut être prouvée. Décrivons, en effet, telle qu'elle se présente, l'opération de la conscience qui unifie ces deux termes : elle les pose comme unis seulement pour nous, donc dans la représentation. Mais cette distinction préalable des deux termes suppose — nous l'avons dit — leur unification comme devoir-être et suppose par suite, si ce devoir-être doit passer à l'être, une unité extérieure à ma représentation, donc indépendante ; elle suppose que l'en-soi puisse être pour nous autrement que par mon activité réunifiante, qu'il puisse être pour nous par un processus qui ne dépend pas de nous. Il y aura deux façons de penser ce processus : dans le savoir (mais à cette époque il n'est pas encore effectué et c'est l'amour qui le remplace) ou dans la foi. La conciliation, c'est le passage du devoir-être à l'être. Or, « prouver veut dire montrer la dépendance » : c'est faire entrer le terme, par lequel les opposés doivent bien être en quelque façon unis hors de ma représentation, dans ma représentation, dans le pour-nous.

« Cette réalité indépendante relativement à ses opposés peut être, à un autre point de vue il est vrai, un dépendant, un opposé à son tour ; alors, il faut procéder à une nouvelle

conciliation qui, à son tour, est désormais la chose crue » ; je puis tenter de démontrer cette unité, de la faire par là entrer dans le pour-moi. Mais à ce moment-là cette unité, en tant qu'elle dépend de moi, deviendra à son tour un des termes, et il faudra à nouveau chercher une autre unité et ainsi de suite à l'infini.

On peut comparer cette analyse avec la dialectique qui, dans la Phénoménologie de l'esprit, a lieu entre deux termes, la vérité et la certitude. Il s'agit, là aussi, d'une dialectique du dépassement de la croyance. Elle est bien connue. La vérité est ce que nous posons comme objet et la certitude est notre visée de cet objet. Il y a inadéquation entre les deux ; il se produit donc une unification qui vise à rendre les deux termes concordants et cette unification va de nouveau produire un hiatus entre un nouvel objet et une nouvelle visée, et ce indéfiniment. Il en est ici de même : cette unité qui doit être entre l'en-soi et le pour-nous de l'objet, nous pouvons la penser, donc en faire un terme dépendant, un pour-nous. Mais, immédiatement, elle deviendra un opposé : à cette unité s'opposera un quelque chose. Nous pouvons, par exemple, penser l'unité entre l'objet et nos représentations de façon kantienne, comme étant pour nous, comme étant simplement, dans l'objet-phénomène, une synthèse ; mais alors, à cette unité s'opposera la chose en soi (et leur identité à l'infini sera effectivement l'objet d'une croyance). Ou bien nous pouvons, au contraire, penser cette unité comme étant uniquement en soi ; mais alors, comment advient-elle pour moi ? Ainsi, dans cette dialectique, le terme qui est censé réunifier deux extrêmes, deux moments d'une antinomie, acquiert le statut des membres de l'antinomie dès qu'on

veut le penser, et ce à l'infini.

Il en résulte qu'il faudra postuler une unité indémontrable puisque, dès qu'on veut la démontrer, la penser, on la pense comme étant complètement en soi — mais on ne voit pas comment l'appréhender, même comme « Sollen » ou comme étant pour nous — et elle s'oppose de nouveau à l'unité en soi. Et ce rapport, cette unité de l'en-soi et du pour-nous, dans la mesure où on la pose hors de la représentation, est justement la positivité.

Reprenons à présent le mécanisme de la croyance. Le côté en soi et le côté pour nous de l'objet sont unifiés par une activité, mais ils le sont uniquement pour nous, dans la représentation. La croyance toutefois pose évidemment que ce n'est pas uniquement pour nous qu'ils sont unifiés et qu'à cette unification pour nous correspond une unification sur le mode du devoir-être : l'unification doit être indépendante de nous. Mais dès l'instant où l'on essaie d'appréhender le statut de cette unification qui n'est pas dans notre représentation, l'unification se ramène à l'un des deux termes. Il semble donc qu'il soit impossible de sortir de la croyance, dès que l'on veut poser l'unité des deux aspects de l'objet — de son en-soi et de son pour-nous ; il semble que l'on ne puisse sortir de cette contradiction résidant dans le fait que, d'une part, cette unité n'existe que pour notre représentation, et que, d'autre part, elle doit exister hors d'elle. Car chaque effort pour la saisir hors d'elle la fait entrer dans un des deux termes qui sont unifiés par notre représentation et qui n'existent finalement qu'en elle.

Ce n'est évidemment pas l'hégélianisme qui s'exprime ici. Cette page est une description du bien-fondé du point de

vue de Hume ou de Jacobi : on doit nécessairement commencer par la croyance, il faut commencer par postuler qu'à notre unification subjective doit correspondre une unification indépendante, postuler l'identité entre l'activité du sujet unifiant — la « Vereinigung » et un « Sollen » qui se réalise indépendamment du sujet.

Hegel, à Francfort, n'entend pas encore dépasser cette aporie par la raison, par le savoir (qui, dès le début de la Phénoménologie de l'esprit, va dissiper cette circularité). La solution, il la trouve pour le moment dans l'amour qui est justement l'identité du subjectif et de l'objectif.

Le deuxième paragraphe de la page 147 (l'Esprit du christianisme) est lui aussi très difficile. Là encore, il ne s'agit pas d'une expression des thèses hégéliennes, mais d'une description de la conscience immédiate croyante, de la façon dont elle pose deux types d'être, l'être réel et l'être possible.

C'est tout d'abord la position de l'être réel : « Conciliation et être, écrit Hegel, ont le même sens ; dans toute proposition, la copule " est " exprime la conciliation du sujet et du prédicat, c'est-à-dire un être; l'être ne peut être qu'objet de foi; croire présuppose un être; il est donc contradictoire de dire : pour pouvoir croire, on doit d'abord s'assurer de l'être. C'est à cette indépendance, à l'absoluité de l'être que l'on se heurte; il faut bien qu'il soit, mais du fait qu'il est, il n'est pas pour nous pour autant ; l'indépendance de l'être doit consister en ce qu'il est, que ce soit ou non pour nous ; l'être doit pouvoir être quelque chose d'absolument séparé de nous, n'impliquant pas nécessairement que nous entrions en rapport avec lui. »

L'être, pour la conscience croyante, est une sorte de réalité simple, immédiate : elle rencontre l'étant. Mais cet être qu'elle pose comme un étant qu'elle rencontre (en un processus que nous verrons dans un deuxième temps) est en réalité une conciliation, une unification. Ce que le sujet croyant pose comme étant, comme « Wirklichkeit », c'est en fait l'unité de ces deux moments, de l'en-soi et du pour-nous. Alors qu'il a l'impression de rencontrer un étant, donc de poser l'être comme quelque chose de simple et d'immédiat, cet étant, en fait, est déjà le résultat d'une unification : le sujet croyant a posé que l'en-soi de l'objet et le pour-nous — ce qui nous permet de le rencontrer — sont identiques. Ainsi, lorsque nous posons que la perception nous fait rencontrer l'objet, nous avons déjà effectué une unification entre son côté en soi et son côté pour nous, nous en sommes déjà à la croyance. C'est la raison pour laquelle l'être ne peut être qu'un objet de foi.

« Croire, dit Hegel, présuppose un être; il est donc contradictoire de dire : pour pouvoir croire, on doit d'abord s'assurer de l'être. » L'étant en effet, comme effectivité immédiate, est la même chose que la croyance. Il n'est pas question, dans un premier temps, d'une rencontre de l'étant et, dans un deuxième, d'un acte de croyance en cet étant rencontré : la rencontre de l'étant que nous imaginons immédiat n'est en réalité rien d'autre que le fait de poser son en-soi et son pour-nous comme identiques ; or, cette unification est précisément ce qui a été nommé croyance. Voilà donc en quel sens profond toute rencontre de l'étant immédiat est une croyance. Hegel reprend ici — avec un autre sens — la formule de Höderlin que nous avions rencontrée à propos de l'être et du jugement : l'être, étant la

copule, est bien une unification entre le sujet et le prédicat, entre le côté en soi de l'étant et son côté pour nous (qui est prédicat, puisqu'il a la propriété d'entrer dans notre représentation) : lorsqu'on dit qu'un objet est, on identifie son en-soi et son pour-nous ; donc on croit.

Cependant, dans la croyance, nous posons cet étant qui est l'unification comme indépendant. L'étant rencontré lors de l'unification de son en-soi et de son pour-nous et qui est le résultat de cette unification, nous le posons comme en soi, comme hors de nous. C'est pourquoi l'étant va apparaître comme totalement indépendant, comme séparé de nous, n'impliquant pas que nous entrions en relation avec lui, c'est-à-dire comme hors de notre croyance. De ce fait, du point de vue de cette conscience immédiate — et non bien sûr en vérité —, « la sphère de la foi n'est pas celle de l'être, mais celle de l'être réfléchi[dn] » : la conscience commune s'imagine qu'elle rencontre d'abord un être en soi et que ce n'est qu'ensuite qu'elle y croit — ou qu'elle n'y croit pas : la foi est, pour elle, un phénomène secondaire, un phénomène de réflexion sur l'être, qui, lui, existe en dehors de son acte de croyance et est totalement indépendant. Bien entendu, lorsqu'on adopte le point de vue de la genèse de cette conscience commune, on constate qu'en réalité la croyance est première ou, tout au moins, identique à la position de l'étant : la conscience commune a unifié ces deux aspects et posé cette unité comme existant en soi.

C'est ensuite la genèse de l'être possible qui est analysée.

« Dans quelle mesure, demande Hegel, une chose peut-elle être, à laquelle il soit pourtant possible de ne pas

croire ? » Il s'agit du cas où nous effectuons l'unité de l'en-soi et du pour-nous en la posant cette fois comme pour nous : l'étant possible est l'être pensé. Là encore, il faut bien distinguer le point de vue de la conscience commune de celui de sa genèse. Pour la conscience commune, dont le point de vue sera explicité plus loin, l'être possible est du simplement pensé, c'est quelque chose qui dépend du sujet puisque l'unité est posée dans le pour-moi. Mais si nous reconstituons sa genèse, nous voyons que l'être possible est aussi une unité des deux aspects, l'en-soi et le pour-nous, puisque ce qui est pensé est justement un séparé opposé au pensant, à une réalité. L'être possible, l'être du concept, est aussi unité de la représentation et de l'objet, du pour-nous et de l'en-soi, mais posée dans la conscience. C'est pourquoi le possible n'est pas uniquement dépendant du sujet : il y a une structure logique qui fait qu'il existe même lorsque le sujet n'y pense pas. Ainsi le texte nous présente, à partir de la croyance comme unification de l'en-soi et du pour-nous, la genèse de l'étant effectif comme celle de l'étant possible : l'unité, pour l'un, est posée dans l'en-soi ; pour l'autre, elle l'est dans le pour-nous.

« Un malentendu peut naître », dit Hegel[do]. Quel est ce malentendu ? C'est qu'on ne peut s'empêcher de penser que l'étant effectif est indépendant, qu'il existe hors de ma croyance : on pense, dit le texte, que « la foi est réflexion sur l'être », que l'étant existe « sans qu'il soit nécessaire pour autant que je le croie » ; cet étant effectif, qui est en réalité le résultat d'une unification, on veut qu'il existe comme un rencontré immédiat. Et réciproquement — point

que Hegel indique ici sans le développer —, on ne peut s'empêcher de penser que le possible est totalement dépendant tant qu'on y pense, qu'il n'est pas, lui aussi, une unification posée dans le pour-moi ; on le pense uniquement subjectif, pour moi, alors qu'il est aussi du pensé, quelque chose qui a donc une réalité indépendante du sujet.

Les deux dernières phrases du paragraphe font problème. Hegel écrit : « Le pensé, donc, comme séparé doit devenir un concilié, alors seulement il peut être cru. » Il faut, pour bien les comprendre, repartir du début. Pourquoi avoir montré la genèse de l'étant effectif d'une part, et celle de l'étant possible d'autre part ? Rappelons d'abord que cette genèse n'est évidemment pas décrite du point de vue philosophique, qui a d'autres notions du réel et du possible, mais de celui de la conscience croyante dont on se demande phénoménologiquement comment elle pose et se représente l'étant réel et l'étant possible : il s'agit de voir comment la conscience croyante les engendre en vérité et comment, ayant oublié la façon dont elle les engendre, elle les pose.

Nous passons ensuite à la foi religieuse. Il est ici question notamment du mécanisme que nous avons rencontré chez Abraham. Nous avons vu qu'il a un idéal qu'il se forge à partir de sa vie. Cet idéal est donc un étant simplement possible : c'est son idéal de pensée qu'il va objectiver comme Dieu. Tel est donc le mécanisme qu'il s'agit de décrire : Abraham a un idéal, c'est-à-dire un concept, un étant uniquement possible, et cet idéal va lui revenir comme un étant effectif qu'il rencontre dans la révélation.

La démarche est donc la suivante : nous avons, à partir de l'analyse de la croyance empirique, dégagé la genèse de l'étant réel et de l'étant possible ; et nous passons maintenant à la genèse de la croyance religieuse : comment une simple idée — un étant possible — revient-elle comme un étant effectif qu'elle rencontre ? Comment se fait cette objectivation qui fait qu'Abraham semble rencontrer ce qu'il a lui-même forgé ?

Pour devenir objet de foi, il doit être posé comme être indépendant. Il faut donc que cet étant possible soit pensé en même temps comme étant effectif. Nous nous trouvons maintenant devant une unité au second degré. Nous avons vu que l'étant réel était l'unité de l'en-soi et du pour-nous posée comme en soi et que l'étant possible était l'unité de l'en-soi et du pour-nous posée dans le pour-nous. Cela peut donc se schématiser ainsi :

NIVEAU 1

(croyance) : *Unité de l'en-soi* *et du pour-nous*

↓ ↓

posée dans l'en-soi posé comme pour nous

↓ ↓

NIVEAU II

(foi) : *Effectivité* *Possibilité*

Pour qu'il y ait foi — pour qu'un être simplement possible, le dieu d'Abraham, soit rencontré dans l'expérience —, il faut préalablement que les deux termes du niveau Il soient réunifiés. Voilà pourquoi Hegel écrit que « le séparé doit devenir un unifié ». Nous retrouvons donc au niveau II, dans la foi religieuse, le mécanisme de la foi

empirique. Pour qu'elle soit possible — pour qu'Abraham rencontre son idéal comme un objet —, il faut que, subrepticement, il ait déjà, avant de le rencontrer et d'y croire, réalisé cette unification. La croyance immédiate pensait rencontrer l'étant — sans voir que c'était déjà une identification qu'elle avait faite; et de la même façon, au moment où Abraham croit rencontrer Dieu comme un objet extérieur, cela n'a en fait été possible que parce qu'il y avait une foi préalable, une unification préalable entre son idéal — l'idée de Dieu comme possible — et l'effectivité. Toute foi qui s'imagine rencontrer la chose même est donc en fait le résultat d'une unification subreptice préalable.

Le paragraphe suivant va donc s'attacher à montrer que cette unification préalable est illégitime, qu'elle est incomplète. L'analyse génétique que produit Hegel a montré que la croyance et la foi qui se pensent comme immédiateté — comme rencontre immédiate de la chose, dans la perception, ou de Dieu, dans la révélation — sont en fait le résultat d'une médiation, d'une unification entre l'en-soi et le pour-nous — dans la croyance —, et entre l'étant possible et l'étant réel — dans la foi religieuse. Il faudra donc maintenant s'interroger sur la légitimité de ces identifications qui, dans un cas comme dans l'autre, supposent l'identité entre notre activité et le « Sollen » : ce que nous effectuons doit être en fait réuni indépendamment de notre effectuation.

« La pensée, écrit Hegel, est une conciliation et est crue ; mais le pensé ne l'est pas encore. » Si l'on considère en effet la pensée comme synthèse kantienne

(« Vereinigung »), elle est notre propre opération et, par suite, elle est crue. Il s'agit là d'une croyance légitime : en tant que la pensée est une opération, nous croyons à l'existence de cette opération. Mais le pensé — entendons par là les termes réunifiés — n'est pas encore cru, puisqu'il n'est encore qu'un étant possible, Abraham ne peut pas croire à son dieu s'il le perçoit toujours comme un pensé, comme un idéal. Le pensé, pour être cru, a besoin d'être identifié à l'effectif et il a besoin que cette identification qu'effectue la foi ne se pose pas comme uniquement pour nous : il faut que son côté pour nous soit identique à l'unification en soi comme « Sollen ». Nous retrouvons donc là la dialectique infinie : si nous voulons unifier son côté en soi et son côté pour nous, cette unification elle-même tombe dans le pour-nous, et ce à l'infini. On ne peut, par suite, jamais arriver à une démonstration légitime, mais il faut toujours se contenter d'une postulation d'identité.

Le paragraphe suivant vient ensuite montrer que cette unification qu'opère la foi est imparfaite, et donc à nouveau illégitime. Le texte, une fois encore très difficile, fonctionne en partie sur la lecture que Hegel a faite à Tübingen de Spinoza. Corrigeons tout d'abord la traduction : « Le séparé ne trouve sa conciliation que dans un être un ; car un être distinct sous un seul aspect présupposerait une nature qui ne serait pas une nature, donc une contradiction. » Les termes de « séparé » et d' « être distinct sous un seul aspect » désignent les deux aspects de Dieu, comme être en soi et comme être pour nous — comme idée de Dieu. Or, nous sommes obligés de penser l'unité de ces deux aspects. Songeons à l'argument ontologique : dès l'instant où nous pensons Dieu comme pour nous, l'argument

ontologique nous contraint à le poser comme en soi ; dès l'instant où nous le posons comme en soi, nous sommes en train de penser qu'il s'est manifesté à nous, qu'il s'est révélé, donc qu'il est pour nous.

C'est ainsi que Hegel comprend Spinoza à cette époque. Pour essayer de montrer qu'il y a déjà chez Spinoza une métaphysique de la subjectivité, une percée vers la pensée de la substance-sujet, Hegel, dans les textes de Tübingen, conçoit l'étendue comme l'en-soi de Dieu et la pensée comme le côté réfléchi, le côté pour soi. Et comme l'entendement humain est identique à l'entendement divin, le pour-soi de Dieu est identique au pour-nous. Il faut donc nécessairement que l'effectivité de Dieu et l'idée de Dieu soient rassemblées pour qu'il y ait une nature. Car ce serait, dans le cas contraire, une nature qui ne serait pas une nature, c'est-à-dire un être sans essence, une effectivité sans essence, ou un pour-soi, un possible sans rapport au réel — ce qui serait contradictoire. Ainsi Dieu comme ens realissimum et Dieu comme idée de Dieu doivent nécessairement être pensés ensemble. Nous sommes contraints à une unification, sous peine de contradiction.

« Une conciliation pourrait à un même point de vue être et n'être pas une conciliation. » Cette unification, nous pouvons la poser correctement (Hegel pense ici à la théologie de l'amour). Par la suite, dans le système définitif, nous serons obligés de penser l'argument ontologique : Dieu comme être possible nous renvoie à son effectivité et, inversement, Dieu comme effectivité se manifeste, se pense lui-même nécessairement : le concept de Dieu, son pour-soi, renvoie à son en-soi et vice versa. La foi au contraire ne passera pas par cette unification réciproque.

Reprenons l'explication du dernier paragraphe de la page 148. « Le séparé, dit le texte, ne trouve sa conciliation que dans un être un. » Si l'on sépare, si l'on distingue « sous un seul aspect n le séparé, l'en-soi de Dieu — c'est-à-dire sa réalité, sa substantialité qui est, dans l'interprétation que Hegel fait, à l'époque, de Spinoza, la substance étendue —, et l'être pour nous de Dieu — le concept de Dieu comme possible, assimilé à l'attribut « pensée» de Spinoza —, on se trouve devant une contradiction : une nature qui n'est pas une nature, c'est-à-dire une essence sans réalité ou une réalité sans essence. Il faut donc qu'il y ait une conciliation, qui doit être un mouvement réciproque : non seulement le concept de Dieu doit contenir sa réalité — selon l'argument ontologique —, mais il faut aussi que la réalité de Dieu contienne son aspect pour nous (et c'est surtout sur ce deuxième point que va insister la suite du texte). Ou, en d'autres termes, il appartient à l'essence de l'absolu de se révéler à la conscience. Or, c'est principalement ce dernier mouvement que la foi interprète mal, faisant de la révélation de l'absolu une décision contingente, arbitraire.

Nous allons voir, en effet, dans la foi une unification qui ne sera pas une conciliation, car la foi va poser l'unité de ces deux aspects — de Dieu comme effectif et de Dieu comme concept en nous — comme une décision unilatérale de Dieu en tant qu'en-soi en devenir pour nous. Le mouvement va donc de l'en-soi au pour-nous sans qu'il y ait retour et il est d'autre part conçu comme une décision arbitraire. D'où la phrase : « Une conciliation pourrait à un même point de vue être et n'être pas une conciliation. »

« Or, une croyance positive est celle qui, à la place de la seule conciliation possible, en pose une autre[dp]. » Cette seule unification possible est bien évidemment celle qui n'est pas unilatérale mais réciproque : le concept de Dieu nous donne l'en-soi de Dieu et l'en-soi de Dieu est nécessairement pour nous. Cette conciliation est, à l'époque, attribuée à l'amour et non pas encore à la raison : on trouve, page 376 de l'édition Nohl, cette affirmation à propos de l'amour que « cette union est celle du sujet et de l'objet, de l'effectif et du possible » ; il s'agit donc bien exactement de ce qui nous occupe à présent. Mais à la place de cette unification totale où le possible donne l'effectif et l'effectif le possible, il y a l'unification de la foi qui pose, comme nous l'avons vu, que Dieu en soi devient pour nous par une décision contingente et que nous ne pouvons pas passer de Dieu pour nous à Dieu en soi sans cette révélation.

La croyance positive « à la place du seul être possible en pose un autre »[dq] : à la place de la seule conception possible de l'être — comme identité de l'en-soi et du pour-nous —, elle pose un être qui est en soi avant d'être pour

nous, qui est en soi essentiellement et pour nous inessentiellement, qui n'est pour nous que parce qu'il a décidé de se révéler, mais qui pourrait tout aussi bien rester en soi. L'unification est donc incomplète puisque unilatérale : on ne va que de l'en-soi au pour-nous et ce trajet, qui plus est, est posé comme contingent.

Voilà donc ce qui se passe dans la foi positive. Et cela est éclairé par une définition plus précise de la positivité que l'on trouve page 377 de l'édition Nohl : « Si, quand il y a une scission éternelle dans la nature, l'inconciliable est concilié, il y a positivité. » Dans le cas présent, l'en-soi et le pour-nous de Dieu ne peuvent pas être unis puisqu'on n'arrive pas à penser leur relation ; et il y a positivité si on les unit malgré tout, dans la foi positive, en attribuant à Dieu une décision gratuite de passer de l'en-soi au pour-nous. C'est donc l'unification arbitraire qui fait la positivité. Cette unité arbitraire qui en résulte devient objet, mais il y a quelque chose en elle qui ne peut devenir sujet : l'aspect pour nous restera toujours contingent et ne s'enracinera pas dans notre subjectivité, puisque ne venant pas d'elle. Cette définition de la positivité est à retenir, car elle va rejoindre, à la fin de la période de Francfort, une autre définition, que l'on va bientôt voir naître et qui résulte du concept d'histoire, ce qui permettra de distinguer entre le positif et l'effectif.

« Toute conciliation dans une religion doit être quelque chose de donné[dr]. » Dans la religion positive, l'unité de l'être et du concept, de l'en-soi et du pour-nous du divin, est — nous l'avons vu — un donné : on la pense comme produite arbitrairement par Dieu qui décide de se poser

pour nous. Si, au contraire, la relation était bilatérale — si nous passions non seulement de l'en-soi au pour-nous, mais du pour-nous à l'en-soi —, ce serait quelque chose qui ne serait pas donné, mais posé par le sujet ; à partir du pour-nous, de sa pensée de Dieu, il poserait son être. Au contraire, si l'unité est pensée de l'extérieur, elle s'oppose à nous.

« Un donné doit pouvoir subsister pour une part ; mais un donné n'est dans cette mesure pas autre chose qu'un opposé[ds]. » Il y a donc contradiction, puisque cette unité — le lieu où nous posions l'unité de l'en-soi et du pour-nous, le Dieu de la foi — va encore être posée comme opposée à nous — comme en soi, puisque donnée — et non pas comme produite par nous : c'est l'en-soi qui la produit, c'est Dieu qui décide de se révéler ; du point de vue de la conscience, l'unité de l'en-soi et du pour-nous apparaît comme extérieure. « La conciliation, dit Hegel, serait à son tour un opposé, et cela justement dans la mesure où le donné se trouve concilié » : au moment même où le donné se pose comme unité, il s'oppose au pour-nous.

" Cette contradiction naît de la méprise consistant à prendre des modes de conciliation incomplets qui à un autre point de vue sont encore des oppositions, un être imparfait, pour un être parfait du point de vue où il doit y avoir conciliation, et à confondre deux genres d'être[dt]. » Elle naît du fait que l'unification a été incomplète, n'allant, comme nous l'avons vu, que de l'en-soi au pour-nous sans accomplir également le trajet inverse : l'unité est simplement pensée comme celle de l'en-soi se manifestant

pour nous. On a donc pris pour complète une unification qui ne l'était pas : « les modes incomplets [...] sont encore des oppositions », l'unification de l'en-soi et du pour-nous, ne résultant que de l'en-soi, va rester une unité dans l'en-soi qui s'opposera au pour-nous. Ainsi la méprise consiste à prendre « un être imparfait pour un être parfait », c'est-à-dire l'être en soi pour un être parfait. Dans la révélation, c'est l'en-soi de Dieu qui est l'essentiel et non son pour-nous : il peut se révéler ou ne pas le faire sans changer son essence, dans la mesure où la révélation est interprétée comme une décision libre du divin, où la manifestation ne lui appartient pas essentiellement.

Cela conduit à confondre deux genres d'être : l'être simplement en soi et l'être en-soi pour nous. « Les différents modes d'être, dit le texte[du], sont des conciliations plus ou moins complètes. » Ces modes d'être — qui sont tous, nous l'avons vu, une unification de l'en-soi et du pour-nous — peuvent se réduire à trois : l'unité de l'en-soi et du pour-nous peut être posée dans l'en-soi (c'est ce que nous venons de voir et l'unification est alors incomplète) ; l'unité de l'en-soi et du pour-nous peut être posée dans le pour-nous (il s'agit alors de l'être simplement possible, de l'objet de pensée) ; l'unité de l'en-soi et du pour-nous peut, enfin, être posée absolument, c'est-à-dire à la fois en soi et pour nous (c'est l'unification totale par relation réciproque).

L'analyse, à partir de là, progresse par l'introduction d'un concept nouveau : le concept de détermination. L'unification qui a lieu entre deux termes est pensée à travers les catégories kantiennes de déterminant et de déterminé. Et il y a ici une superposition qui donne sa

tonalité au texte : c'est que la façon dont, chez Kant, l'entendement donne des lois à l'expérience — la façon dont le concept rassemble l'intuition —, la détermination, est assimilée au rapport domination/servitude. Hegel dit : « Begreifen ist beherrschen (concevoir, c'est dominer)[dv]. » De même est domination la façon dont la loi morale détermine la nature. Et cette identification qu'accomplissait Hegel du rapport déterminant/déterminé au rapport domination/servitude (en morale comme en théorie) le conduisait à dire, dans l'Esprit du christianisme et son destin, que l'homme restait esclave dans le kantisme, sa particularité étant dominée par la loi morale. Dans le texte présent, la foi positive, qui est une certaine unification du pour-nous et de l'en-soi — une certaine façon pour le pour-nous de s'emparer de l'en-soi —, est donc pensée sous le couple kantien déterminant/déterminé et, par suite, à travers le rapport domination / servitude.

L'unité que nous trouvons dans la foi apparaît comme donnée, comme opposée au sujet pensant, et il faudra à ce dernier un nouvel acte de foi pour s'en emparer. C'est la foi qui pose l'unité de l'en-soi et du pour-nous et l'appelle son objet; mais comme cette unité est encore posée comme extérieure, il faut que la foi se redouble pour s'emparer de cet objet. Ainsi, après avoir effectué arbitrairement l'unité de l'en-soi et du pour-nous, la foi doit accomplir l'unité entre la révélation — le donné — et le sujet croyant. Et c'est à cette deuxième unité que s'applique le couple déterminant/déterminé. C'est dans la mesure où le sujet croyant doit ramener à lui le donné de la révélation, le faire sien, qu'il est assimilé au déterminant kantien : un sujet qui s'empare d'un contenu dans le rapport concept/ intuition.

Mais la particularité de la religion positive tient à ce que le sujet croyant, dans la mesure où il détermine le contenu, s'empare de lui, doit se trouver déterminé. Il y a donc ici contradiction et circularité : le fait d'intérioriser la révélation, de s'emparer du sens, de le comprendre et de le faire sien — ce qui est de l'ordre de la détermination — n'est pas, dans la foi, attribué à l'activité du sujet, mais à la grâce, à l'illumination qui vient de l'objet, du contenu de la révélation. D'où cette phrase : « Son acte [de s'emparer du contenu] ne doit pas être une activité, mais un pâtir[dw]. » Cet acte, dans la foi, n'est pas pensé comme une activité du sujet s'emparant d'un contenu (alors qu'il est bien cela), mais comme une passivité, comme le fait tout au moins d'être déterminé à la comprendre. La foi, dans la mesure où elle est déterminante, apparaît donc comme déterminée et passive : le sujet croyant — c'est ce que montre la fin du paragraphe — se pose comme absolument déterminé et passif, au moment même où il est déterminant et s'empare du contenu ; ce qui est évidemment contradictoire.

Mais on trouve auparavant dans le texte un passage quelque peu difficile. « Le déterminant comme principe du pâtir, écrit Hegel, est aussi un concilié[dx]. Le déterminant dont il est ici question est celui que pose le sujet croyant et non plus le sujet croyant lui-même en tant qu'il est déterminant. Ce dernier se pose en fait comme déterminé (par la grâce divine ou le contenu de la révélation) ; il pose donc un déterminant hors de lui et il se pose dans un rapport de servitude : le déterminant est le principe du pâtir, de la passivité du sujet croyant. Or, ce déterminant que le sujet croyant pose à l'origine de sa passivité est, lui aussi, un unifié : « Ce qui détermine l'activité, dit Hegel,

doit, comme étant, avoir été concilié auparavant ; si dans cette conciliation le déterminant doit avoir été aussi un déterminé, il se trouvait déterminé par autre chose », etc. Le déterminant — ce qui cause la foi dans le sujet — peut ainsi être interprété comme étant un autre croyant, une autre autorité, c'est-à-dire une forme de conciliation de l'en-soi et du pour-nous dans l'en-soi — une expression de l'unité de l'en-soi et du pour-nous du divin, mais qui est posée extérieurement. Et cette autorité subissant elle-même une autorité, il y a là régression à l'infini.

Mais le texte ici vaut également pour l'origine de la révélation, c'est-à-dire pour le Christ. Le sujet croyant pose à l'origine de son pâtir un déterminant qui est cependant un unifié et dans cette unification l'opérant peut avoir été actif : le déterminant — par exemple le Christ — qui produit la foi dans le sujet est déjà une unification — l'unité de l'en-soi et du pour-nous de Dieu —, mais elle l'est positivement, comme donnée. Cette unification est déterminante et tous les verbes sont au passé dans la phrase allemande (« l'opérant a pu avoir été actif ») : le Christ, comme unité de l'en-soi et du pour-nous se posant dans l'en-soi — hors de nous —, a été autrefois actif, déterminant pour produire la foi. Et il est unification de l'en-soi et du pour-nous de Dieu, puisqu'il est Dieu se révélant, mais hors de nous, comme un en-soi. « C'est là une forme inférieure de conciliation. » Car cet unifié reste opposé à la conscience croyante, dans la mesure où — comme nous l'avons vu — l'unification se fait encore dans l'en-soi. On retrouve donc le déterminant et le déterminé, même si le déterminant a été une unité de l'en-soi et du pour-nous.

« ... Le déterminant lui-même existe comme réalité active, mais la forme de l'activité est déterminée par autre chose, c'est-à-dire doit être donnée. L'actif, en tant qu'il est actif, doit être un déterminé ; ce qui détermine l'activité doit, comme étant, avoir été concilié auparavant. » Même si le Christ existe comme activité — unité existante de l'en-soi et du pour-nous de Dieu —, la forme de son activité est déterminée par autre chose qui est la décision contingente de Dieu de se révéler par son Fils. Nous sommes donc toujours conduits à autre chose que l'unité existant en acte : à une décision au niveau de l'en-soi, donc totalement extérieure. Même si le déterminant est actif — même s'il est Dieu, l'unification de l'en-soi et du pour-nous —, il faut remonter à l'unité antérieure, et ce jusqu'à ce qu'on se trouve dans l'en-soi pur. Par suite, celui qui a une foi positive doit être purement passif, absolument déterminé : le pour-nous est complètement éliminé et résorbé dans l'en-soi.

Il n'y a donc que deux solutions. Ou bien il y a une contingence à l'infini et une totale passivité de l'esprit devant une décision de l'en-soi — ce qui est contradictoire selon Hegel, puisque la croyance, unification posée par l'esprit, est une activité de l'esprit : elle est thétique et elle ne peut sans contradiction se poser comme totalement passive au moment même où elle est déterminante. Ou bien il faut penser que l'essence de Dieu est à la fois l'en-soi et le pour-nous — nous avons alors affaire à la théologie de l'amour et non plus à celle de la foi positive.

D'où la conclusion : toutes les religions positives placent l'activité à l'intérieur de certaines limites. C'est la fameuse

querelle de la liberté et de la grâce. D'un côté, elles sont obligées, pour conserver la liberté, de poser l'homme comme actif, mais d'un autre côté, cette activité est vide, puisque le contenu du vrai ne peut venir que de l'extérieur. Elles le posent donc comme déterminant dans la croyance — il est responsable —, mais aussi comme déterminé par l'extériorité du contenu ; elles le posent — ce qui est évidemment contradictoire — comme un être actif déterminé.

Le paragraphe suivant, qui parle de la confiance (Zutrauen), peut prêter à contresens. Au moment où le croyant saisit le Christ comme Dieu révélé, il se sent identique au Christ : en saisissant l'identité du Christ au divin, il saisit sa propre identité au Christ. La foi qui apparaît ici, plus consciente, est fondée sur la confiance : ce n'est pas simplement celle qui saisit le Christ comme un objet révélé, mais c'est celle qui comprend que la saisie de la vérité du Christ implique une certaine identité entre le sujet croyant et le Christ, autrement dit qu'il faut que s'établisse entre eux un rapport pour qu'il puisse assimiler le contenu de la révélation. Cette foi semble par suite plus élevée, plus proche de l'unité véritable. Hegel définit ainsi la confiance : elle « est l'identité de la personne, du vouloir, de l'idéal, à travers la diversité de la contingence ». C'est le moment où le sujet croyant saisit l'identité de sa personnalité avec celle du Christ.

Il semble alors que l'on dépasse l'opposition du déterminant et du déterminé : le Christ n'apparaît plus comme un objet extérieur qui détermine la croyance. Et

c'est précisément sur cette confiance qu'il faut éviter le contresens : elle est dévalorisée, elle n'est pas encore l'amour. Hegel écrit : « Si je crois en l'autre et agis près de lui au moment où je ne suis pas lui et où il n'est pas moi, je suis déterminé. Il est une puissance en face de moi et je me comporte positivement vis-à-vis de lui. » C'est que le croyant, dans la foi confiante, saisit son identité avec le Christ malgré les différences inessentielles — « à travers la diversité et la contingence» : cela signifie qu'il y a une identité à un certain niveau — celui du vouloir, de l'idéal — et une différence au niveau des particularités. Ainsi, la foi confiante est unification de deux identiques, la personne du croyant et celle du Christ, dans ce qu'ils ont de commun ; mais elle est aussi élimination des différences et c'est pourquoi elle va demeurer foi positive. C'est pourquoi il est dit au début du paragraphe : « Même quand la foi et l'action sont inspirées par la confiance... » Il ne s'agit pas encore de la véritable théologie de l'amour, qui saisit l'identité des différences parce qu'elle est l'identité de l'universel et du particulier; elle saisit qu'il y a identité entre l'absolu — le divin — et les particularités, unité entre les particularités du contingent et l'universalité du divin. Au contraire, dans la foi confiante, on élimine les particularités pour saisir son unité avec le Christ et cette unité n'a lieu qu'au niveau de l'universel, du vouloir et de l'idéal. Je vais donc agir comme le Christ, «mais au moment où je ne suis pas lui et où il n'est pas moi », puisqu'il y aura des différences qui n'auront pas été prises en compte par cette unification. Nous avons donc affaire ici à un comportement positif, c'est-à-dire déterminé : dans la foi confiante, le sujet, en posant son identité avec le Christ, reste déterminé

par lui, par un autre qui n'est pas lui.

Les deux derniers paragraphes vont retourner tout cela de deux façons. Il s'agit d'abord de montrer que la foi positive a exactement la même structure que la croyance empirique, et la foi kantienne la même structure que la foi positive religieuse. La foi kantienne — celle des postulats de la raison pratique — est donc selon Hegel la même opération de l'esprit que la croyance sensible. Nous avons vu ce qu'était cette opération : la conscience sensible pose que l'objet en soi et la représentation que nous en avons — le pour-nous — sont une seule et même chose; cela constitue l'illusion du réalisme primaire que Kant refuse dans la Critique de la raison pure. Or, Hegel veut montrer que la foi rationnelle kantienne constitue exactement le même genre d'opération : on pose arbitrairement, sans raison, sans pensée d'une médiation, que l'en-soi et le pour-nous de l'absolu sont identiques. La foi rationnelle kantienne est donc ici dévalorisée en ce qu'elle repose sur la même opération naïve que la croyance empirique : elle pose l'unité de l'en-soi et du pour-nous comme émanant de l'en-soi de la même façon qu'on affirme l'unité de l'objet et de la représentation de l'objet en posant que c'est l'objet qui produit cette représentation semblable à lui-même.

« La foi positive, dit Hegel, exige que l'on croie en quelque chose qui n'est pas ; ce qui n'est pas ne peut que devenir — ou ne pas du tout devenir — ce qui est déterminé, et dans cette mesure n'est pas un étant et, puisque c'est à cela qu'il faut croire, cela doit être pourtant un étant. » Que signifie cette affirmation que la foi positive

exige que l'on croie à ce qui n'est pas ? C'est qu'il s'agit de croire à l'unité de notre conscience et de son idéal hors de nous dans la notion de salut ; il s'agit de croire que notre conscience, dans l'au-delà, va être identique à l'idéal qu'elle pose hors d'elle. Cette unité n'est pas dans l'ici-bas. Elle peut donc devenir ou ne pas devenir. Si elle est fausse, elle ne deviendra pas. Supposons en revanche qu'elle soit vraie : puisqu'elle n'est pas, elle ne peut qu'advenir, et ce comme quelque chose de déterminé de l'extérieur. Dans la foi, si notre conscience finie s'unit à l'infini qu'elle postule, ce n'est pas par sa propre activité : la conciliation est ici pensée comme émanant de Dieu. Ainsi cette unité ne peut advenir que comme déterminée, comme produite par un troisième terme.

Telle est donc la structure que possèdent les postulats de la raison pratique qui sont ici désignés. Nous nous trouvons en fait devant un pouvoir-être déterminé et il faut le penser comme un étant, ce qu'effectue l'opération arbitraire de la foi. « C'est à cela qu'il faut croire », dit Hegel, puisque ce qu'il faut croire, cela doit pourtant être un étant, un objet. La foi est obligée de poser arbitrairement comme existant ce que l'on ne peut poser en fait que comme une possibilité, résultat d'une détermination extérieure, comme un advenir déterminé au sens précis du terme.

Il y a donc une « scission du sentiment » qui » consiste à poser à la fois le contenu du sentiment et quelque chose hors de ce sentiment (à la fois la passivité, le fait que le tout doit advenir déterminé de l'extérieur, et la cause de cette passivité). Le sentiment, parce qu'il ne sent que le côté

déterminé, pose en dehors de lui un déterminant. Il pose des contenus distincts, ce qui est en moi déterminé et ce qui est hors d'atteinte — l'objet en soi —, exactement comme le fait la croyance empirique, ce qui est hors d'atteinte étant ici la puissance (Macht) qui me détermine. Cette scission du sentiment vient de ce qu'il faut poser comme existant — comme un étant hors de moi — ce que je ne puis penser que comme une possibilité déterminée de l'extérieur, que comme une unification possible par une détermination extérieure : je me sens passif et je pose hors de moi cette possibilité de déterminer comme extérieure.

D'où la conclusion : cette possibilité que je pense comme déterminée de l'extérieur — la première unité de la conscience croyante et de l'infini — est pensée comme une possibilité impossible produite de l'extérieur par Dieu. Cette unité possible doit être pensée comme étant; il y a donc une deuxième unité entre cette possibilité déterminée et l'existence. C'est celle-ci qui n'existe qu'en représentation : la foi n'est que cette représentation qui consiste à ajouter l'être à un pouvoir-être déterminé, et cette unification ne peut donc exister que dans ma représentation qui l'effectue. Tout se passe exactement comme dans la croyance empirique : l'identité de l'objet en soi et de sa représentation en moi que la conscience naïve attribue à l'en-soi n'existe que dans ma représentation ; c'est moi qui crois à cette identité de l'en-soi et de la représentation. De la même façon, l'unité entre l'unification possible que vise le croyant dans le salut et l'existence n'existe que pour le croyant, par l'unité de sa représentation.

« Toute religion positive part d'un opposé, d'une réalité

que nous ne sommes pas et que nous devons être (l'unité de ma conscience et de l'infini) ; elle pose un idéal devant son être ; on ne peut y croire s'il n'est pas une puissance. » Il faut donc qu'elle le pense comme une puissance, une réalité déterminée dont nous avons vu la genèse à partir de la scission du sentiment. Pour ajouter à cet idéal la réalité, la puissance (« Macht »), l'unification va se faire, mais elle ne sera qu'une représentation ; la proposition « je crois qu'il existe » signifie : je crois à la représentation, je crois que ce que j'unifie en elle, en ajoutant la réalité à la représentation, existe bien. D'où la formule : « je crois à quelque chose de cru », exprimant le redoublement de la foi qui consiste à croire ce que la foi a déjà produit en tant qu'elle est une représentation unifiante. La foi est toujours la croyance de la croyance; elle consiste à unifier arbitrairement une chose à sa représentation et à croire ensuite, au second degré, à cette unification représentative.

Le kantisme est donc la vérité de la foi positive, puisqu'il reconnaît que cette unité n'existe que dans la représentation. Je suis obligé de poser l'unité de la nature et de la liberté, de ce que je suis et de ce que je dois être — c'est le concept de Dieu —, et cette unité doit être pensée comme existante et non pas seulement comme possible : la foi est nécessaire. C'est donc ma représentation qui ajoute à cette unité pensée de la nature et de la liberté l'existence nécessaire. Mais en même temps, le kantisme reconnaît que cette unité n'existe que dans la représentation : la foi est subjective, elle est pour moi. Et c'est en ce sens que le kantisme est, ainsi que nous le disions, la vérité de la foi positive. Mais inversement il ne la dépasse pas, il n'en est que la vérité.

La foi positive — nous venons de le voir — repose donc sur la même opération que la croyance empirique. Ainsi, ce sont trois formes de croyance qui peuvent se ramener à cette hétéronomie consistant à poser comme émanant de l'en-soi ce qui est en fait notre acte propre. Le sens du texte est donc double. Il se relie, d'une part, à ce qui est dit du pardon dans l'Esprit du christianisme et son destin : il s'agit de montrer que toute foi rationnelle est positive et que, dans la foi positive, la notion de pardon et de salut est impossible. C'est d'autre part — chose plus importante — à partir de l'exposé qui est produit ici de la dialectique de la croyance que va se construire la dialectique de la conscience dans la Phénoménologie de l'esprit. Ce qui est dit ici de la conscience croyante sera alors généralisé : la critique de chaque forme de croyance de la conscience en fait naître une autre. Chaque phénomène de croyance est, en effet, une unification qui se pose comme opposition; cela appelle donc encore une nouvelle unification qui deviendra à son tour opposition. Nous voyons naître par ailleurs à cette époque — la fin de la période de Francfort — une nouvelle conception de la positivité. Nous venons de la voir définie comme une conciliation insuffisante entre l'en-soi et le pour-nous. Avec les écrits politiques de la fin de cette période — et notamment la Constitution de l'Allemagne ; l'histoire est désormais pensée à partir du concept de vie, avec ses deux moments : la différenciation de l'identité — le destin — et le retour à elle des différences — l'amour. C'est ce processus qui va se temporaliser historiquement. Précisons toutefois que, pour passer du concept de vie à celui d'histoire — concept non conceptuel, car pour Hegel, qui n'a pas encore à cette

époque sa théorie de la raison, tout concept conceptuel est scission et la vie est précisément ce qui doit supprimer cette scission —, les différences dans lesquelles s'exprime la vie historique et qu'elle reprend dans son identité ne vont pas demeurer les mêmes dans leur contenu. Alors que, dans le concept de vie tel qu'il apparaissait précédemment, il y avait position des différences, puis annulation de ces différences et retour à l'identité, il y a désormais davantage de médiations : les différences qui sont posées sont annulées par d'autres différences annulées à leur tour par d'autres, et ce jusqu'au retour de l'identité. La vie historique va reprendre les différences historiques dans son unité, mais elle nie peu à peu le contenu de ces moments qui vont être temporels ; elle va poser successivement des particularités et des différences qui vont être de plus en plus proches de l'universel — qui en seront la particularisation — de telle sorte qu'à la fin ces différences s'uniront immédiatement à l'universel, car leur contenu sera identique[7].

d) De l'amour à l'histoire : la réconciliation avec l'historicité et la question de la culture

Nous avions vu jusqu'à présent deux types de réconciliation, de retour de la différence à l'identité : il y avait, d'une part, l'amour chrétien comme négation immédiate de la différence, comme élévation immédiate à l'universel ; il y avait, d'autre part, le tragique grec comme identification au destin, donc à la différence, et comme acceptation de la négation de soi en tant que différence.

Avec la notion de vie historique qui apparaît, il y aura bien aussi position de différences, mais le retour à l'identité se fera désormais médiatement : les particuliers vont changer dans leur contenu ; au lieu qu'ils soient immédiatement niés et ramenés à l'universel comme dans le schéma de la vie, ils seront niés médiatement, c'est-à-dire remplacés par d'autres particuliers, et ceux-ci à leur tour par d'autres, jusqu'à ce que ces particuliers aient le même contenu que l'universel, qu'ils en deviennent la particularisation propre. Ce qui, dans la notion d'histoire, s'ajoute à celle de vie, c'est donc la médiation qui fait passer des particuliers à l'universel par une série de négations.

Ainsi ce ne sera plus l'amour qui sera la réconciliation cherchée et ce n'est pas encore la raison qui est toujours pensée, à la fin de la période de Francfort, comme entendement. C'est l'histoire qui va produire une réunion avec le temps [dy] : « La vie historique, écrit Hegel, se réfute elle-même et se transforme elle-même. » Cette réfutation et cette transformation aboutissent non plus à un retour immédiat du particulier à l'universel, mais à une série des particuliers.

L'idéal, dans ces conditions, n'est plus opposé au réel : il en est désormais une des déterminations ; il est une des forces existantes. Il exprime seulement la transformation de soi qui est constitutive du contenu — de la série des particuliers —, étant la façon dont chaque particulier se pose dans un autre particulier. L'idéalisme de la conscience qui oppose idéal et réel — la vision morale du monde — n'est que la conscience de soi, chez l'individu, de l'autonégation nécessaire de la vie historique par elle-

même, de son nécessaire passage d'un particulier à un autre pour rejoindre l'universel.

Nous voyons alors intervenir une conjonction plus précise entre la réflexion du penseur, de l'intellectuel, et le mouvement des peuples[dz]. L'intellectuel qui réfléchit se montre utile en ce qu'il apporte au mouvement de la vie historique « la conscience de la nature des limites dont il souffre » et qu'il aspire à dépasser. Et nous trouvons [ea] une revalorisation de la critique philosophique d'entendement — celle qui conteste la réalité actuelle au nom d'un idéal —, à la condition toutefois qu'elle soit très précise. « Ce qui est limité, écrit Hegel, peut être attaqué au nom de la vérité qui gît en lui et être amené en contradiction avec celle-ci » ; et il dit plus loin de cet intellectuel qu' il fonde sa domination [la critique] non sur la violence du particulier au particulier mais sur l'universel ». Il y a donc, dans cette critique de l'entendement, quelque chose de valable qui ressemble à la critique immanente de l'institution que développe l'École de Francfort. Elle est légitime dans la mesure où chaque particularité historique a incarné et prétend incarner, à un certain moment, l'universel. Elle consiste à le mettre en contradiction avec la vérité qui gît en lui — avec l'universalité qu'il prétend incarner — et à montrer qu'il ne l'incarne pas ou ne l'incarne plus effectivement, ce qui oblige alors à poser une autre figure historique (politique ou institutionnelle). Ainsi, cette critique philosophique de l'entendement est utile en ce qu'elle n'oppose pas le réel à un idéal désincarné, mais à la vérité qui est en lui, à l'universalité qu'il prétend être.

Tout cela va donner lieu à une nouvelle définition de la

positivité qui s'exprimera dans la nouvelle introduction à la Positivité de la religion chrétienne[eb], un écrit qui datait de l'époque de Berne. La positivité n'y est plus conçue comme une particularité contingente s'opposant à l'universel défini comme le rationnel, la liberté. Elle est désormais définie comme une particularité qui ne correspond plus à la particularisation de la vie historique à un moment donné. La vie historique, en effet, en tant qu'universalité se différenciant, se particularise nécessairement, et ce de telle façon qu'est exprimé le moment de la médiation dans le retour du particulier à l'universel. La positivité est alors ce qui ne correspond plus à la particularisation donnée à la vie à tel moment. Ce qui est effectif, c'est donc la particularisation nécessaire de l'universel, et ce qui est positif, c'est une particularisation dépassée, qui ne correspond plus au stade où nous en sommes du retour du particulier à l'universel. Par suite, ce qui a été effectif à une époque — ce qui a été une incarnation de l'universel — peut être positif à une autre, parce que la vie a remplacé la différence par laquelle elle s'exprime par une autre différence. On retrouvera, par exemple, ce thème dans la façon dont Hegel critique l'« Aufklärung » qui condamne de façon absolue la religion comme positive, alors qu'elle a été effective à un certain moment et ne devient positive qu'en un autre. Ainsi, l'appréciation de ce qui est positif sera renvoyée à l'histoire elle-même, à la saisie exacte de la situation historique.

Le positif n'est donc plus simplement l'inverse du rationnel abstrait, mais il découle de la contradiction intérieure au contenu — à l'histoire — entre la particularisation nécessaire de la vie, l'universel se posant

en des formes historiques particulières, et l'inertie qui est celle du particulier une fois qu'il est posé.

Cela nous permet de mieux comprendre l'époque d'Iéna et en particulier l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling. Il s'agit dans ce texte, au-delà du prétexte que constitue la réfutation des différentes philosophies de l'époque, de montrer la nécessité de la liberté, c'est-à-dire de l'unité de l'universel et du particulier : la liberté est nécessaire dans le contenu et non comme idéal, et c'est l'esprit du temps — le Zeitgeist, le moment actuel de la particularisation de la vie historique - qui exige la liberté et qui en est porteur ; elle ne sera donc pas posée comme devoir-être.

Cela se manifestera dans deux directions : une direction politique, avec l'Article sur le droit naturel, et une autre, philosophique, avec l'Écrit sur la différence, qui s'attache à montrer que la nécessité de la vraie philosophie est appelée par le mouvement même du contenu, de l'histoire, et non par une exigence subjective ou rationnelle. Ce texte marque le début de ce que Pöggeler appelle « l'interrogation phénoménologique et qu'il situe — un peu trop tardivement — à la fin de la période d'Iéna : il ne s'agit plus d'ajouter une nouvelle philosophie aux autres, ni de démontrer que cette nouvelle philosophie exprime bien l'absolu, mais de mettre en évidence sa nécessité dans le discours qui la précède, de montrer, dans le préphilosophique, la nécessité de la philosophie véritable. Ce qui la précède, ce ne sont pas encore, dans l'Écrit sur la différence, les autres philosophies, car Hegel n'a toujours pas de conception de l'histoire de la philosophie. Il pense

chaque philosophie comme une œuvre d'art, achevée et complète, et il considère que nous avons à faire pour notre époque ce que Platon ou Leibniz ont fait pour la leur : édifier une philosophie véritable à partir du mouvement de la non-philosophie. Quant à ce qui est non-philosophie, c'est la culture, qui contient tout ce que l'on peut appeler Weltanschauung, idéologie, discours de l'esprit du temps.

Le prétexte de cet écrit, ce sont les Contributions à une vue sur l'état de la philosophie au début du XIX^{e} siècle de Reinhold, qui conçoit le progrès de la philosophie comme le progrès scientifique, c'est-à-dire comme une accumulation de connaissances, avec cette conséquence que la dernière est nécessairement la meilleure. Hegel va donc critiquer cette conception et cela aura pour effet de ruiner le crédit philosophique de Reinhold, jusque-là très écouté. Hegel, en effet, ne conçoit pas alors le processus comme une simple intégration des connaissances à un niveau supérieur — selon le modèle scientifique —, mais comme une polémique avec ce qui précède et qui est la culture.

Tout ce discours hégélien se meut entre deux critères de ce qui est philosophique, deux critères dont le jeu est difficile à saisir. Il y a un premier critère qui est la présupposition de l'absolu lui-même. Ce critère est externe par rapport à la démarche hégélienne du moment. On essaie d'expliquer ici comment la véritable philosophie est en train de se constituer ; par suite elle ne l'est pas encore et elle n'a pas encore produit l'absolu ; sa saisie est le terme auquel elle tend, qu'elle présuppose, mais dans une présupposition extérieure à la démarche, puisque l'absolu

ne lui sera intérieur qu'une fois la philosophie constituée.

Le deuxième critère est lui aussi externe : c'est l'opposition à la culture. La philosophie s'éprouve comme philosophie par le fait — nous venons de le voir — qu'elle suppose l'absolu, mais aussi en ce qu'elle est le contraire de la culture qui est posée, dans son essence, comme scission (Entzweiung). Qu'est-ce donc qui motive cette définition de la culture comme scission — non pas seulement de la culture moderne, qui est en effet le comble de la scission, mais de toute culture ? On a noté l'influence de Hölderlin à cette époque (la fin de la période de Francfort). La culture de l'Occident est définie, dans Hypérion, comme scission. Mais nous constatons aussi combien tout cela concorde avec ce que nous venons de voir, puisque la culture est précisément la vie historique se posant dans une multiplicité : l'histoire est l'universalité de la vie se posant dans une multiplicité de figures ; or ces figures multiples de la vie historique — que l'on parle de cultures au pluriel ou qu'on essaie de chercher l'essence de la pluralité en parlant de culture au singulier — constitueront toujours des particularisations de l'universel qui s'affronteront, car nous avons vu qu'il y aura toujours une contradiction entre positif et effectif, entre les diverses formes de la particularisation. Ainsi, la culture, en tant qu'elle est la vie historique qui s'est posée dans les particularités, est nécessairement scission, opposition des particularités entre elles.

Il nous faut revenir par ailleurs sur le statut de la réflexion. Elle n'est plus pensée comme la réflexion du sujet philosophant sur le contenu de l'histoire, mais elle est un moment même du contenu, un moment parmi les

diverses particularisations de la vie historique qui constituent la culture et sont scission. A un certain stade, cette scission prend, dans la culture, la forme absolue de la réflexion : en progressant, la vie historique — la culture — va aller vers l'essence, l'extrême de la scission qu'est la réflexion. Elle est donc un moment de la vie historique, celui où culmine la scission. Tout cela va donner naissance à une série de problèmes.

Pourquoi, en premier lieu, la philosophie doit-elle polémiquer contre la culture — contre la scission — au lieu de l'utiliser à un niveau supérieur ? C'est que cette culture est à la fois incitation et obstacle à la philosophie. Elle est obstacle dans la mesure où elle est scission, alors que la philosophie, qui se réfère à l'absolu, se veut retour à l'identité. Mais elle est en même temps incitation parce que, dans la culture, va se manifester le besoin de philosophie. Nous retrouvons ici ce qui a été décrit, dans la période de Francfort, quant à la vie historique : l'idéal ne s'oppose pas au réel, mais est le mouvement même de l'autonégation du réel ; la philosophie, en tant qu'idéale, apparaît dans le mouvement même de l'autonégation de la culture comme besoin qu'elle ressent. Et cette scission appelle la philosophie non pas par une quelconque téléologie, mais comme la différence appelle l'identité.

Heidegger, dans les séminaires du Thor, cite, en la rétablissant, cette phrase de Hegel dont un typographe avait interverti les termes : « Un bas déchiré vaut mieux qu'un bas reprisé. » C'est en effet dans le bas déchiré que la fonction du bas se manifeste le mieux, par le scandale que constitue sa déchirure : c'est par elle que sa fonction, son

identité manquante apparaissent, alors que s'il est reprisé — ou s'il n'est pas déchiré du tout — elles tendent à passer inaperçues.

Ce qui caractérise la différence ne peut, pour Hegel, être pensé qu'au sein d'une identité sous-jacente. La différence fait signe vers la « Vereinigung », non pas comme une réunion à venir, mais comme ce qui permet aux deux moments de la scission d'être l'un par rapport à l'autre en relation : ce qui permet de s'opposer est bien une relation préalable à la différence, sans laquelle ils seraient néant l'un pour l'autre, sans rapport. Toutes les oppositions — sujet/objet, nature/liberté — supposent, pour entrer en relation, un accord et donc une identité. La différence appelle l'identité et la culture la philosophie.

Le deuxième problème qui se pose est celui de savoir comment caractériser l'essence de la philosophie, puisque, dans cette démarche qui cherche à fonder la philosophie, celle-ci n'a pas encore son contenu. Elle n'est pas achevée, elle apparaît comme besoin à l'intérieur de la culture, comme idéal au sein du réel. Qu'est-ce qui permet donc, dans ces conditions, de la caractériser comme identité, d'avoir ce pressentiment de l'essence de la philosophie avant sa réalisation — d'avoir la présupposition de l'absolu comme identité ? La philosophie apparaissante, parce qu'elle n'est pas encore réalisée, va s'exprimer nécessairement sur le mode de la culture, en séparant sa réalité de son idée, dans une scission alors qu'elle se veut réunion. Elle va postuler une essence qu'elle n'a pas encore réalisée : sa démarche ne correspondra pas à cette essence, qu'elle doit poser comme ce qu'il faut rejoindre, alors

qu'elle fait autre chose, ne l'ayant pas encore rejointe. La scission de la culture doit donc se redoubler d'une scission à l'intérieur de la philosophie apparaissante ; et la philosophie naissante est le lieu où la scission se dépasse.

Le troisième problème est le suivant : comment la culture peut-elle se nier elle-même (le mouvement devant être intérieur au contenu) ? Il semble en effet qu'à sa phase extrême — qui est la réflexion — la culture parvienne à imiter l'unification à tel point qu'elle ne perçoit plus la scission. Dans la réflexion, les particularisations de la vie historique sont poussées à l'extrême et, à ce moment, ne se perçoivent plus comme telles.

Ce mécanisme peut s'illustrer par l'exemple de l'« Aufklärung ». Elle représente le modèle de la culture, ainsi que celui de la réflexion et, en même temps, le moment où la scission prendra la figure de la réconciliation, de l'universalité. Qu'est-ce que la culture pour l'« Aufklärung » ? C'est une forme qui s'oppose à tous les contenus, l'esprit critique prenant pour objet n'importe lequel. C'est donc une scission extrême : une forme particulière de l'esprit, l'esprit des Lumières, s'oppose à toutes les autres formes de culture, mais elle le fait comme réflexion, comme raison universelle réfléchissant sur tous les autres contenus. L'esprit des Lumières ne se conçoit pas comme une forme particulière de civilisation réfléchissant sur toutes les autres, mais comme le sujet réflexif, l'esprit critique, l'universalité mesurant à son aune tous les contenus qui sont tenus pour autres et critiquables ; et les formes de la vie historique, les formes de culture, de religion, de civilisation sont traitées de la même façon. Du

point de vue de cette réflexion critique, tous les contenus perdent donc leurs différences relatives, leur originalité, pour être rassemblés sous la même catégorie de superstition, de fanatisme, d'irrationnel. Et l'on jouera sur les deux sens du mot culture : être cultivé, ce sera s'intéresser à autre chose, à l'autre de cette raison critique. Nous constatons ainsi que la réflexion extrême masque la différence : tous les contenus à critiquer vont être identifiés. Les divers types de religions ou de philosophies morales sont tous à ranger, pour Voltaire, sous la même catégorie d'absurdité.

La réflexion critique elle-même ne se pose pas comme une particularité opposée aux autres — ce qui pourrait introduire une différence entre elle et ses objets —, mais comme une forme universelle convenant à tout. Elle se veut par ailleurs objective et prétend être le reflet exact de la chose. Ainsi la scission — entre forme et contenu, sujet et objet, raison critique et culture à critiquer — est masquée : la culture réflexive affirme saisir l'objet tel qu'il est. Et la scission va se poursuivre à l'infini, dans la mesure même où, dans sa phase ultime, la culture crée partout l'illusion de l'avoir abolie. Et pourtant, il s'agit bien d'une réflexion, donc d'une scission : nous trouvons, d'un côté, un sujet pur qui ne peut pas devenir objet — la raison critique se pensant comme l'instance devant laquelle les autres doivent comparaître, mais jamais comme une partie du contenu, comme un moment historique à critiquer — et, de l'autre, un objet qui ne peut jamais devenir sujet, puisqu'il est considéré comme autre, comme infra-humain — c'est le fanatisme, l'irrationnel, l'absurde. Il s'agit là d'un thème qui sera repris dans la Phénoménologie de l'esprit, dans le

chapitre sur « Le combat des Lumières avec la superstition ». Mais cette scission étant immédiatement voilée, la critique donne l'illusion de l'universalité, et ainsi la différence produite par la réflexion est introduite dans le contenu, mais dissimulée. L'« Aufklärung », culture réflexive, est elle-même un moment historique, mais se prétend une instance judiciaire universelle. C'est dans le contenu lui-même que la scission entre universel et particulier est introduite subrepticement. Cette scission est ainsi figée, dans la mesure où elle est masquée, et la raison critique ne peut pas la dépasser, puisqu'elle fonctionne de façon à ne pas l'apercevoir : elle l'introduit subrepticement dans le contenu en escamotant la scission forme/ contenu — sujet/objet — en se voulant pur reflet de l'objet.

Cette scission, nous l'avons vu, va fonctionner à l'infini. La culture de la réflexion va exprimer cette fausse unification comme processus d'accumulation sans fin : tout doit devenir objet pour la raison critique, tout doit être pensé sous la forme de la réflexion ; la culture est un effort pour embrasser tous les phénomènes de l'histoire — du monde de la pensée — sous la forme de la réflexion ; la culture devient encyclopédique.

C'est donc à trois sens du mot « culture » que nous avons affaire dans ce processus : il y a tout d'abord le concept de culture — au sens où l'on dit que chaque peuple a une culture — comme moment de la scission, de la particularisation ; la culture est par ailleurs réflexion — c'est l'esprit critique de l'homme cultivé — et elle masque la scission à tout moment ; la culture enfin est conçue comme encyclopédique : cette scission qui se masque va produire

une fausse totalité — celle de l'accumulation de la forme réflexive.

A cela il faut ajouter un quatrième problème : comment dépasser cette figure qui semble par avance protégée des attaques ? La critique philosophique va être tout à fait différente de cet esprit critique. Elle ne peut pas consister à introduire un nouveau système qui procéderait de l'esprit du temps et donc nécessairement de la scission ; la critique philosophique ne peut pas, sans médiation ni préalable, introduire un système s'opposant aux anciens. Il faut donc d'abord pénétrer la culture, démasquer ses assertions et ses prétentions à modifier la scène philosophique. La méthode que préconise ici Hegel est celle qu'Althusser attribue à Marx dans la Critique de l'économie politique : il s'agit de critiquer l'idéologie en lisant dans les blancs de son discours. La philosophie ne doit pas s'attaquer à ce que dit la culture, mais dire ce qu'elle ne dit pas ; et c'est ce qui va permettre de mettre en évidence sa relation de dépendance à l'égard de l'esprit du temps et de montrer ce qu'elle est : une scission masquée.

Qu'est-ce donc que la culture ne dit pas ? Qu'elle est un moment particulier de la vie historique se posant comme instance universelle. Kant, Jacobi, Fichte, Reinhold seront maintenant critiqués du point de vue de cette nouvelle philosophie de l'histoire, à la fin de la période de Francfort : ils produisent des systèmes qui, tout en prétendant dépasser la culture du temps, ne font que la reproduire avec la scission qu'elle contient, et ce précisément parce qu'ils se sont élevés directement contre le dire de cette culture, sans voir son essence de scission, sans voir qu'elle

masque les conditions de possibilité de son propre discours. Hegel réclame donc une autre analyse que la simple opposition à la culture — l'opposition d'un simple idéal au réel — : il s'agit désormais d'en dire les manques.

Mais la culture va alors s'introduire dans le discours même de la critique philosophique systématique, puisque celle-ci est, d'une certaine façon, réflexion sur la culture, même si sa critique est différente et ne se permet pas de juger tel contenu comme absurde au nom de la raison. Mais si elle est plus subtile, il n'en reste pas moins qu'elle réfléchit sur la culture et que, par suite, la philosophie commence par la réflexion — qu'elle mène la réflexion de la culture à son terme. Ainsi la véritable philosophie sera-t-elle obligée de commencer par le même processus que la philosophie de la réflexion critiquée précédemment.

Ce qui va permettre, toutefois, de ne pas en rester là, c'est que cette critique philosophique « exige la pensée de la chose extrême, donc de l'idée de la philosophie, l'absolu, le point de vue spéculatif» (thème que Hegel développe dans un article, paru dans le Kritisches Journal, « De l'essence de la critique philosophique en général et dans son rapport avec l'état actuel de la philosophie en particulier »). Ainsi, si la critique philosophique dépasse finalement la réflexion tandis qu'elle prend pour objet la culture, si elle peut dire les manques du discours que la culture masque, c'est parce qu'elle se fonde sur une pensée de la chose elle-même, c'est-à-dire sur la présupposition de l'absolu comme identité. Nous sommes donc renvoyés d'un critère externe antérieur — la philosophie est le contraire

de la culture — à un critère externe postérieur — la philosophie atteindra l'idée d'absolu. La philosophie commence bien dans la forme de la réflexion, mais elle doit se terminer dans la spéculation, c'est-à-dire par la production de ce qui a été présupposé : l'idée d'absolu comme identité.

Par suite, ce passage de la réflexion à la spéculation va constituer le contenu propre de la philosophie : elle-même comme processus d'elle-même vers elle-même. C'est là toute la difficulté, puisque les deux termes se supposent l'un l'autre. Et ce sera — en germe dans cette problématique — toute la structure du système hégélien, avec la phénoménologie d'une part et la logique de l'autre. C'est l'exposé du processus qui mène de la critique de la non-philosophie à la production de la philosophie comme pensée de l'absolu ; et c'est la légitimation du point d'arrivée : que l'idée prise comme présupposition est bien l'absolu. Le processus doit légitimer le point d'arrivée et le point d'arrivée doit légitimer le processus. La logique fonde la phénoménologie et la phénoménologie montre le seul point d'accès à la logique. C'est donc le critère négatif — la négation, par une série de médiations, de la non-philosophie qu'est la culture — qui va nous conduire au positif : la négation de la scission aboutit à l'identité ; et le terme positif doit fonder la démarche de la critique, du négatif. Ainsi, la philosophie réalisée devra rendre compte de son propre cheminement, de la nécessité de commencer par quelque chose qui n'est pas le spéculatif lui-même (comme l'aurait voulu Schelling), mais le réflexif, la scission — la culture.

Nous voyons donc déjà, dès le début de la période d'Iéna, dès l'Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, comment sont en germe tous les problèmes qui seront développés dans la Phénoménologie de l'esprit.

1. On sait qu'il y en a eu trois : celle de la Vie de Jésus et de la Positivité de la religion chrétienne; celle de l'Esprit du christianisme et son destin; l'interprétation définitive.

2. Signalons à ce propos un passage assez curieux et intéressant, à la page 147 de l'Esprit du christianisme et son destin, dans le chapitre « Foi et Être » (que nous étudierons ultérieurement). Hegel écrit : « Conciliation et être ont le même sens. Souvenons-nous de ce que disait Hölderlin de l'être et du jugement : ce sont les mêmes phrases, à ceci près que Hegel utilise le mot Vereinigung au lieu de Verbindung. « Dans toute proposition, dit-il, la copule " est " exprime la conciliation du sujet et du prédicat, c'est-à-dire un être. » L'influence de Hölderlin est, nous le voyons, manifeste. Mais il s'agit aussi d'une trahison totale : ici, ce n'est plus en effet la liaison qui est l'être, mais la conciliation de deux termes opposés.

3. On trouvera, au § 183 de la Philosophie du droit, un rapprochement entre l'État juif et l'État de la société civile

bourgeoise. Cet État, dans l'idéologie libérale, n'est plus du tout une fin en soi, comme l'était l'État grec, mais c'est un lien purement extérieur aux individus et qui a pour but non de réaliser le sens de leur existence — ce qui est réservé à la sphère privée —, mais seulement d'assurer la sécurité de la propriété, et donc la naturalité de l'existence. On voit la postérité qu'auront ces textes : Marx reprendra, dans la Question juive, ce rapprochement entre l'esprit du judaïsme et la société bourgeoise capitaliste.

4. Article paru dans la revue les Études philosophiques, juillet-septembre 1976, que l'on trouvera en annexe à la fin de ce volume.

5. Notons que c'est cette universalité abstraite du christianisme primitif qui servira à penser, dans les chapitres de la Phénoménologie de l'esprit sur « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture », les phénomènes analogues qui constituent la Révolution française.

6. Il convient de remarquer (bien que cela nous écarte du sujet) que nous trouvons, dans la note 1 de la page 155, une autre pensée du tragique chez Schelling qui se rapproche de celle de l'Hölderlin des Réflexions sur Œdipe et Antigone, avec l'antinomie de l'originaire et du culturel.

7. On voit, dans les Mots et les Choses de Foucault, comment le concept d'historicité surgit d'une rupture entre histoire humaine et biologie. C'est le contraire que nous trouvons ici : Fichte a engendré, à partir de la matrice de la notion de moi, la notion de vie; et c'est à partir du concept de vie que s'engendre ici la notion d'historicité comme progression vers le rationnel.

ANNEXES

(Articles publiés)

Nous reproduisons ici en Annexe cinq articles publiés par Jacques Rivelaygue sur des thèmes apparentés à ceux des cours qu'on vient de lire.

« Schelling : du système à la critique » est paru dans les Études philosophiques, 1976, 3. « Le Phénomène romantique en philosophie » figure dans la même revue (1977, 1). Les Etudes philosophiques, 1978, 3, ont publié aussi « La dialectique de Kant à Hegel ». « Essence et Fondement » est paru en 1979 dans l'Independent Journal of Philosophy. Les Cahiers de la nuit surveillée, n° 2, ont accueilli l'article intitulé « Franz Rosenzweig et l'idéalisme allemand ».

Nous remercions ces revues de nous avoir autorisés à reprendre ici ces textes.

SCHELLING : DU SYSTÈME A LA CRITIQUE

Cet article se propose d'étudier dans la période médiane de la philosophie de Schelling, qui va des Recherches sur l'essence de la liberté humaine jusqu'aux Conférences d'Erlangen, la décomposition du système de l'identité et l'avènement d'une nouvelle interrogation ontologique qui remet en question les fondements mêmes de la métaphysique[1].

La pensée de Schelling est généralement interprétée comme une démarche systématique plutôt que comme une démarche critique. Les premières publications témoignent même d'une radicale incompréhension à l'égard du criticisme de Kant, s'il est vrai comme l'explique Heidegger[2] que le questionnement kantien le plus radical concerne la possibilité même de la métaphysique. Pour Schelling, au contraire, le problème kantien concernant la possibilité des jugements synthétiques a priori revient à se demander : « Comment sort-on de l'absolu pour s'orienter vers son opposé[3]? » La difficulté centrale réside donc dans la déduction du fini à partir de l'absolu et ce n'est donc pas la possibilité même de la métaphysique qui est mise en question, mais seulement la possibilité de l'organiser en système.

Schelling, d'ailleurs, abandonnant peu à peu les positions de Fichte, construit à partir de 1800, sous le nom de Philosophie de l'identité, le modèle même du système. Au-delà de l'exposé du système de l'identité, il faudrait évidemment s'interroger sur la signification de cette exigence de systématicité, sur les raisons de son apparition à cette époque de la métaphysique, comme le fait Heidegger dans son cours consacré à Schelling[4]. Cependant, la nécessité d'une démarche critique, que l'on croyait abandonnée, s'exprime à nouveau dans les Conférences d'Erlangen [5] de 1821. L'on doit y voir la suite logique d'une remise en cause des fondements mêmes de la métaphysique moderne, qui apparaît déjà dans les

Recherches sur l'essence de la liberté humaine de 1809 : ces deux textes en effet ouvrent et ferment respectivement la période médiane qui, selon les exégètes les plus autorisés[6], sépare le système de l'identité de la dernière philosophie. Cette démarche critique, pour éloignée qu'elle soit du kantisme, n'en est peut-être que plus radicale et grosse de conséquences.

***

Les Recherches[7] mettent fin, comme l'on sait, à la philosophie de l'identité, mais plus profondément elles démontrent la métaphysique de la subjectivité qui lui servait de base. L'absolu comme identité de l'identité et de la différence, c'est-à-dire de lui-même et de son contraire, conception à laquelle parvient le système, ne peut en effet s'élever que sur le sol commun de la métaphysique de la subjectivité telle qu'elle se déploie de Descartes à Hegel, et dont il faut préciser les structures essentielles. Il ne suffit pas de dire que cette époque de la métaphysique pense essentiellement l'étant comme sujet; il faut encore saisir l'identification de la subjectité et de la subjectivité qui est ici à l'œuvre. Par là, on doit entendre que l'étant en tant que substrat, ποχείμενον (= la subjectité) et la faculté d'avoir des représentations et des volontés (= la subjectivité) n'y sont qu'une seule et même chose, ce dont la monade leibnizienne fournit l'exemple le plus clair. Le fond de l'étant, ce qui le fait demeurer en soi, auprès de soi, consiste dans l'autoposition et le rapport réflexif à soi-

même, qui sont les deux traits de l'égoïté, et réciproquement cette autoposition (qui, chez les postkantiens, désigne la liberté) et le rapport à soi qui en découle (la réflexion) deviennent le fondement de l'étant, le substrat de toute réalité. Cette identification, reprise intégralement par Schelling dans la philosophie de l'identité, sera certes remise en question à partir de 1809, mais plus profondément la métaphysique de la subjectivité en sera ébranlée dans son arrière-fond, à savoir la signification de la substance, et par conséquent de l'étant, dans la philosophie moderne[8].

Aristote, en effet, explique [9] que la définition de l'οσία par l'ποχείμενον serait insuffisante, car elle réduirait l'étant à la matière, c'est-à-dire à quelque chose qui ne se manifeste pas en tant que tel. Or l'οσία désigne l'étant qui se manifeste comme individuel et déterminé ; il y a donc dans l'ooía une éclosion à la présence dont ne peut rendre raison le fait d'être un substrat ; d'où la nécessité de la définir aussi par l'être-ce-quelle-était (ti v ελναι) qui exprime cette perdurance dans la présence. Or cette double approche de l'ooía s'évanouit dans la traduction latine par sub-stantia dont l'étymologie ne retient que le premier aspect, et il n'est pas étonnant de voir cette dualité affaiblie chez Thomas d'Aquin et annulée chez Suarez qui interprète la substance uniquement comme subjectum[10]. Cette réduction détermine l'espace de l'ontologie moderne qui pense essentiellement l'étant comme sujet : dans la métaphysique de la subjectivité, la substance-sujet réalise l'identité du fondement et de la manifestation : ce qu'elle est (réflexion, spontanéité), elle l'est en tant que sujet-substrat, et réciproquement elle n'est sujet-substrat, fondement

ultime, que par sa manifestation comme volonté et réflexion. Cette unification ne fait que se préciser depuis Descartes, dont la distinction entre substance et attribut principal n'a guère de conséquences, jusqu'à Hegel qui identifie expressément l'absolu à sa parousie. Ce qu'Aristote distinguait soigneusement, le fait de demeurer en soi, d'être un fond, et celui d'éclore et de perdurer dans la présence, tend donc à se rejoindre, et cette unification constitue la racine cachée de la métaphysique de la subjectivité. C'est cette unification justement qui est remise en cause dans les Recherches par la distinction du Grund et de l'Existenz, engageant ainsi Schelling dans une critique radicale de l'impensé de la métaphysique moderne.

***

Il serait trop long d'expliquer ici l'origine de cette distinction, probablement empruntée à Jacob Boehme, et déjà présente dans l'Exposition de mon système (1801) aux fins de résoudre un problème interne à la philosophie de l'identité. Elle est employée cette fois-ci à faire éclater le cadre de cette philosophie. Il nous suffira ici d'analyser les résultats de ce remaniement de l'ontologie, ce qui doit permettre de mieux saisir l'ambiguïté de la critique schellingienne de la métaphysique.

Le « Grund »[11] est le fondement de l'étant, en l'occurrence de Dieu. Défini comme désir aveugle d'exister, il se distingue par là même de l'existence déterminée. C'est Dieu, en tant que cause de soi, saisi comme un être en soi,

demeurant en soi, ou plutôt c'est ce qui, en Dieu, n'est pas Dieu, mais rend possible son existence, et à partir de quoi il peut se faire existant. En Dieu réalisé comme esprit, union du « Grand » et de l' « Existenz », le « Grund » reste présent comme « volonté du fond », c'est le mouvement de retrait et de colère du divin.

L' « Existenz » est la manifestation de cet étant, l'éclosion à la présence à partir du « Grund ». Elle est en Dieu le pôle de la subjectivité véritable, conçue comme sortie hors de soi, ec-stase[12]. C'est le mouvement d'amour, de révélation du divin. L'on voit ainsi comment se justifie l'affirmation elliptique de Heidegger[13] écrivant que, depuis Aristote et sa pensée de l'νεργεία, Schelling est l'un des rares à prendre au sérieux la signification de l'existence, toujours traitée ailleurs par prétérition ou comme actualisation temporelle de l'essence.

Cette distinction du « Grund , et de l' « Existenz » entraîne une série de ruptures avec les fondements de l'ontologie moderne, tels qu'ils ont été précédemment évoqués :

1° Le fondement de l'étant et la manifestation de l'étant sont séparés, et bien plus radicalement que dans la dualité des déterminations aristotéliciennes de l'οσία. Cette séparation est le sens même de la distinction du « Grund » et de l' « Existenz ». Deux aspects sont clairement distingués : ce par où l'étant est substrat, ce par où il est un quelque chose de déterminé qui se manifeste. Chacun est le fait de deux instances différentes : l'aspiration (Sehnsucht) et

l'entendement (Verstand). Le premier terme désigne le « Grund » comme force aveugle, obscure et indéterminée tendant à se poser dans la présence, à être un néant; mais il ne peut le devenir que s'il reçoit la détermination, l'éclairement de la manifestation, de l'autre instance, le « Verstand », première réalisation de l'« Existenz »[14]. Ces deux instances sont égales et opposées : pour rester lui-même, c'est-à-dire expression du « Grund », l'aspiration (« Sehnsucht ») résiste à la lumière du « Verstand », elle se retire en elle-même, devient plus gründlich et donne ainsi naissance au substrat individuel, distinct du fondement général de l'étant[15]. Plus une chose donc a de manifestation, de détermination, de présence, plus elle a de profondeur, d'obscurité, de substrat se retirant devant l'éclairement; non parce que ces deux aspects seraient identiques, mais justement parce qu'ils sont opposés — à l'inverse de ce qui a lieu dans la métaphysique classique.

2° Subjectité et subjectivité ne coïncident plus, ce qui entraîne l'éclatement de la notion classique de subjectivité. En effet, où qu'on la situe, la subjectivité n'est certainement pas dans le « Grund ». Ce n'est pas en tant que fondement ou cause de soi que Dieu est sujet, mais en tant qu'Il est esprit ou existant. Si nous situons l'essence de la subjectivité dans l'existence, il faut la placer, en Dieu, dans la volonté de

révélation, ou amour (prenant pour base de son éclosion le mouvement inverse de la volonté de fond), c'est-à-dire dans ce qui constitue, pour Schelling, la personnalité de Dieu. Or celle-ci n'est en aucun cas la conséquence nécessaire de l'autofondation de Dieu, c'est-à-dire du fait qu'Il contient son « Grand » en lui-même[16]. Il en va tout autrement chez Hegel où subjectité et subjectivité restent confondues, dans la mesure où l'autoposition ou autofondation de l'absolu entraîne sa subjectivité et donc l'inclusion en lui de la scission réflexive. Chez Schelling, si Dieu est sujet en tant que personne existante, il l'est non en tant que fondement ultime, ni non plus en tant que contenant en lui la réflexion, ce qui en est la conséquence (cf. Fichte et Hegel), mais d'une façon toute nouvelle, en tant qu'il se manifeste ec-statiquement. Il ne reste plus rien des déterminations classiques de la subjectivité. Mais dans les Recherches, la subjectivité semble constituée à un autre niveau que celui de la personnalité de Dieu : celui de l'esprit. Or dans l'esprit, « Sehnsucht » et « Verstand » s'égalisent, c"est-à-dire que l'éclairement étant maximal, la manifestation totale, le « Grund » ne peut plus se retirer en lui-même pour donner un substrat individuel : le « Grund » passe tout entier dans le « Verstand », l'obscurité du fond dans la lumière de la manifestation. La subjectivité de l'esprit ne consiste pas à reposer en soi, à être le substrat de représentations ou de volontés, mais à être le

lieu de l'éclairement, par lequel tout le retrait du fond est annulé et toutes ses possibilités transmuées en présences manifestes. Là encore, rien de la détermination classique de la subjectivité. Nous ne trouverons celle-ci qu'en l'homme, le seul être capable du mal, qui va consister justement dans le choix de l'égoïté substantielle, c'est-à-dire dans le fait de poser son ipséité non dans l'esprit, tel qu'il vient d'être défini, mais dans l'ego, dans un substrat individuel, support du « Verstand ». Alors que, dans la subjectivité authentique de l'esprit, le fond se transmue en manifestation, dans la subjectivité inauthen-tiquedu mal les termes sont renversés, et le fond devient le substantiel et l'essentiel, qui voudrait faire du pouvoir de manifestation du « Verstand » une propriété, un accident de sa nature. Au lieu de se poser comme le lieu de l'éclairement, l'homme, dans le mal, se pose comme substrat possesseur et maître de la propriété d'éclairer, au prix d'une dénégation et d'un renversement de la nature de l'esprit qui ne peuvent qu'entraîner contradiction, illusion et mensonge. Nous ne retrouvons donc la définition classique de la subjectivité que pour désigner son image inauthentique. Ce qu'il y a d'important dans cet éclatement de la subjectité-subjectivité de la métaphysique moderne, c'est que la description de Schelling ne part plus d'un premier terme, fondement absolu, qui serait le sujet comme substrat, possédant, en tant que tel,

la réflexion et la volonté, mais que diverses instances (la personnalité de Dieu, l'esprit, l'ego), résultats de la décomposition de la subjectivité classique, sont construites à partir des traits essentiels de l'étant (« Grund et « Existenz ») précédemment déterminés. On peut penser avec Heidegger[17] que nous ne sortons pas de la métaphysique de la subjectivité, dans la mesure où ces traits essentiels seraient eux-mêmes le résultat de la décomposition de la notion classique de sujet : en effet, du sujet classique, le « Grund » semble récupérer le substrat et la volonté, tandis que l'« Existenz », comme « Verstand », récupérerait la réflexivité. Or si le premier point peut être accepté, le second est fort contestable : ce n'est pas parce qu'il y a réflexion et faculté de représentation qu'il y a manifestation, donc existence ; mais, à l'inverse, c'est l'existence comme sortie hors de soi qui permet la manifestation (« Verstand ») dont la réflexion et la représentation sont des conséquences dérivées. L'un des termes au moins de la distinction n'est pas le réemploi d'un élément constitutif de la notion classique de sujet, et c'est le terme décisif.

3° La troisième rupture concerne la fin de l'identité du fondement et de la raison. En tant que fond fondateur, le « Grund » est désir aveugle, inconscient; il ne rend pas raison de ce qu'est la chose, de sa manifestation, de ce par où elle est. Remonter au fondement ne revient plus à

exposer la rationalité. Ainsi, par exemple, l'argument ontologique ne sera plus le modèle même de la rationalité métaphysique, mais une première détermination, insuffisante, de Dieu saisi dans son fond, comme se fondant Soi-même : il reste à décrire comment Dieu, s'étant posé, produit son existence comme rationalité et liberté.

***

Au terme de cette analyse, la structure de l'ontologie moderne est défaite : le fondamental et l'essentiel ne coïncident plus, ils ne peuvent pas non plus se déduire dialectiquement l'un de l'autre, bien que chacun de ces deux traits soit nécessaire à la saisie de l'étant[18].

En séparant raison et fondement, fond et manifestation, les Recherches contiennent en germe une crise de l' ontothéologie », puisqu'il ne sera pas possible d'accéder au fond de l'étant à partir de sa manifestation, ni non plus de saisir correctement l'étant par où il est, à partir d'un fond ou de quelque entreprise fondatrice que ce soit. Ce moment critique sera atteint dans les Conférences d'Erlangen de 1821. En attendant, les tentations du système l'emportent sur les exigences de la critique. Schelling va essayer de ramener la description des Recherches à l'unité systématique, non pas en faisant appel à l'« Ungrund » qui, comme nous l'avons vu, n'a pas cette fonction, mais en s'efforçant de ramener l'un à l'autre les deux traits de

l'étant[19]. La liberté, terme qui reprend le contenu de l' « Existenz » des Recherches, en tant que sortie hors de soi, nécessite un autre vers quoi s'extasier ; seule, elle ne peut rien commencer, elle est pur vouloir inactif; il faut donc un second principe qui soit le lieu vers où elle se projette. Cet autre, en effet, doit avoir lui-même son principe qui ne peut être encore la liberté. Or, comme l'étant comme fond reste posé à partir de la métaphysique de la subjectivité, il s'agira d'une subjectivité sans personnalité,un vouloir aveugle, indéterminé, irraisonné, correspondant au « Grund » des Recherches. Dans leurs diverses versions, les Âges du monde essaieront toutes les solutions possibles du rapport entre ces deux pôles : en 1811, le Dieu sujet existant se fait vouloir aveugle pour poser son autre ; en 1813, c'est un vouloir aveugle, prédicat sans sujet, qui produit peu à peu le sujet réel existant (Dieu comme personne) auquel il se rattache; en 1815, c'est un principe originairement synthétique qui produit les deux autres. Toutes ces solutions se révèlent impraticables, spécialement la dernière, car commencer par une synthèse des contraires sans produire le troisième terme qui est leur unité équivaut à renoncer au système : Schelling n'achèvera pas les Âges du monde.

Les Conférences d'Erlangen à la fois masquent et font poindre la solution, qui consistera à voir que ces deux traits de l'étant ne peuvent s'intégrer en un système, parce qu'ils n'appartiennent pas à la même pensée, qu'il est donc vain d'essayer de les fonder l'un sur l'autre dans une même entreprise métaphysique axée sur la recherche du fondement : et, en effet, comment faire entrer dans un discours mû par les exigences du principe de fondement

(Satz vom Grund) ce justement par quoi l'étant n'est ni fondement, ni fond, ni fondé, à savoir l'existence ? Pour parvenir aux thèses du dernier Schelling, à la scission de la philosophie en deux types de pensée, la philosophie positive et la philosophie négative, il faut aller jusqu'au bout des exigences de la systématicité, il faut que l' « ontothéologie » comme tentative de saisir l'étant par son fond parvienne aussi loin qu'elle peut aller, afin que l'aporie de sa démarche aboutisse à sa propre mise en question. C'est ce moment qui, ouvrant une crise, sera dit par Schelling seul véritablement critique.

***

Nous envisageons les Conférences d'Erlangen en faisant abstraction de deux points pourtant intéressants : la paraphrase des mystiques (Boehme, Eckhart et surtout Ruysbroek) et la tentative de l'hégélianisme entraînant de nettes allusions au § 78 de V Encyclopédie[20]. Pour les raisons précédemment évoquées, le texte commence par pousser à l'extrême les exigences de la systématicité. Le seul système possible doit prendre pour fondement un sujet absolu, donc une liberté absolue, qui soit dégagée de toute détermination, y compris celle du vouloir, y compris celle de l'étantité même. Il faut partir d'un terme qui ait la possibilité de se poser ou non comme étant, de vouloir ou de ne pas vouloir; il faut donc remonter plus haut que Dieu même, qui est un étant. Ce terme est l' « éternelle liberté » qui n'est ni un étant fondamental, ni un vouloir originaire.

(On voit ici combien les termes de « sujet » et de « liberté » sont des résidus de la période précédente, empruntés au vocabulaire de la métaphysique de la subjectivité, et pourquoi ils devront être abandonnés, puisque leur contenu ne coïncide plus avec le sens courant.)

Cette « liberté » se pose comme étant et passe par toutes les formes de la nature sans demeurer dans aucune, jusqu'à l'homme où elle se rétablit comme infinie. Dans les formes inférieures, elle éprouve un certain savoir de soi, mais aliéné, puisqu'elle se pose non comme liberté, mais comme objet. En tant qu'il se livre à la démarche fondatrice du système, l'homme la connaît seulement comme étant et non comme pouvoir-être (Seinsvermögen). Or l'homme est lui-même cette liberté existante (s'étant posée comme existante), sans le savoir : dès qu'il tente de la poser comme savoir, il en fait un objet, un étant, et l'« éternelle liberté », dans son essence authentique, lui échappe. Schelling appelle ici « non-savoir » cette possession nesciente, et le savoir aliéné, qui connaît la liberté comme objet, est dit « savoir qui ne sait pas ». Il se produit donc un mouvement rotatoire : la liberté se dérobe chaque fois que la conscience s'en approche et essaie de la poser, donc de capter le fondement de l'étant; elle se rétablit dès qu'elle s'en écarte. La difficulté du commencement objectif du système, comme totalité de l'étant rassemblée sur son fondement, est rétrocédée ici au commencement subjectif du discours philosophique, du système comme entreprise fondatrice. Le mouvement rotatoire est la crise : « Kant appelle sa philosophie critique, et elle mériterait vraiment ce nom si elle pouvait aboutir à la crise ; or elle n'en est que le commencement[21]. » Cette crise, décrite comme

inquiétude, ou angoisse, peut être affrontée ou bien esquivée, ce qui est éviter la question de l'être, soit en posant l' « éternelle liberté » comme inconnaissable, soit en acceptant l'impossibilité de la saisir autrement que comme un étant, objet ou concept, fondamental.

La crise ne peut évidemment plus être résolue par l'intuition intellectuelle, qui serait coïncidence de la conscience finie avec la liberté absolue, coïncidence dont l'impossibilité vient d'être démontrée, mais seulement par l'ec-stase[22], la sortie hors de soi, l'éloignement : le sujet philosophant est obligé de poser l'origine de son discours, de sa démarche fondatrice, hors de lui-même, c'est-à-dire de se poser comme non-savoir. Il se fait repos, laissant le mouvement du savoir se produire d'ailleurs : ce repos se nomme aussi Celassenheit[23]. Il ne s'agit pas d'un retour au kantisme, qui rejette la liberté absolue hors de la connaissance, car il se produit ici une reprise du processus antérieur. La conscience se pose comme non-savoir, abandon, à la périphérie et non au centre du système : elle s'arrache de sa place de sujet de la connaissance et se met en présence d'un autre absolu qu'elle ne peut attirer dans la connaissance et qui devient le véritable centre[24]. Le mouvement d'intériorisation reprend à partir de l'éternelle liberté qui devient consciente de soi en pénétrant dans la conscience humaine. Elle s'y introduit comme un objet, un étant ; la conscience, qui se veut maintenant non-savoir de l'objet, le repousse. Le refus est la réflexion, qui dessine en creux, dans le moi, un reflet du mouvement de l'éternelle liberté, donc une figure du savoir qui ne peut plus s'épanouir en système puisque le sujet philosophant ne peut plus le fonder, que cette figure est formée en lui de

l'extérieur, quoique se produisant à l'intérieur : « Je n'ai donc plus à me demander comment je connais ce mouvement. Car le mouvement lui-même et mon savoir de ce mouvement... sont à chaque instant unis; et ce savoir retardant, freinant, constitue justement le savoir du philosophe, ce que dans le processus il peut justement nommer sien... C'est dans ce retardement, ainsi donc, que se manifeste la vraie force du philosophe[25]. »

L'on voit maintenant en quoi consiste le point critique de la métaphysique. Il ne s'agit nullement de revenir à la séparation kantienne du concept et de l'existence, et à la nécessité pour la conscience de recevoir ses objets de l'extérieur, puisque justement, ici, il ne s'agit plus d'objets ni de représentations. Il s'agit de décrire le point où la démarche fondatrice de l' « ontothéologie », poussée à la limite, s'éprouve comme échouant à saisir l'essentiel, qui ne peut jamais être représenté ni objectivé, justement parce qu'il n'est pas un étant et qu'il ne peut être désigné que par sa trace, ou plutôt par la dénégation de sa trace. L'analyse de Schelling n'est: pas la reconnaissance, comme chez Kant, d'une chose en soi extérieure à la conscience, et point de départ de la connaissance, mais la désignation d'une instance, qui n'est pas transcendante, c'est-à-dire au-delà du savoir, mais en deçà, derrière lui, et qui se montre à travers lui, ou plutôt à travers son refus, sans pouvoir être jamais pensée comme un objet (fût-il inconnaissable) parce qu'elle ne peut être pensée comme un étant.

Il est possible maintenant de situer ce moment critique par rapport au criticisme kantien. Ce dernier, si on le crédite du questionnement le plus profond, comme le fait

Heidegger[26], n'est pas un simple examen des limites de notre connaissance, mais une interrogation sur la possibilité même de la métaphysique; non pas une mise en question simplement de la metaphysica specialis, c'est-à-dire de la possibilité de remonter à l'inconditionné, vers certains étants fondamentaux (Dieu, l'Âme, le Monde), mais de la metaphysica generalis, c'est-à-dire de la possibilité d'une précompréhension ontologique qui rende raison du faire-face de l'étant comme tel. Le criticisme kantien s'interroge sur la possibilité de la métaphysique dans sa double interrogation sur l'étant comme tel et sur l'étant suprême ou fondamental. Il est clair par les analyses qui précèdent que l'interrogation critique de Schelling est plus radicale encore, en ce qu'elle subordonne la question de la possibilité de la métaphysique, ainsi définie, à l'interrogation sur la possibilité d'une autre pensée, qui ne vise ni l'étant comme tel, ni l'étant fondamental, ni le fondement de l'étant, mais ce qui, à aucun titre, ne peut être étant, et qui constitue pourtant le fond essentiel de sa manifestation. Les textes abondent qui montrent qu'il ne s'agit pas d'une interprétation plaquée sur Schelling de l'extérieur ; il suffira de citer la douzième des Conférences d'Erlangen : « Sans doute, cette contradiction serait surmontée en disant que l'éternelle liberté n'est aucunement un étant, mais qu'elle est tellement liberté qu'elle peut aussi être un étant. Quand nous disons l'éternelle liberté n'est aucunement étant, cela ne peut pourtant aller jusqu'à signifier : l'éternelle liberté n'est rien du tout. Sans doute, elle n'est pas quelque chose. A cela donc est liée la question : Que reste-t-il quand nous enlevons le " quelque chose "[27] ? » L'on peut constater la progression depuis les Recherches qui, constatant

l'insuffisance d'une saisie de l'étant par son fondement, y juxtaposaient la saisie d'un autre trait de l'étant, l' « Existenz ». Maintenant, il devient nécessaire d'accéder au sens de ce qui ne peut aucunement être désigné comme étant.

Que Schelling se soit mis en chemin vers cette autre pensée, cette pensée du rien qui est pourtant l'essentiel de la manifestation, ou qu'il n'ait pu que reproduire le contenu de l' « ontothéologie », cela reste une question débattue entre les interprètes et que nous ne pouvons trancher ici[28]. Chez le dernier Schelling, en tout cas, la métaphysique, qu'elle interroge l'étant comme tel ou l'étant dans son fondement[29], est dite philosophie négative. Elle laisse échapper la tâche positive de la pensée, l'existence, qui est ailleurs, au-delà de toute démarche fondatrice, parce qu'elle suppose que soit envisagé autre chose que l'étant. Quelle que soit l'élaboration à laquelle Schelling ait pu parvenir dans sa philosophie positive, il n'en reste pas moins que l'interrogation posée porte bien la métaphysique à son point critique, au-delà duquel elle ne peut que se décomposer. Les Conférences d'Erlangen masquent encore cette crise, cette mise en situation de la métaphysique par rapport à une autre interrogation, en ce qu'elles ne parviennent pas à la césure des deux philosophies, ne situent pas leurs questionnements respectifs sur deux plans différents, mais en font les deux moments d'une démarche unique, moments certes maladroitement enchaînés, mais réunis par un passage qui, si « critique » soit-il, reste nécessaire. Ainsi la systématicité du discours parvient à retenir encore l'éclatement critique du contenu.

1. Cet article reprend les thèmes d'une communication faite devant le Collège de

philosophie.

2. Kant et le Problème de la métaphysique, Gallimard, 1953, p. 72.

3. Lettres sur la dogmatique et le criticisme, 3e lettre, Sämtliche Werke, I, p. 218 (éd. Schröter).

4. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen, Niemeyer, 1971, pp. 27-39.

5. SW, 1, pp. 1-46. Une version plus complète de ces conférences a été retrouvée et publiée par FUHRMANS sous le titre : Initia philosophiae universae (Bonn, Bouvier, 1969).

6. Cf. X. TILLIETTE, Schelling, une philosophie en devenir, J. Vrin, 1970, II, 137.

7. SW, IV, pp. 223-308.

8. L'évolution de la notion de substance d'Aristote à Suarez, que nous résumons ici pour l'intelligence de ce qui suit, a été exposée de façon détaillée par J.-F. COURTINE, « Schelling et l'achèvement de la métaphysique de la subjectivité », in les Études philosophiques, 1974, II, pp. 147-170.

9. Mét. Z, 1028 b 32.

10. Disputationes Metaphysicae, XXIII, section I, 1.

11. En l'absence de traduction établie, nous gardons certains termes allemands décisifs, dont l'équivalent est malaisé à fournir.

12. Schelling emploiera le terme d'ec-stase dans un autre contexte. Nous l'employons ici pour désigner le fait que Dieu doit sortir de soi pour exister — ce qui rend nécessaire la position d'un esprit à la fois identique et différent, l'homme, sans qui « Dieu en tant qu'esprit ne se manifesterait pas » (SW, IV, p. 256), donc n'existerait pas.

13. « Dépassement de la métaphysique », in Essais et Conférences, Gallimard, 1958, p. 89.

14. L' « Existenz » accomplie serait plutôt le mouvement de l'esprit, la volonté de révélation, qui s'oppose en lui à la volonté de fond — l'esprit lui-même résultant de la synthèse du « Sehnsucht » et du « Verstand » ou plutôt constituant le lieu où toutes les aspirations indéterminées du « Grund » reçoivent l'éclairement de la manifestation et forment donc l'ensemble du réel, la totalité de l'étant.

15. Cf. SW, IV, pp. 253-254.

16. La révélation, la sortie hors de soi résultent d'une décision (Entscheidung) qui s'appuie sur le mouvement de retrait du divin (volonté de fond) pour produire le mouvement de la manifestation. La subjectivité de l'absolu comme personne est donc une tension entre deux directions, et non la réflexion interne à un substrat.

17. « La distinction [du « Grund et de l' « Existenz » a toutefois son origine dans la subjectité », in « Dépassement de la métaphysique » (loc. cit., p. 88).

18. Cette démonstration semble remise en question par le surgissement, à la fin du texte, d'un troisième terme, l'Urgrund ou Ungrund, où s'établit et s'abolit à la fois la distinction du « Grund » et de l' « Existenz ». Si l'on interprète l' « Urgrund » comme un fondement unique d'où se déduisent le « Grund » et l' « Existenz », toutes les nouveautés ontologiques de Schelling se réinscriraient à nouveau dans le cadre systématique de l'idéalisme allemand. Or Schelling veut ici éviter aussi bien une ontologie dualiste, qu'il n'a pas encore les moyens de penser, qu'un retour au système de l'identité (cf. SW, IV, p. 298). L'indifférence du premier principe n'a jamais été chez Schelling une synthèse des opposés : les oppositions n'y sont pas contenues, même surmontées. Mais, dans la philosophie de l'identité, elle était définie comme imprédicable, ni ceci, ni cela (cf. II, Erganzungsband, pp. 443 sqq.) ; elle est définie maintenant comme une « disjonction », comme pouvant être ou bien ceci, ou bien cela (SW. IV, p. 299), c'est-à-dire comme « confirmant la distinction du " Grund " de l' " Existenz " au lieu de la supprimer ». Il faut entendre par là que l' « Urgrund le fond originel, n'est aucunement un fondement, un étant fondamental, mais, comme l'explicite son autre nom l' « Ungrund », il est fond-non-fondement, à l'inverse du « Grund » qui est fond-fondement. L' « Urgrund . » n'est ni l'identité des deux autres instances, ni le terme indifférent d'où elles pourraient être déduites, mais le fond commun aux deux termes d'une césure originaire.

A notre avis, Schelling veut maintenir ici la synonymie de l'être : si le « Grund » et l' « Existenz » n'avaient rien de commun, l'être de l'un et l'être de l'autre se diraient en des sens différents. Par la notion de « disjonction », Schelling précise ce qu'il y a de commun : l' « Urgrund » ne se divise pas pour donner naissance, par scission, à deux instances (il faut ici se garder de toute analogie avec le système hégélien) : il est ou bien « Grund », ou bien « Existenz ». Entendons par là que, malgré leur dualité, le « Grund » et l'« Existenz », comme traits essentiels de l'étant, ont chacun l'être au sens plein, qu'ils empruntent à ce fond inépuisable.

19. Aucun passage de ce genre n'existe dans les Recherches. Malgré quelques formules un peu vagues, il n'y a, par exemple, aucune déduction du « Verstand » à partir du « Sehnsucht ».

20. Ce point a été développé par J.-F. MARQUET, « Schelling et la tentation hégélienne », in les Études philosophiques, 1974, II, pp. 185-236, et Liberté et Existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling, PUF, 1973. Schelling se rallie, en effet, un moment à l'idée que l'absolu prend conscience de soi dans l'homme.

21. SW, V, 37.

22. 'Εχστασς, qui est assimilée au θαυμαξεν aristotélicien (SW, V, 24).

23. Voir Initia Philosophiae universae, Bonn, Bouvier, 1969, p. 71.

24. Cf., dans la Phénoménologie de l'esprit, la démarche de la conscience finie qui s'aperçoit que le mouvement du savoir vient de l'absolu et non d'elle. Mais, chez Hegel, il se produit finalement une coïncidence de la conscience finie et de l'absolu, et donc un retour au thème de la philosophie de l'identité.

25. SW, V, p. 32. L'on ne manquera pas d'être frappé par l'analogie avec le processus de connaissance dans la psychanalyse. Là aussi, la conscience est en présence d'une autre instance qui ne peut jamais tomber en elle, et dont elle ne peut acquérir un savoir que par la résistance par laquelle elle repousse son intrusion. Le freinage et la lenteur du processus y sont également la seule garantie que la conscience a bien été en présence de quelque chose qui ne peut pas pourtant devenir son objet. Plus largement, l'analyse de Schelling dessine la configuration de la pensée critique moderne, chez Marx, Nietzsche et Freud, dans la mesure où, déjà, elle montre comment le discours du sujet doit renoncer à l'illusion de se fonder à partir de lui-même, et s'éprouve comme s'originant en une instance que non seulement il ne peut fonder, mais à laquelle il ne peut ni s'égaler, ni s'identifier. La fameuse « subversion du sujet » est déjà réalisée.

26. Kant et le Problème de la métaphysique, op. cit., p. 17.

27. « Wenn wir auch das " Etwas " wegmehmen », Initia, op. cit., p. 69.

28. Cf. X. **TILLIETTE,** Schelling : le conflit des interprétations », in les Études philosophiques, 1974, II, pp. 211-220.

29. La césure des deux philosophies ne recouvre pas, à notre avis, la scission interne à l' « ontothéologie ».

LE PHÉNOMÈNE ROMANTIQUE EN PHILOSOPHIE

I

Le concept de romantisme, d'origine littéraire, garde-t-il une fonction discriminante suffisante lorsqu'il s'agit de philosophie? Y a-t-il une philosophie romantique ou seulement des romantiques philosophes ? La seule méthode possible est d'interroger les penseurs qui, autour de la revue des Schlegel, L'Athenäum, se sont rangés sous cette étiquette, afin d'examiner si leur problématique ou leur systématique présente un degré de cohérence ou de singularité suffisant pour que l'on puisse utiliser le concept de romantisme dans une discipline comme l'histoire de la philosophie.

L'un des penseurs les plus décidés à inventer une nouvelle manière, romantique, de philosopher, à savoir Novalis, a peut-être le mieux défini ce qui caractériserait la recherche d'un romantisme philosophique : « La philosophie est proprement nostalgie, aspiration à être partout chez soi[1]. »

Cette proposition définit à la fois un climat et un système, car comment se retrouver partout chez soi, sinon en ramenant l'étrangeté de l'altérité à la familiarité du même, c'est-à-dire, pour l'idéalisme, du moi? Une telle entreprise est rendue possible par l'ambiguïté de la critique kantienne, comprise tantôt comme une analytique de la finitude séparée de l'être et de l'entendement créateur[2],

tantôt comme la construction, par le sujet lui-même, de tout le domaine de la connaissance et de l'action. C'est la seconde interprétation qui triomphe aussi bien dans la critique de Jacobi [3] que dans la reprise fichtéenne : elle élimine tout l'horizon d'étrangeté du kantisme, à savoir le noumène et l'affection par la chose en soi. Avec la Doctrine de la science, le sujet n'a plus affaire qu'à ses propres productions et ce jeu de soi-même avec soi-même fournira le cadre conceptuel du romantisme naissant : les éloges que décernent à Fichte Friedrich Schlegel[4] et Novalis[5] en font foi. Mais la Doctrine de la science, toujours invoquée, ne contiendra pas la jeune école dans les limites de ses résultats : certes, Fichte a réduit les hétérogénéités kantiennes de la connaissance et de l'action, de la spontanéité et de la réceptivité, mais la différence reste à l'œuvre, qui distingue le moi absolu du moi empirique, le moi du non-moi, la liberté de la nature, renvoyant à l'infini la promesse de l'identité ; le retour chez soi est sans cesse différé et la philosophie est une Iliade sans Odyssée. Prenant appui sur la Doctrine de la science, la pensée romantique se présente comme une tentative pour annuler ces multiples différences et, en dernier ressort, la différence elle-même.

Le premier essai de dépassement de la pensée fichtéenne n'attend pas sa formulation définitive, puisque Schiller, avec la publication des Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme[6], ouvre, malgré quelques formules fichtéennes, une polémique avec les Leçons sur la destination du savant. Transférant d'un usage régulateur à un usage constitutif les catégories esthétiques de la Critique du jugement, Schiller dénonce l'insuffisance d'une solution

purement moralisante qui rejette à l'infini la conciliation de la nature et de l'esprit, et il complète les solutions envisagées dans les lettres sur le Kallias[7] et le traité Über Anmut und Würde :

1° Il y a une source commune à la nature et à la liberté, la beauté, et par suite une activité à la fois sensible et idéale, l'art « conciliation de la vérité et de la moralité subordonnées à la beauté qui les enveloppe et en constitue l'unité [8] » ;

2° La beauté est la liberté réalisée dans le monde phénoménal ;

3° Il existe un état esthétique manifestant la causalité réelle de la liberté sur la nature ;

4° L'activité esthétique, qui n'est pas déterminante comme l'action morale, mais qui n'en est pas moins réelle, nécessite l'adoption de catégories intermédiaires, celles du jeu.

Le dépassement, par l'esthétique, des altérités fichtéennes se retrouve chez Friedrich Schlegel avec la théorie du génie[9] , qui, étant à la fois un individu et le tout, unifie le moi et l'absolu : il est vraiment le prêtre de l'humanité, dont la mission sur terre est d'élever l'être fini à l'éternité, de transformer le moi empirique en moi absolu, d'expérimenter la divinité dans l'individualité[10]. Par le génie, l'art et la religion ne font plus qu'un, le point de vue moralisateur du criticisme est dépassé, et l'accession du fini à l'infini réalisée. A l'action que prône la morale, et qui ne rejoint l'absolu qu'asymptotiquement, le génie oppose la dénégation nommée ironie, et qui consiste, pour le moi empirique, à se faire moi absolu par refus perpétuel de la

limite, « succession d'autocréations et d'autodestructions[11] ».

Schelling, dans le Système de l'idéalisme transcendantal, fera aussi du génie l'organe propre de la philosophie[12], la manifestation visible de l'intuition intellectuelle, d'une production à la fois spirituelle et naturelle, preuve de l'unité de la nature et de la liberté.

C'est au contraire dans le sentiment religieux que Schleiermacher cherche à dépasser la différence de la nature et de la liberté. Après avoir rejeté les postulats kantiens comme contraires au criticisme et au principe de l'autonomie de la raison pratique, il adopte la définition fichtéenne de Dieu comme idéal moral du monde; mais, aussi bien dans les Discours sur la religion que dans les Monologues, il montre que celui-ci, loin d'être atteint par un progrès indéfini, peut être saisi hic et nunc par le sentiment religieux pur, la piété, intuition de l'infini par l'être fini : ainsi se trouvent dépassés le panthéisme, où le second se résorbe dans le premier, et le criticisme moralisant, où ils restent perpétuellement extérieurs l'un à l'autre. Par là, le moi empirique s'unit à l'absolu, et la nature accède à la liberté puisque l'individu n'a pas à effacer sa subjectivité sensible devant la figure universelle de la liberté rationnelle, mais qu'à l'intérieur même de sa nature singulière s'opère la conciliation du fini et de l'infini.

C'est également dans l'espace qui, chez Fichte, sépare l'idéal moral de sa réalisation, que viendra se loger la philosophie romantique de l'histoire. Au lieu d'un progrès légal indéfini[13] qui n'annule point cette différence, Schelling, abandonnant Kant pour Herder [14] voit dans

l'histoire la synthèse effectivement réelle de la nature et de la liberté [15] : le droit et les institutions forment un mécanisme créé par la liberté, mais qui, une fois posé, agit comme une force de la nature, non point aveugle, car cette nécessité manifeste la révélation progressive de l'absolu, la réalisation effective de l'esprit dans la nature. Sans doute y a-t-il, chez Fichte aussi, une philosophie de l'histoire[16], mais pour lui l'histoire ne crée ni ne prouve, c'est plutôt elle qui est produite et démontrée : elle ne fait pas naître la liberté par sa progression, elle ne fournit pas l'idée du règne des fins, mais elle se borne à confirmer, en s'y conformant, les exigences de la liberté rationnelle connues a priori, indépendamment de toute histoire ; n'étant qu'illustration empirique et vérification asymptotique d'exigences nées hors d'elle, elle ne saurait revenir sur les données de la connaissance rationnelle, à savoir l'opposition de la nature et de la liberté. Si l'histoire est chez Fichte, en un sens, révélation de l'absolu, ce n'est point en faisant sortir l'esprit de la nature, mais en imposant à la nature les fins de la liberté.

Au contraire, l'effectivité de la conciliation par l'histoire est fortement exprimée par Novalis qui, à partir de formules fichtéennes[17], attend du « cœur productif » une moralisation immédiate (sans la médiation du droit ni du positif de l'institution) de la nature[18], preuve de son unité réelle avec l'esprit : l'idéal est réalisable magiquement, puisque la magie n'est rien d'autre que cette moralisation immédiate de la nature[19]. Les méditations communes du jeune Hegel et de Hölderlin témoignent également de ce tournant de la pensée [20] par l'attente du Reich Cottes de l'

« Église invisible », c'est-à-dire sans institutions. Sans doute Hegel abandonnera-t-il cette première problématique et reconnaîtra-t-il la nécessité du négatif, de l'objectivation de l'idée dans le positif de l'institution, mais l'élimination, par l'histoire, du hiatus subsistant entre nature et liberté restera l'une des lignes de force du système.

Jusqu'ici les romantiques ont exorcisé quelques différences par la découverte d'un troisième terme, art, religion, histoire, qui les recouvre. Avec la philosophie de la nature, la négation de la différence est plus décisive, en ce que les deux contraires fondamentaux, le moi et la nature, vont se révéler comme originairement identiques. C'est parce qu'elle est production du moi, posée par lui, que la nature chez Fichte, en tant qu'autolimitation du moi, lui reste infiniment opposée ; c'est au contraire parce qu'elle est opposée comme une réalité autonome étrangère qu'elle se révélera, chez les romantiques, comme identique au moi lui-même, car « ce qui est infiniment et absolument opposé ne peut être également qu'infiniment uni[21] ».

La dialectique romantique de la Unheimlichkeit-Heimlichkeit donne ici toute sa mesure, puisque le lointain et l'étrange sont par là même le secret le plus proche. L'« abîme épouvantable », l' « effrayant moulin de la mort »[22], la nature en un mot, s'avère, une fois levé le voile de la déesse, n'être rien d'autre que Rosenblumchen, la fiancée de l'un des Disciples à Saïs[23] ; dans les paralipomènes à cette œuvre, Novalis nous dit même : « Un seul y parvint, qui souleva le voile de la déesse, mais qu'y vit-il ? Il vit, miracle des miracles, lui-même. » Si la nature n'est pas simplement pour le moi, mais une réalité en soi, le

« tout merveilleux » où se manifestent vie, force, organisation, c'est qu'elle n'est qu'une autre forme du moi absolu. Cette Naturphilosophie, dont il faut chercher les origines chez Hölderlin dès 1795[24], se développe chez Novalis à partir de sa rupture avec la Doctrine de la science . la recherche du « point d'identité du moi et du non-moi » doit fournir le principe suprême de la science et de la poésie enfin réunies ; la « Naturphilosophie » est bien cette « science qui devient poésie une fois devenue philosophie [25] » et qui réunissant l'âme et le monde peut fonder dans l'être l'esthétique romantique[26], le symbolisme magique et la valeur cognitive du rêve. Il appartiendra à Schelling de systématiser cette philosophie de la nature, à partir des Idées pour une philosophie de la nature (1797) qui posent la distinction de la nature et de l'esprit comme simple distinction de la réflexion ; en soi, la « nature doit être l'esprit visible, l'esprit, la nature invisible [27] », et c'est sous le patronage de Leibniz[28] que se place ce dépassement simultané de Fichte et de Spinoza. La Première Esquisse d'une philosophie naturelle (1799) établit, parallèlement à la déduction de la Doctrine de la science, une déduction de la nature organique, puis inorganique, mettant en évidence la source commune de leurs principes respectifs, sensibilité et magnétisme [29] ; au terme de cette déduction, le monde apparaît comme un système existant en soi, une activité se posant elle-même comme produit, ce qui est la caractéristique du moi fichtéen. L'origine de la différenciation de la nature et de l'esprit est alors donnée dans l'Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature (1799) par la nécessité où se trouve la nature, pour prendre conscience d'elle-même, de passer d'une

activité inconsciente à l'état d'objet donné à une conscience.

Dans le Système de l'idéalisme transcertdantal enfin, le moi apparaît, dans l'intuition intellectuelle, comme la réflexion sur soi de cette productivité inconsciente qu'est la nature : la déduction de la Doctrine de la science rencontre la construction de la nature en soi, puisqu'il s'agit du même sujet-objet.

Mais la « Naturphilosophie » ne parvient pas à extirper la différence même qui réside au sein de l'identité première : si le côté objectif de la nature (son caractère de production) procède de son aspect subjectif (sa productivité inconsciente), nous retrouvons, appliquée à la nature, la structure du moi dans la Doctrine de la science, c'est-à-dire une philosophie qui pose l'unité avec son contraire, donc la différence avec l'identité. Au sein de la métaphysique, qui pose l'être comme le fondement, la différence ne peut apparaître qu'entre le fondant et le fondé, ou bien, à l'intérieur du fondement, comme le principe qui permet qu'un fondé en émane. La « Naturphilosophie » est donc conduite à s'achever en philosophie de l'identité tentant d'abolir la différence ; c'est dans l'Exposition de 1801 et dans le dialogue de Bruno que Schelling entreprend le couronnement logique de tout ce qu'impliquait l'aspiration romantique. Le Bruno est ainsi le point culminant du romantisme en philosophie, non seulement par le problème traité, mais aussi par l'accent pathétique du dialogue et par la dialectique du unheimlich-heimlich qui le meut : l'interrogation initiale porte sur les mystères, et leur secret redoutable s'avère ce qu'il y a de plus proche de nous,

l'unité absolue saisie dans l'intuition intellectuelle et qui s'exprime aussi de façon ésotérique dans la poésie, exotérique dans la philosophie. Deux thèses essentielles, développées à partir de l'Exposition de 1801, tentent magistralement d'annuler la différence :

1° L'unité originelle est unité absolue[30], c'est-à-dire d'elle-même et de son contraire [31] ;

2° Le fini et le multiple s'identifient originairement à l'un et à l'infini[32] ; la différenciation, dans l'explicatio Dei (Auseinandersetzung), n'est pas qualitative, mais purement quantitative et formelle, simple division de la réflexion qui, dans la série indéfinie des représentations de l'absolu qui constituent le monde, pose chaque terme comme différent selon le degré d'identification du sujet et de l'objet qu'il peut comporter en lui : ainsi tout existant manifeste à son degré ce qu'il est en soi, à savoir l'absolu, l'identité du sujet et de l'objet.

Ces deux thèses nouvelles sont corrélatives, car on ne saurait poser un fini réellement distinct de l'infini sans introduire par là même, pour rendre raison du passage de l'un à l'autre, un principe de différenciation au sein de l'unité absolue. Au terme de la construction, les divers systèmes philosophiques viennent se fondre dans la philosophie de l'identité [33] ou, comme dit Schelling, de l'indifférence. La différence semble annulée, et la subjectivité, conformément au vœu de Novalis, partout chez elle. La nostalgie de la philosophie a-t-elle trouvé son Ithaque ?

II

Au terme de cette analyse se dégage une Stimmung philosophique romantique, qui serait la tentative d'annuler la différence au sein d'une subjectivité infinie, et dont on pourrait trouver çà et là des illustrations dans l'histoire de la pensée et de la littérature. Mais ce qui importe, c'est le caractère historial de cette phase philosophique, car dans la possibilité pour la philosophie de l'identité d'annuler la différence, il en va de l'accomplissement de la métaphysique. C'est pourquoi il nous faut juger de la portée de l'événement en le confrontant à sa problématique propre. Ce dont il est question, à ce stade de la métaphysique où l'ontothéologie tend à annuler dans l'identité, apparaissant comme subjectivité, la différence qui la constitue, c'est de la possibilité de résorber le sujet de la réflexion dans le sujet du système : en effet, la différence se réintroduit au sein même du fondement, si le système comme construction du philosophe n'est pas identique au système comme autodéveloppement de l'absolu. Fichte le premier avait été conscient de la nécessité d'identifier celui qui parle et ce dont il est question dans son discours, mais, fait du point de vue de la réflexion, son système doit demeurer une simple théorie de la science, ne rejoignant qu'asymptotiquement le système absolu. La philosophie de l'identité se trouve au contraire confrontée à la nécessité d'annuler le sujet de la réflexion dans sa différence avec le sujet absolu. La solution proposée par Schelling dans l'Exposition de 1801 est une sommaire suppression : « Afin de la[34] penser absolument, afin aussi de parvenir au point que j'exige, on doit faire abstraction du sujet pensant[35].

Cette façon de trancher le nœud gordien, excluant toute médiation, ne fait que déplacer le problème, car le développement du sujet absolu et l'existence du moi fini lui-même apparaissent comme contingents, donc réintroduits après coup par le sujet de la réflexion. La solution de Schelling reste l'opération du philosophe, ce qui permet à Hegel de la dénoncer comme « formalisme [36] »; la solution hégélienne, trop connue pour être développée ici[37], consiste à poser la réflexion au sein même du sujet absolu, et à exprimer le développement de celui-ci par la proposition spéculative, qui progresse de sujet à sujet, éliminant par là la nécessité d'un troisième terme, le sujet réfléchissant chargé d'effectuer la médiation attributive entre un sujet et un prédicat : « La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité... en tant que cette substance est le mouvement de se poser soi-même, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même [38] la Phénoménologie, comme égalisation de la conscience à la conscience de soi, du fondé et du fondement, est le processus lui-même par lequel s'élimine le sujet de la réflexion.

Mais sans attendre les objections de la Phénoménologie de l'esprit, Schelling se rend compte des insuffisances de sa solution : dès 1804, dans Philosophie et Religion, œuvre suscitée par les objections d'Eschenmayer[39] et la lecture de Jacob Boehme, il trouve un troisième terme entre la dialectique hégélienne et la réintroduction subreptice du sujet de la réflexion. C'est l'idée d'un système proprement historique où Dieu se révèle librement dans la nature en instaurant la série des puissances par lesquelles s'opère le passage de la nature à l'esprit; le développement de l'absolu

n'est pas une nécessité de la réflexion, ni la nécessité d'une dialectique rationnelle interne, mais une histoire de la liberté. A partir de ce point de rebroussement, Schelling, à Munich, et à travers les Recherches sur l'essence de la liberté humaine et les Âges du monde, tentera de traduire en récit historique les articulations logiques de la philosophie de l'identité [40] : le système prend la forme d'une histoire, la philosophie celle d'un récit, science, philosophie et religion s'unissent donc en une nouvelle mythologie, qui doit former le point culminant de la pensée romantique [41] : la solution de Schelling permet le passage du logos au mythe, puisque le monde devient « un roman colossal[42] ». Mais la dialectique de Hegel et l'histoire divine de Schelling parviennent-elles à annuler la différence et à sauver ainsi la romantique philosophie de l'identité ?

Afin d'ébranler les certitudes acquises de l'histoire de la philosophie, qui voit dans le système de Hegel l'accomplissement de cette philosophie de l'identité, nous pourrions peut-être examiner les objections que Schelling a adressées aux fondements du système hégélien [43] .

— D'être une philosophie du concept, représentation ne contenant pas en soi la raison suffisante du procès dialectique. La construction est donc purement empirique : si la Logique va plus loin que l'être abstrait, c'est parce que le philosophe (le sujet de la réflexion) sait qu'il y a autre chose. Le procès dialectique est en fait posé par la réflexion et le système est arbitraire ;

— D'être une philosophie du prédicat, ce qui rend raison de la ruse hégélienne : dans la mesure où il part d'une subjectivité sans sujet (le concept), le philosophe est

conduit à décrire un devenir sans rien qui devienne, et donc à poser sa propre opération comme l'opération du sujet absolu manquant;

— D'identifier l'absolu à sa parousie, l'être à l'expérience de la conscience, et ainsi, loin d'achever la philosophie de l'identité, d'ouvrir la voie à un athéisme spéculatif.

Malgré son incompréhension de la proposition spéculative, Schelling aborde la difficulté centrale de l'hégélianisme : le sujet du système n'y peut être posé qu'à la fin; à l'origine il ne peut être nommé Dieu, ce qui le figerait comme substance, ni nommé moi, ce qui nous ramènerait à une philosophie de la réflexion. Hegel doit donc partir du non-sujet, l'être abstrait, qui n'est que pour un autre (à savoir le sujet de la réflexion) mais qui élimine peu à peu cette relation pour apparaître comme le sujet absolu ; les caractères de la subjectivité passent progressivement du sujet de la réflexion à son contenu, qui se manifeste comme se pensant lui-même. Hegel ne demeure ainsi fidèle à l'identité [44] qu'en rendant, par ce déplacement même, le sujet du système insituable et innommable. La perte de la subjectivité du sujet dans l' Aufhebung ouvre la voie à une anthropologie, mais clôt le romantisme dans sa recherche nostalgique de l'essence de la subjectivité.

C'est ce sujet perdu que Schelling entreprend de situer et de nommer ; mais pour cela, il importe, à l'inverse de Hegel, de saisir, outre le devenir, le sujet de ce devenir, et l'absolu au-delà de sa parousie. Un tel sujet ne saurait donc se poser comme un être et Schelling le nomme plutôt Urfreiheit, laquelle ne prend le nom de Dieu qu'après avoir

pris l'existence et la conscience de soi[45] . Mais comment saisir un tel sujet ? Car s'il s'échappait à notre connaissance, la philosophie de l'identité reviendrait à Kant et à Fichte. Schelling se tourne alors vers une solution originale qui commence à poindre dans une des Conférences d'Erlangen, « De la nature de la philosophie comme science» (1821), pour culminer dans la dernière philosophie. Dans ce texte le sujet de la réflexion et le sujet absolu sont originairement unis, mais le premier n'est que le lieu vide où le second, l'« éternelle liberté », prend conscience de soi[46]. Or le sujet réfléchissant se pose comme sujet réel, et par le vouloir-savoir, qui n'est qu'un autre nom de la chute, il veut poser l'éternelle liberté comme son objet, ce qui est par définition impossible et entraîne la conscience dans un cercle. C'est la « crise » qui conduit à l' « extase » du sujet de la réflexion : « Comment doit-il s'y prendre pour redevenir ce qu'il était; la sagesse, l'éternelle vérité se connaissant elles-mêmes, si ce n'est en changeant de place, en se posant hors de lui[47]. » Le sujet réfléchissant doit renoncer à soi, se poser comme non-savoir pour poser par là, hors de lui, l'éternelle liberté, qui se retrouve, sujet « pur, absolu, tellement Sujet qu'il ne sait pas lui-même[48] ». Tout semble revenu à son point de départ, mais au contraire ici commence la deuxième partie du processus, l'intériorisation progressive de ce qui a été extraposé, phase qui sera plus tard la philosophie positive. Cette intériorisation ne peut être l'opération du sujet réfléchissant, qui jouit de la paix du non-savoir et n'a aucun intérêt à retomber dans la « crise », mais l'opération de l'éternelle liberté qui veut être en soi auprès de nous, pour reprendre une formule hégélienne ; l'action de l'éternelle

liberté s'inscrit en creux à l'intérieur du sujet réfléchissant, par la résistance même qu'il oppose à cette rechute dans la crise, « et cette connaissance freinante, retardante, réfléchissante constitue justement la connaissance propre au philosophe, ce qui, dans le processus, lui appartient en propre[49] ». Le sujet pur qu'est l'éternelle liberté forme ainsi, par le reflet qu'il produit dans la conscience, un savoir nouveau, qui germe du dedans, sans que jamais l'éternelle liberté tombe comme objet dans le sujet réfléchissant. Ainsi peut-il être rendu raison de ce que les romantiques comme Schleiermacher postulaient, la connaissance par la conscience d'une subjectivité infinie qui ne peut jamais devenir son objet.

Un processus identique résulte de la césure des deux philosophies, la positive et la négative[50] : la raison, éprouvant les limites de sa construction (philosophie négative), est conduite à l'extase, qui lui fait poser hors d'elle le sujet pur, le Dieu « Seigneur de l'être »; la philosophie positive consistera à vérifier le devenir-immanent de l'existant posé par l'extase de la raison. Sans doute Schelling insiste-t-il sur l'identité des deux philosophies[51], puisque l'immanentwerden de Dieu n'est autre que son transzendantbleiben et que, tandis que la raison pose la pure activité hors d'elle-même, cette dernière s'est déjà posée hors de soi de toute éternité dans la raison ; puisque enfin l'autoposition de la raison est automédiation de Dieu. II n'en reste pas moins que l'extase de la raison ou étonnement [52] est l'acte qui de ses manifestations sépare l'absolu, de ses prédicats le sujet ; et même si l'extraposition de l'absolu doit être récupérée dans l'intériorisation de la philosophie positive, l'on voit bien que dans ce retrait

apparaît la distinction du devenir et du sujet du devenir, de l'absolu et de sa parousie, et que l'éclair insaisissable de la différence illumine la nuit de l'identité. Il semble bien que la philosophie romantique ou bien pense jusqu'au bout l'identité et doive perdre la subjectivité du sujet, ou bien pense jusqu'au bout la subjectivité (c'est-à-dire comme liberté) et dans ce cas doive perdre l'identité. La destruction du système de l'identité par Kierkegaard et Nietzsche se trouve, par sa négation même, enfermée dans le même cercle de problèmes, ce qui les fait appartenir, comme l'ombre appartient à la lumière, au phénomène romantique. Tentant de saisir l'existence subjective, Kierkegaard échoue à la définir par la pure automédiation de l'éthique : elle ne pourra être découverte que dans la conscience du péché qui détruit l'adhérence du moi à lui-même et pose Dieu comme l'autre absolu, autrement dit la subjectivité ne pourra être découverte que dans une différence impensable. Chez Nietzsche, l'identité de l'éternel retour et de la volonté de puissance annule la différence, mais la subjectivité ici à l'œuvre est une subjectivité sans sujet, qui parcourt le cercle éternellement immanent de son propre achèvement : l'identité est retrouvée, mais le sujet du système comme le sujet réfléchissant se trouvent élidés au profit de la détermination abstraite de la subjectivité comme volonté.

Malgré son apparent échec, la philosophie romantique de l'identité est donc bien, de notre point de vue, une révolution, puisque, dans sa structuration comme dans sa destruction, elle introduit à l'espace de la modernité, c'est-à-dire au point où la métaphysique ne se manifeste plus que par une double impuissance à dépasser la subjectivité

comme à penser la différence.

1. NOVALIS, Encyclopédie, trad. GANDILLAC, Éd. de Minuit, p. 65. Le climat affectif correspondant se retrouve dans les contes de TIECK, comme Eckbert le Blond, le Runenberg.

2. BECK, Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kants auf Anrather desselben (1793).

3. David HUME, Beilage über den transcendentalen Idealismus (1787).

4. Lettre à Wilhelm Schlegel du 17 août 1795, in Briefe, éd. Walzel, p. 236, et Athenäum Fragmente, éd. Schöningh, Vienne, Munich, 1967, t. II, p. 198; cf. HAYM, Die romantische Schule, II, p. 214.

5. Philosophische Fragmente, éd. Heilborn, t. II, I, pp. 55-56.

6. Éd. Cotta, XII, pp. 3-120.

7. Briefwechsel Schiller-Korner, 21 déc. 1792; 25 janv. et 23 févr. 1793, in Briefe, éd. Jonas, t. II, pp. 232-234 et 265-286.

8. Ibid., lettre du 9 février 1789.

9. Cf. Athenäum Fragmente, éd. Schöningh, t. II, pp. 213, 270 et 129.

10. Cf. Cespräch über die Poesie, éd. Schöningh, t. II, pp. 284-290.

11. Cf. Lyceum Fragmente, éd. Schôningh, t. II, p. 160 (frag. 37) et p. 151, et Briefe, Walzel, p. 32.

12. SCHELLING, Sämtliche Werke, éd. Cotta, t. VI, pp. 612-624.

13. Cf. KANT, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht (1784) ; Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786).

14. Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.

15. Système de l'idéalisme transcendantal (1800), 4^{e} section, et Leçons sur la méthode des études académiques, leçons VIII et IX.

16. « Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters », SW, VII.

17. « Il faut que le système de la morale devienne système de la nature » (Encyclopédie, op. cit., p. 315).

18. « Doctrine de l'avenir : cet état juridique doit devenir état moral, chacun sera et aura tout, sans préjudice des autres », ibid., p. 123.

19. Ibid., frag. 1698, p. 374.

20. Lettre de Hegel à Schelling, fin janv. 1795, in Correspondance de Hegel, trad. Carrère, Gallimard, 1962, I, p. 23.

21. SCHELLING, Bruno, Sämtliche Werke, IV, p. 238.

22. NOVALIS, les Disciples à Saïs, Heilborn, t. I, p. 220.

23. Ibid., p. 228.

24. Cf. CASSIRER, « Hölderlin und der deutsche Idealismus », in Hölderlin, Beiträge zu seinem Verstündnis in unserem Jahrhundert, Tübingen, Mohr, 1961, p. 95.

25. Encyclopédie, p. 46.

26. Fragmente über Aesthetisches, Meissner, t. III, p. 37.

27. SW, II, p. 56.

28. Ibid., pp. 35-37.

29. A partir de là et sous l'influence de Ritter, la « Naturphilosophie » tentera de ressusciter la magie : « ... ici se trouve la clé de la vieille magie, la nature tombe au pouvoir de l'homme, mais pas au sens de Fichte », Aus Schellings Leben, in Briefen, II, p. 119, Schelling an Windischmann, 30 juin 1807.

30. La Raison, l'Un-Tout de l'Exposition.

31. SW, IV, pp. 237 sq.

32. SW, IV, pp. 242 sq.

33. Ibid., pp. 308 sq.

34. La raison, sujet du système.

35. SW, IV, p. 114.

36. Phénoménologie de l'esprit, trad. Hyppolite, p. 16.

37. Cf. J.-F. MARQUET, « Système et sujet chez Hegel et Schelling », Revue de métaphysique et de morale, juin 1968, pp. 167-183.

38. Phénoménologie de l'esprit, op. cit., p. 17. Cf. pp. 52-54.

39. Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nichtphilosophie (1803).

40. Cette lecture possible du système de l'identité est déjà préparée par l'article sur la question de la possibilité d'une philosophie de l'expérience (1798), SW, I, pp. 453-497.

41. Cf. SCHLEGEL, Discours sur la mythologie, et SCHELLING, Système de l'idéalisme transcendaatal, t. III, p. 629.

42. NOVALIS, Encyclopédie, op. cit., p. 312.

43. Dans les Conférences de Munich (X, 196), la préface aux Œuvres de V. Cousin (X, 204), la préface aux Œuvres de Steffens (X, 394). Cf. X. TILLIETTE, « Schelling contre Hegel » (Archives de philosophie, janv. 1966).

44. Nous ne voulons pas dire par là que Hegel parvient à annuler la différence, ce qui serait absurde, mais qu'il va jusqu'au bout de la pensée de l'identité.

45. Cf. les Âges du monde.

46. Thèse de style hégélien qui sera abandonnée dès les Conférences de Munich.

47. Essais, trad. Jankélévitch, p. 543.

48. Ibid., p. 548.

49. Ibid., p. 551.
50. Cf. Philosophie de la mythologie et Philosophie de la révélation.
51. SW, XIII, p. 152.
52. Ibid., IX, p. 245.

LA DIALECTIQUE DE KANT A HEGEL

Cette recherche a pour point de départ l'étonnement qu'on ne peut manquer d'éprouver devant le changement total de signification du terme dialectique entre la Critique de la raison pure et la Logique d'Iéna (1804-1805). Elle pourrait servir d'introduction à une enquête sur la pertinence du concept de dialectique après Hegel et hors des systèmes de l'idéalisme allemand.

Jusqu'à Kant en effet, et malgré des enrichissements intéressants dus aux stoïciens et à la scolastique médiévale, la dialectique reste essentiellement définie à partir d'Aristote, c'est-à-dire, dans sa fonction, comme logique du probable [1] et, dans sa méthode, comme art d'interroger et de déduire à partir d'hypothèses contraires[2]. La façon dont Kant lui-même a reçu les termes d'analytique et de dialectique mériterait également une recherche qui, à notre connaissance, n'a été entreprise que par G. Tonelli dans un article des Archiv für Begriffsgeschichte[3]. Quoi qu'il en soit, la dialectique reste encore pour Kant une méthode de raisonnement, une démarche de la pensée, et qui n'est pas, loin de là, la plus adéquate pour saisir et exposer le vrai ; avec Hegel, elle devient le processus même par lequel l'absolu se déploie, et corrélativement le seul moyen pour la pensée de le saisir en sa vérité. Ce renversement du sens de la dialectique, qui abandonne le champ d'une théorie du discours pour celui de l'ontologie, ne laisse pas de surprendre, d'autant qu'il demeure mystérieux : entre la Critique de la raison pure et la Logique d'Iéna, où le terme

apparaît soudain dans toutes ses acceptions nouvelles, on ne le trouve employé quasiment nulle part[4]. Il est donc malaisé d'établir les étapes d'une évolution sémantique, mais, étant donné que l'acception hégélienne ne peut cependant pas être regardée comme une génération spontanée, nous aurons à reconstituer cette évolution en l'absence à peu près totale, dans les textes, du terme dont le sens se modifie !

Des précautions méthodologiques s'imposent donc, afin d'éviter les illusions rétrospectives dont sont victimes la plupart des histoires de la dialectique, sinon toutes : à partir du concept hégélien de dialectique, elles dénomment dialectiques les procédés antérieurs qui se laissent plus ou moins subsumer sous ce concept, sans s'inquiéter de savoir si ceux qui les employaient pouvaient les penser comme dialectiques. Se dégage ainsi une histoire de la dialectique en soi, qui néglige totalement le côté pour-soi de ce concept, sans lequel pourtant il ne peut exister comme concept. C'est ainsi que Hegel lui-même [5] parvient à attribuer l'invention de la dialectique objective à Héraclite, chez qui il est pourtant question de tout autre chose[6]. Gardons-nous de faire de même en ce qui concerne les philosophes postkantiens. La méthode proposée se décompose donc comme suit :

1° Étudier, dans cette évolution de la dialectique, un cheminement principal (cheminement n° 1), constitué par le devenir des procédés, techniques, problèmes qui se laissent penser à partir de la dialectique kantienne ou qui se situent dans l'espace ouvert par la Dialectique

transcendantale et dont on peut raisonnablement penser qu'ils étaient donc perçus comme dialectiques au sens kantien (sens n° 1) ;

2° Étudier le cheminement de diverses méthodes ou orientations, ou solutions, qui n'avaient en elles-mêmes aucune raison de passer pour dialectiques en ce sens, mais dont l'intégration au cheminement principal est devenue peu à peu si étroite qu'elles seront assimilées à la dialectique au sens n° 1, qui, par cette intégration d'éléments étrangers, changera de contenu et donc de signification, au point de déployer les déterminations nouvelles constitutives de ce nouveau concept de dialectique (sens n° 2), qui surgira brusquement à Iéna sous la plume de Hegel. Ces cheminements secondaires se situent dans la postérité de trois textes kantiens :

— La table des catégories (cheminement n° 2) ;

— Les anticipations de la perception (cheminement n° 3) ;

- La dynamique des Premiers Principes métaphysiques d'une science de la nature (cheminement n° 4).

Nous aurons à étudier l'histoire de la problématique qu'ils ont instaurée et l'intégration de celle-ci à la postérité de la Dialectique transcendantale.

La démarche proposée indique déjà clairement qu'à notre avis la constitution du concept moderne de dialectique est inséparable de la constitution du système hégélien. D'où l'interrogation que ce travail ne peut manquer de susciter : ce concept conserve-t-il une valeur

en dehors du contexte métaphysique qui l'a fait naître ? L'on sait qu'aujourd'hui le terme dialectique est employé en des sens différents, assez vagues et qui souvent s'amenuisent jusqu'à l'insignifiance. Une étude informatique nous renseignerait sur ses emplois de fait, mais ne résoudrait en rien la question de droit : une moyenne linguistique ne saurait établir la légitimité d'un concept. Celle-ci ne s'établit que lorsqu'une acception déterminée désigne de façon irremplaçable un objet ou une pratique théoriques précis : ainsi l'emploi du terme dialectique est dépourvu de pertinence partout où la notion de structure, les catégories d'action réciproque ou de totalité, le concept mathématique de grandeur négative désignent plus rigoureusement la méthode ou l'objet. Nous ne prétendons certes pas que le concept de dialectique a été fixé par Hegel ne varietur, mais, si le sens se transforme, il faut d'abord que l'essence contienne la possibilité de cette extension, ensuite que la nouvelle acception constitue bien un concept valable, aux conditions précédemment définies ; sinon, il s'agit d'un terme équivoque, concernant non pas l'investigation philosophique mais l'étude des idéologies, ou l'histoire de la langue. Or, quoi qu'on en dise, et même dans le matérialisme dialectique, la dialectique au sens moderne ne peut être considérée comme un objet empirique, qu'on rencontrerait là, dans un champ de recherches. Il s'agit d'un concept, qui donc a été construit, et non point par l'effet d'une pratique scientifique, même si l'on admet comme légitimes son importation, effectuée par Marx, dans le champ d'une enquête qui se veut scientifique, et la réduction qu'il lui fait subir pour en extraire le « noyau rationnel[7] ». Il a été construit, dans ses

déterminations essentielles qui subsistent au fond de toutes ses acceptions modernes, au sein de l'ontologie mise en œuvre par l'idéalisme allemand, et de façon à permettre la venue de la métaphysique à la forme rigoureuse du système. Peut-il valoir encore comme concept hors de ce lieu et hors de cette finalité, ou bien ne doit-il pas nécessairement se décomposer dès qu'on l'y soustrait ? Telles sont les interrogations auxquelles cette étude historique voudrait servir de fil conducteur.

***

Avant d'étudier ce que nous avons appelé le cheminement n° 1, c'est-à-dire l'ensemble des démarches pouvant être pensées comme dialectiques puisque situées dans l'espace ouvert par la Dialectique transcendantale, il convient de rappeler ce que Kant entend par dialectique. Ce terme contient l'unité de trois significations. Il désigne d'abord (a) une logique de l'apparence au sens de l'utilisation d'une forme universelle sans égard au contenu[8], puis au sens plus précis d'un emploi de la logique formelle s'accompagnant d'une négligence envers la double topique du contenu[9]. L'apparence produite s'exprime alors par la métaphore de la diagonale dans un parallélogramme de force : de même que celle-ci résulte de la composition des deux forces, de même la proposition fausse (dialectique) n'est que la composition de deux lignes de force, celle de l'entendement et celle de la sensibilité, en lesquelles il s'agit de la décomposer. La dialectique désigne aussi (b) la

logique générale, ce qui relie la définition kantienne à celle des Stoïciens[10]. L'on voit ainsi que, pour Kant, la dialectique ne constitue pas un type particulier de logique, mais seulement l'emploi comme organon (c'est-à-dire moyen d'acquérir des connaissances) de la logique formelle : et, en effet, les raisonnements de la Dialectique transcendantale ne présupposent rien d'autre que le principe du syllogisme hypothétique, qui est au fondement de toute logique formelle : « Si le conditionné est donné, alors la condition est donnée », ou « le conditionné est donné sous une condition ». Enfin, la dialectique est aussi (c) la critique de l'apparence : « La seconde partie de la Logique transcendantale doit... être une critique de cette apparence dialectique et s'appeler Dialectique transcendantale, non en tant qu'art de susciter dogmatiquement une telle apparence [...], mais en qualité de critique de l'entendement et de la raison[11] » La dialectique désigne donc à la fois la mise en scène de l'apparence et la critique de cette dernière qui doit nous ramener aux vérités de l'analytique. Le déploiement du faux puis sa déconstruction reconduisent nécessairement aux conditions de la vérité. Analytique et dialectique sont inséparables, ce qui permettra à Fichte, comme nous le verrons, de les rassembler en une seule et même démarche.

Il convient ici de remarquer que l'antinomie constitue un cas particulier de la dialectique : les paralogismes et la théologie rationnelle, qui ne se présentent pas sous forme d'antinomie, restent dialectiques en ces trois sens. Il faut donc éviter soigneusement ici toute illusion rétrospective liant la dialectique à la mise en œuvre d'une contradiction.

Non seulement, chez Kant, la dialectique n'est pas liée à la contradiction, mais, de plus, la contradiction n'est pas nécessairement dialectique : dans les antinomies elles-mêmes, l'aspect dialectique ne vient pas de la contradiction, mais de ce que chaque thèse affirme quelque chose de plus qu'il n'est nécessaire pour la négation de son antithèse, et vice versa, ce qui les distingue précisément d'une simple opposition analytique[12], qui est justement ce que nous appelons contradiction et que nous aurions tendance à désigner comme dialectique.

A partir de là, il devient possible de s'interroger sur la qualification de la démarche de Fichte dans les Principes de la doctrine de la science de 1794[13]. On y voit souvent l'origine de la dialectique moderne dans la mesure où la démarche y procède par opposition de contraires et dépassement de la contradiction[14]. Il s'agit manifestement d'une interprétation rétrospective : aucun texte de cette période ne nous autorise à penser qu'un contemporain aurait pu considérer comme dialectique une démarche progressant par résolution de contradictions. Fichte d'ailleurs n'emploie jamais le mot dialectique pour caractériser cette méthode, ni dans ce texte, ni dans les textes ultérieurs : en 1794, il emploie le terme de synthèse. Si la méthode suivie dans ce texte a pu être connotée par son auteur comme dialectique, c'est uniquement par référence au sens kantien du terme. A défaut d'indication nette de Fichte, nous possédons cependant un fil conducteur : avant d'écrire les Principes, il a recopié de sa main [15] une citation de Kant : « On peut considérer comme un avertissement sûr et utile que la logique générale, considérée comme un organon, n'est toujours qu'une

logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique[16]. Or, dès le début des Principes, Fichte nous avertit que les lois de la logique formelle [17] seront présupposées et utilisées par cette construction (donc comme organon) — bien que cette présupposition doive être réduite par la suite, puisque celles-ci seront à leur tour démontrées à partir du fondement découvert. Le problème posé par cette circularité sera étudié ultérieurement. Il est clair en tout cas que si la première partie des Principes a pu être pensée comme dialectique, c'est uniquement en un sens kantien, c'est-à-dire en tant qu'elle se situe dans la perspective de la Dialectique transcendantale. Même si l'on ne suit pas Alexis Philonenko sur l'ensemble de son interprétation[18], il demeure néanmoins convaincant sur ce point : au début des Principes, il s'agit d'une construction de la vérité par déconstruction de l'apparence. Le premier principe, position du moi absolu, ne doit pas être entendu comme saisie intuitive d'une réalité, mais comme principe premier (se posant soi-même, dans l'identité de sa forme et de son contenu) et pourtant comme illusion transcendantale. En réfléchissant sur les conditions de possibilité du premier principe, c'est-à-dire sur l'opération par laquelle il a été posé, on doit poser le deuxième principe (le non-moi), et la coexistence des deux opposés n'est possible que par un troisième principe, synthétique : « J'oppose dans le moi un non-moi divisible au moi-divisible », qui se dira, sous la forme de la substantialité : « Le moi se pose comme déterminé par le non-moi. » De même que, chez Kant, l'apparence dialectique se déploie à partir d'une considération purement formelle des deux principes, qui les pose dans une antinomie absolue, la solution de cette

antinomie, donc la dialectique comme dépassement de l'apparence, nous est donnée par le troisième principe, qui nous mène sur le sol de la vérité, la base assurée pour une fondation du savoir, qui consistera à donner à l'analytique kantienne ce qui lui manque, la déduction de ses présupposés. Le sens de cette dialectique reste donc rigoureusement kantien. En effet : a) le principe de cette démarche reste celui du syllogisme hypothétique, le rapport nécessaire de conditionné à condition : « La tâche propre de l'idéalisme est de montrer que ce qui a été posé en premier lieu comme principe et indiqué immédiatement à la conscience n'est pas possible sans qu'en même temps une autre chose ne se produise, et que cette dernière n'est pas possible sans qu'en même temps une troisième ne se produise, et ainsi de suite jusqu'à ce que les conditions du premier terme soient entièrement épuisées, et que celui-ci soit quant à sa possibilité totalement intelligible [19] »; b) l'apparence dialectique s'y manifeste sous forme d'antinomie qui demeure insoluble si l'on ne retient que la forme logique des thèses[20], mais qui s'évanouit dès qu'on réfléchit à la manière dont elles ont été obtenues; c) le point de départ, à savoir le premier principe, est bien une apparence transcendantale, correspondant au paralogisme kantien, et qui consiste à prendre comme « quelque chose qui est toujours égal à soi, toujours un et identique [21] », ce qui sera démontré au § 5 n'être qu'une simple idée. Cette illusion, étant transcendantale, est donc nécessaire, puisque « sans cette bienfaisante illusion de notre imagination, qui, à notre insu, attribuait un substrat à ces purs opposés », nous n'aurions pas pu les penser. « Cette illusion ne pouvait être évitée et ne devait pas être évitée, son produit devait

seulement être soustrait et exclu de la somme de nos conclusions, ce qui fut fait[22]. » C'est pourquoi le statut véritable du premier principe n'apparaît qu'au § 5, à la fin de la démarche, après la mise en scène et la dissolution de l'apparence. Il y a donc, par rapport à Kant, une innovation, mais qui est d'importance : la dialectique comme déconstruction de l'apparence est en même temps construction de la vérité, c'est-à-dire que Fichte effectue dans une même démarche ce que Kant sépare en analytique et dialectique. A chaque phase de la déconstruction correspond la fondation d'un principe de la logique formelle d'abord (identité, contradiction, principe de raison), puis de la logique transcendantale (catégories de causalité, de substance, etc.). Les Principes constituent le tournant décisif où la dialectique kantienne, de critique, devient constructive[23]. Gardons-nous cependant de l'illusion rétrospective qui consisterait à y voir la naissance d'une « logique dialectique ». Comme chez Kant, l'apparence dialectique est issue de l'emploi de la logique générale et de la nécessité du rapport conditionné-condition. Rien ne le montre mieux que la façon dont est posé le premier principe : à partir du principe d'identité A = A, lequel est immédiatement interprété comme un jugement hypothétique (si A est donné, alors A est donné). Le rapport posé par ce jugement (= X), puisque nécessaire, doit avoir sa condition de possibilité dans un poser permanent : Je = Je. L'apparence dialectique se dissipe dès que la présupposition de la logique générale est réduite, c'est-à-dire dès que celle-ci est fondée et située à son niveau propre, ce qui se produit non seulement par la fondation des principes d'identité et de contradiction, mais

surtout par la fondation, à partir du troisième principe[24], de ce qui seul permet à la logique générale de se constituer : l'abstraction (qui permet de poser A = A), et la réflexion (qui permet de s'interroger sur les conditions de possibilité de A = A, donc de passer du conditionné à la condition).

***

L'étude de ce que nous avons appelé cheminement n° 1 nous a ainsi mené au point où la dialectique kantienne, comme déploiement et critique de l'apparence, devient constructive dans le cadre d'une autofondation de la raison. C'est en ce point, et en ce lieu, à savoir dans les Principes, que vient déboucher le cheminement n° 3, issu de la problématique posée par les Anticipations de la perception[25].

Le sens de ce texte est bien connu : il s'agit de démontrer a) que le contenu de la sensation a une quantité intensive, ou degré ; b) que cette quantité est continue, c'est-à-dire qu'existent tous les degrés intermédiaires entre la valeur O et la valeur n. La démonstration par contre est malaisée à saisir : confuse et contradictoire, dit Hermann Cohen [26] en s'efforçant de la démêler. D'une part, en effet, la conscience empirique ne commence qu'en un degré n[27] ; d'autre part, « la simple sensation en un moment doit être considérée comme une synthèse de l'ascension uniforme depuis 0 jusqu'à la conscience empirique donnée [28] », ce qui laisse en suspens le statut du contenu situé entre le degré O (conscience pure) et le degré n (conscience

empirique). La preuve de l'existence d'un tel contenu est tantôt synthétique : puisque au degré O s'applique la catégorie de négation, et au degré n celle de réalité, la catégorie de limitation, qui est leur synthèse, doit avoir un champ d'application intermédiaire ; tantôt elle est analytique [29] : le degré n est le résultat d'une synthèse de la matière de la sensation (et non de sa forme temporelle, ce qui en ferait une quantité extensive), car toute conscience est synthèse, et donc, lorsque la conscience empirique apparaît en n, il y a nécessairement eu synthèse des degrés inférieurs, non perçus, mais nécessairement donnés sans solution de continuité. Il y a donc, du côté de la matière de la sensation, un donné non perçu dont le statut semble mal élucidé, puisqu'il ne peut être ni sujet, en tant que donné, ni objet, en tant que non posé. De ce texte difficile se dégage inévitablement l'idée que la conscience constitue le degré n par synthèse, donc que la conscience empirique apparaît à un certain stade de l'intégration de données qui ne peuvent être pensées que comme des différentielles — ce qui revient à dire que la matière même de la sensation, avant d'être objet pour/de la conscience, a été une opération de celle-ci, une intégration qui s'effectue dans le continu jusqu'à la valeur n où elle devient objet. C'est évidemment par cette description que la philosophie kantienne se rapproche le plus de l'idéalisme absolu ; ce qui l'en sépare malgré tout, c'est que l'opération synthétique de la conscience, si elle doit être une intégration de différentielles, ne peut constituer ces dernières mais seulement les rencontrer.

C'est en ce point que Salomon Maïmon reprend la question, dans la deuxième section de l'Essai sur la

philosophie transcendantale (1790) : les infiniment petits dont il y a sommation pour constituer le degré n ne sont pas rencontrés par la conscience, mais produits inconsciemment par l'imagina.tion transcendantale : la conscience empirique reçoit donc comme un objet donné ce qui est en fait le résultat d'une sommation d'infiniment petits, posés à partir de la conscience pure. En effet, ces éléments, qui pour Kant sont passivement rencontrés, Maïmon les dérive de l'activité du moi, leur passivité n'étant qu'un cas limite, la différentielle d'une activité. L'influence de la dynamique leibnizienne [30] et du principe de continuité se fait ici sentir; la passivité du donné étant pensée comme limite de l'activité du moi et donc en continuité avec elle, l'on peut supprimer toute solution de continuité entre le sujet et l'objet : l'opération de la conscience, à partir d'éléments qui ne sont que la limitation de son activité, devient au terme d'une sommation continue le réel même de l'objet, qui s'oppose à elle. Ainsi se trouve clairement élucidé le statut du contenu situé entre la conscience pure (degré 0 de sensation) et la conscience empirique (degré n). L'on voit, certes, quel pas décisif représente la solution de Maïmon pour le dépassement de la philosophie kantienne dans le sens d'un idéalisme transcendantal absolu[31], mais cette démarche semble sans rapport avec la dialectique. C'est la reprise fichtéenne de la solution de Maïmon qui permettra de faire de ce passage du sujet à l'objet, pierre angulaire de l'idéalisme absolu, un moment de la dialectique au sens précédemment étudié (cheminement n° 1) ; si bien que l'unité du sujet et de l'objet apparaîtra ensuite, à partir de Hegel, comme l'un des piliers de la dialectique. Cette reprise est effectuée par la

synthèse de la déterminabilité, au § 4, III des Principes[32] : selon Fichte, il est certes possible, comme le font les leibniziens — et Maïmon est rangé dans cette catégorie —, de passer du moi au non-moi en vertu du principe de continuité, en posant la passivité du donné, le non-moi, comme une différentielle, donc une limitation de l'activité du moi ; ce point de vue est celui de la catégorie de substance, et la doctrine qui l'adopte de façon exclusive est l'idéalisme. Mais à ce point de vue partiel s'oppose immédiatement le point de vue contraire : en vertu du principe des indiscernables[33], le non-moi, comme différentielle de l'activité du moi, ne serait pas perçu comme l'opposé de ce moi, mais comme une opération en lui, ou comme le terme d'une opération, si le moi ne se posait pas comme affecté par un non-moi distinct de lui. L'on doit donc nécessairement introduire la catégorie de causalité, dont la considération exclusive engendre le réalisme. Ainsi s'enclenche l'apparence dialectique sous forme d'antinomie : au moment où le philosophe pose le non-moi comme limite de l'activité du moi, il doit poser qu'il n'y a aucune raison pour que le moi limite son activité, et donc aucune façon de concevoir cette limitation, sinon comme produite par l'obstacle d'un non-moi. Mais cet obstacle à son tour, à moins de retomber dans l'impensable chose en soi kantienne, ne peut être pensé que comme résultat de la limitation du moi, etc. La substantialité renvoie à la causalité, l'idéalisme au réalisme et vice versa. Chacune des thèses démasque sa fausseté, non pas tant par sa circularité que parce qu'elle ne peut se soutenir qu'en réintroduisant subrepticement le principe de la thèse adverse. La solution de l'antinomie n'est possible qu'en

maintenant à la fois le principe de continuité et celui des indiscernables : le non-moi doit être une limitation de l'activité du moi, mais il doit aussi être posé hors du moi par une opération distincte d'exclusion. Or cette exclusion semble impossible puisqu'il n'y a pour le moi, intériorité pure, nul dehors vers où il pourrait exclure : cette exclusion ne peut donc consister qu'en une négation au sein de la position, un non-poser dans le poser : « Le moi est position absolue, l'exclusion consiste donc pour le moi en un non-posé au sein de cet absolument posé et, considéré en ce sens, le non-posé est exclu de la sphère de l'absolument posé[34]. » Nous assistons ici à la naissance d'un des mécanismes les plus importants de la dialectique hégélienne : la négation ayant comme résultat la position d'un terme dérivé. Cette analyse, qui forme la déduction de l'imagination transcendantale et du temps, est évidemment l'une des plus difficiles de Fichte, puisqu'il faut en saisir tous les moments à la fois : c'est par cette négation à l'intérieur de la position que le moi se limite, et c'est cette limitation qui est l'objet de la non-position. Ou en d'autres termes, le moi en tant que position infinie doit se limiter (a), exclure de lui cette limitation (b), donc se reposer comme infini (c), etc., dans un processus continu et circulaire : c'est en se posant lui-même comme infini qu'il pose un objet hors de lui, et c'est en posant un objet hors de lui qu'il se pose comme infini. Ce mouvement perpétuel est celui même de l'imagination transcendantale, son résultat est cette image flottante de la représentation du temps au sein duquel s'effectue le partage du sujet et de l'objet. Il s'agit donc de penser « la totalité comme achèvement d'un rapport et non dans celui d'une réalité

[35] ». Il est possible de comprendre maintenant comment la solution que donne Fichte au problème de l'identité et de la différence du sujet et de l'objet pourra être pensée ultérieurement comme dialectique : il suffit d'attribuer la qualité de dialectique aux grands traits de la solution et non plus seulement à ceux de la démarche heuristique. En effet, cette solution a été trouvée par une démarche dialectique, au sens kantien d'un déploiement suivi d'une dissolution de l'apparence : la démarche rationnelle du philosophe conduit nécessairement à une antinomie circulaire, qui n'est plus qu'apparence dialectique dès qu'on réfléchit au contenu, au lieu d'opposer formellement les énoncés. Mais les caractéristiques de cette démarche pourront être transférées à la solution elle-même en vertu d'une certaine homogénéité : la circularité des opérations de limitation et d'exclusion qu'effectue le moi (conscience commune) est semblable à celle de la conscience philosophique, contrainte de poser à la fois substantialité et causalité, idéalisme et réalisme. En ce lieu en effet, la conscience du philosophe, utilisant des procédés dialectiques (au sens kantien) pour fonder la théorie de la science, rejoint la conscience commune, qu'elle a pris comme objet d'étude et de description : celle-ci effectue la même opération que celle-là lorsqu'elle tente de dépasser l'antinomie — elle pose tous les moments du cercle en même temps. Cette analyse de Fichte est essentielle : elle seule permet le transfert de sens du terme dialectique, en produisant l'homologie structurelle existant entre la démarche dialectique du discours philosophique et le processus réel de genèse de l'objet à partir du sujet; en effet, la solution de l'antinomie consiste à attribuer à la

chose étudiée la constitution de la totalité circulaire où se débat le discours philosophique, à renvoyer celui-ci à la chose même (à savoir la conscience commune) qui pose nécessairement à la fois les deux moments de la causalité et de la substantialité dont l'opposition avait été perçue comme apparence dialectique par une conscience philosophique attentive seulement au côté formel de la contradiction.

***

Il reste maintenant à étudier par quelles démarches Schelling réalise l'intégration des cheminements n° 2 et n° 4 au cheminement principal. Dans sa première publication, Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général (1794), Schelling relie la déduction métaphysique des catégories de Kant à la démarche fichtéenne de fondation dialectique du savoir. Kant remarque [36] que, dans chaque groupe de catégories, la troisième est l'unité des deux premières, qui sont opposées : par exemple, réalité, négation, limitation; ou possibilité, existence, nécessité. Il ne qualifie évidemment pas cette structure de dialectique, puisque nous avons vu qu'à cette époque ce terme ne saurait aucunement désigner une synthèse de contraires. Pour tous les postkantiens depuis Reinhold,[37] la déduction métaphysique est défectueuse puisque les catégories ne sont pas vraiment déduites d'un principe supérieur, mais trouvées dans les jugements. Fichte effectue une déduction véritable, mais sans ordre clair, puisque la synthèse

quintuple, qui constitue la démarche de la Doctrine de la science, ne recouvre pas la triplicité des catégories, pas plus qu'elle n'explique leur répartition en quatre groupes. Le talent combinatoire de Schelling se manifeste dès ce premier ouvrage qui déduit les catégories kantiennes trois par trois à partir des trois principes fichtéens : sont d'abord déduits les trois types de jugements[38], puis, à partir de chacun d'eux, les trois catégories de relation, qui jouent donc un rôle privilégié; enfin est établie la correspondance entre chaque catégorie de relation et chacun des trois groupes restants (qualité, quantité, modalité). En ce texte se manifeste donc une méthode de construction fondée sur une triplicité rigoureuse et universelle [39] et qui donne la structure formelle de ce qui sera appelé plus tard dialectique. Cette triplicité est ensuite fondée par Schelling sur une duplicité (Duplizität), c'est-à-dire une double polarité, un conflit interne propre à l'essence de la subjectivité[40]. Quoi qu'il en soit, avec Schelling se trouvent identifiées deux démarches : l'autofondation de la raison, à la manière de Fichte, et l'exposition même du système, du moins quant à sa forme.

Dans son ouvrage suivant, Du moi, Schelling fait encore un grand pas en avant dans la constitution d'une méthode homogène, dotée d'une structure formelle stable, mais par là même il la détache complètement de tout ce qui pourrait la caractériser comme dialectique, au sens admis à l'époque. On ne sera donc pas étonné de ne le voir jamais employer le terme de dialectique pour désigner cette démarche qui, pour nous, posthégéliens, apparaît au contraire comme la matrice même de la dialectique : il la désigne sous le nom de construction. En effet, dans cet

ouvrage, Schelling lit Fichte à travers Spinoza [41] : au lieu d'une genèse du troisième principe à partir d'une dissolution de l'apparence dialectique des deux premiers, Schelling effectue une déduction linéaire à partir du premier principe, pris comme intuition intellectuelle (et non illusion transcendantale), donnant accès à un moi absolu dont le statut véritable est celui d'un être [42] non d'une idée. Par suite, la position des deux premiers principes ne constitue plus une antinomie dialectique à dépasser, mais la majeure et la mineure d'un raisonnement. Donnant au moi absolu la signification non d'un principe mais celle, ontologique, de l'infinie réalité, Schelling doit en effet poser le non-moi comme un rien, ou plutôt comme un concept contradictoire désignant la position inconditionnée d'un terme pourtant conditionné par l'albsolu[43]. Le non-moi est donc pensé comme accident[44], ce qui en fait un moment évanouissant entre la thèse et la synthèse permettant de passer de l'inconditionné au conditionné (troisième principe) par la position d'une condition. Ainsi, les deux premiers principes étant pris comme des termes réels (et non fictivement posés comme chez Fichte), et leur opposition n'étant plus antinomique puisque ramenée à une succession dans l'ordre déductif, il n'y a plus trace de logique de l'apparence, et le discours philosophique, à l'image de celui de Spinoza, commence immédiatement par la vérité et se poursuit par la construction du vrai : toute référence à la dialectique kantienne devient ici impossible, et la démarche de Schelling ne peut absolument pas se penser elle-même comme dialectique, alors que celle de Fichte le pouvait. Nous assistons donc, dans les premiers ouvrages de Schelling, à la constitution d'une méthode constructive, où

nous voyons rétrospectivement l'origine de la dialectique hégélienne, mais qui ne se sait pas et ne peut se savoir dialectique, les opérations permettant d'attribuer à cette démarche un caractère dialectique n'étant pas encore constituées. Nous pouvons étudier brièvement l'éclosion de cette dialectique 2 (au sens hégélien) ne se sachant pas elle-même.

1 Description de la démarche. — La pensée peut accéder par l'intuition intellectuelle non seulement à l'inconditionné dans le savoir, comme dans les Principes, mais à l'inconditionné tout court. De là, elle peut par sa propre démarche, en procédant par opposition et synthèse d'opposés, reconstituer tout le système de la raison. Le moi absolu, d'abord saisi par intuition, de façon non discursive, peut alors, après déduction des autres principes (à partir du § 7), être repris dans le discursif en sorte que sa position apparaisse liée à la position du non-moi et de toutes les catégories : le mouvement de la pensée à partir d'un premier terme fixe, l'absolu, est repris comme le mouvement de l'absolu lui-même se posant. La démarche fondatrice de la conscience philosophique apparaît comme l'expression de la vie interne de l'absolu lui-même, l'autofondation du savoir et la parousie de l'absolu deviennent un seul et même processus.

2 Généralisation de la démarche. — Logique transcendantale et métaphysique sont unifiées puisque la déduction prend un sens spéculatif.

La méthode s'applique donc à la totalité de l'étant : ainsi, un tableau [45] met en parallèle, à partir des catégories de modalité, l'autoconstitution de l'absolu et le surgissement du monde en lui. La démarche de pensée utilisée par Fichte pour dégager les fondements du savoir est identifiée à la constitution spinoziste de l'ensemble du réel : c'est pour-quoielle ne se bornera pas à établir le passage du moi absolu au moi empirique, mais envisagera aussi le passage du moi absolu au non-moi, ouvrant ainsi la possibilité d'une construction du non-moi lui-même dans sa variété. C'est ce qui permettra à Schelling d'écrire dans les Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre qu'il ne faut pas seulement, comme Fichte, déduire la nécessité de la représentation,, mais le fait qu'elle ait tel ou tel contenu, que le non-moi soit représenté précisément comme ce monde-ci.

3 . Sens de la démarche. — La méthode de synthèse des opposés n'a plus, comme chez Fichte, la fonction de donner accès, par dépassement de l'apparence, à un fondement solide du savoir, mais elle manifeste la disparition de toute opposition de principes contraires dans l'absolu[46]. C'est parce que l'absolu est suppression de la contradiction que les opposés se nient, au lieu d'être simplement niés par la conscience philosophique. La construction aboutit donc à ce que Hegel nommera le spéculatif, dépassement et

suppression de toutes les déterminations opposées; Schelling le désigne comme philosophique pour réserver au contraire, à cette époque, le terme de spéculatif ou analytique [47] au moment où s'affrontent les déterminations opposées (moment que Hegel nommera justement dialectique). Chacun de ces moments est nécessaire à la démarche et exige un talent particulier, mais Schelling place le point de vue véritablement philosophique dans l'aboutissement du processus, la position de l'unité des contraires dans l'absolu sans contraires. La méthode prend donc progressivement, au cours de l'évolution de Schelling[48] durant cette période, un sens nouveau qui la lie étroitement à cette ontologie où se discerne déjà le thème de l'identité.

***

Il reste maintenant à indiquer comment le cheminement n° 4, issu de la dynamique kantienne, vient à être intégré à cette construction. Il s'agit d'un moment essentiel puisque, lorsque la démarche de Schelling pourra être pensée comme dialectique, l'intégration de la physique à cette construction donnera naissance au concept inouï d'une dialectique de la nature.

Toute l'époque [49] a lu les Premiers Principes métaphysiques d'une science de la nature à partir de la Dynamique, qui correspond à la catégorie de qualité, et

non pas, ce qui eût semblé plus logique, à partir de la Mécanique ou de la Phoronomie, correspondant aux catégories de relation et de modalité, et donc à l'existence même de la nature. Kant y détermine la matière en tant qu'elle possède comme qualité la propriété de remplir plus ou moins un espace (à l'exclusion des autres différences qualitatives, par exemple chimiques, dont il juge qu'il ne peut y avoir de science). Cette propriété est expliquée par deux forces : l'attraction, sans laquelle la matière, se diffusant à l'infini, ne serait susceptible d'aucune cohésion, et la répulsion, sans laquelle toute la matière serait concentrée en un point. Le rapport de ces deux forces produit la densité, comme grandeur intensive, susceptible de variation continue, et qui est la seule qualité attribuable a priori à la matière. Il n'y a là évidemment, pour Kant, rien de dialectique : ce n'est qu'après la constitution d'une dialectique de la nature à l'intérieur de l'idéalisme allemand qu'une opposition de forces pourra être pensée comme dialectique. Kant nous avertit que ces forces sont fondamentales, et donc idéales, puisqu'elles constituent le dernier principe auquel on puisse remonter.

C'est en ce point que Schelling reprend le problème en s'efforçant d'élargir la solution kantienne.

1° Dans les Idées pour une philosophie de la nature, il passe outre à l'interdiction kantienne de construire la différence proprement qualitative, c'est-à-dire les propriétés chimiques. Il adopte le même schème d'intelligibilité que Kant, mais appliqué cette fois-ci à une autre propriété de la matière, le chimisme : les transformations et

échanges chimiques sont expliqués par deux forces d'attraction et de répulsion qualitatives rendant compte des affinités, ou des oppositions entre qualités.

2° Mais il reste à expliquer les qualités elles-mêmes : il faut donc produire un autre principe rendant possible le savoir d'une nature qualifiée. Ce principe, conformément au schéma précédent, sera double : tantôt l'antagonisme de la lumière et de la pesanteur, tantôt, comme dans l'Âme du monde et la Déduction générale de 1800, la double polarité de la lumière elle-même, qui rend raison des différences qualitatives de l'électricité, du chimisme, de la vie. Il n'est pas question d'entrer ici dans les détails de cette construction, mais seulement d'en cerner la méthode, encore proche de celle de Kant : l'on remonte d'un donné empirique, eidétiquement réduit, à ses conditions de possibilité et d'intelligibilité qui sont deux forces idéales, ou la double polarité d'un principe idéal. Cette Philosophie de la nature demeure à la rigueur dans le cadre fichtéen : la nature y est encore pensée comme un objet, un non-moi dont nous pouvons déterminer la structure à partir de l'opération du moi-posant, c'est-à-dire produisant nécessairement, de par sa rencontre avec le non-moi, un certain nombre de principes idéaux. Fichte demeure à la limite en accord avec cette démarche, comme en témoigne le Cours de métaphysique et de logique de 1796.

Mais ces analyses de Schelling ne peuvent expliquer que le changement qualitatif (le chimisme, le magnétisme, la vie), non la fixité d'un produit; d'où la nécessité d'un troisième mouvement qui établit la Philosophie de la nature sur des bases nouvelles.

3° Dans la Première Esquisse d'un système de la philosophie de la nature (1799), Schelling expose la nécessité de supposer autre chose que l'antagonisme de deux forces ou de deux pôles, à savoir une force de retard maintenant l'équilibre du produit. L'Introduction de 1799 superpose à un schéma horizontal (deux forces d'égale nature, d'égal niveau, donc non déductibles l'une de l'autre) le schéma vertical de deux forces de niveau inégal, de nature différente et déductibles l'une de l'autre : une force infinie doit produire nécessairement par autolimitation l'obstacle d'une force contraire. Les deux moments précédents ont permis de construire, pour la réflexion, la nature comme procès universel. Il faut maintenant opposer, à l'intérieur de ce procès, le principe du devenir aux objets qu'il pose en son sein, donc une productivité absolue et infinie, une nature sujet, aux produits empiriques, à la nature objet. Or une activité absolument infinie ne poserait rien, pas même elle-même (car tout posé limiterait son infinité), elle doit donc, pour se poser, se limiter et sa limitation produit l'obstacle, le produit qui, pour être un obstacle réel, doit être une force

s'opposant à la première, laquelle, à son tour, pour rétablir son infinité, doit détruire le produit. En chaque produit fini se retrouve la dualité, c'est-à-dire que chaque produit est producteur, renfermant une force qui le fuit, brise sa permanence, et une force qui, s'opposant à l'activité infinie de la nature, maintient la permanence du produit. Nous reconnaissons là le modèle adopté par Fichte dans la déduction de l'imagination transcendantale pour expliquer comment le moi pose le non-moi. La construction de la nature oblige donc finalement Schelling à penser celle-ci non plus seulement comme un objet pour le moi, mais comme un moi lui-même s'opposant les résultats de son autolimitation, selon le schéma déjà vu chez Fichte : a) limitation de l'activité infinie ; b) exclusion de cet être-limité et position de l'activité dans le terme exclu; c) nouvelle position de l'activité dans le terme initial qui se rétablit comme infini.

C'est la subordination du premier schéma, horizontal, à ce schéma vertical issu du modèle fichtéen qui permettra de penser le premier, c'est-à-dire la simple opposition de forces d'égal niveau et de signe contraire, comme dialectique, dans la mesure où le second a pu acquérir cette détermination dialectique, comme nous l'avons vu, au sein de la problématique fichtéenne. Seule l'identification de la nature à un moi, donc l'élargissement de la métaphysique de la subjectivité, déterminant l'étant dans son fond et dans son ensemble comme égoïté, a permis la

venue au jour d'une dialectique de la nature en posant l'identité profonde du procès de la nature, du procès du moi absolu lui-même et de l'autoconstitution du système de la raison. Mais nous avons vu plus haut[50] pourquoi cette dernière démarche ne pouvait être pensée comme dialectique par Schelling. Il n'est donc pas étonnant de constater que les deux autres, menées par référence à ce modèle, ne sont jamais dénommées par lui « dialectiques », même si elles ont, pour nous, l'aspect d'une construction dialectique de la nature et de l'absolu.

***

C'est pourquoi Hegel n'emploie pas davantage le terme de dialectique lorsqu'il tente de formuler le sens global de la philosophie de Schelling dans l'Écrit sur la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling, où il met en évidence la constitution de l'absolu comme synthèse des opposés, identité de l'identité et de la différence, unité du sujet et de l'objet, de la nature et du moi. Ce qu'apporte de nouveau ce texte, ce n'est point, comme on le dit superficiellement, l'affirmation que l'autoposition de l'absolu est aussi position du multiple, du fini, de la différence — idée qui n'est point du tout étrangère à Schelling[51] ; mais c'est de faire du moment analytique de l'opposition des déterminations contraires, que ce dernier attribuait au seul philosophieren, un moment de l'absolu lui-même, qui, comme réflexion à la fois intérieure et opposée à l'absolu, doit nécessairement se supprimer [52] afin que l'absolu soit. Il s'agit d'un point

essentiel, qui permettra ultérieurement de subsumer la construction de Schelling sous le concept de dialectique, à partir d'une pensée de l'absolu comme sujet, c'est-à-dire incluant la scission réflexive.

Mais en 1801, pas plus que Schelling, Hegel n'emploie le terme de dialectique pour caractériser une démarche de la pensée identique au procès de l'absolu lui-même. Le mot apparaît pour la première fois dans la Logique d'Iéna, en marge du manuscrit de la logique de la quantité. Cette absence ici (dans l'écrit sur la Différence) et cette présence là faisaient problème tant qu'on pensait ces textes assez proches. Or actuellement[53], la Logique d'Iéna est datée des années 1804-1805, c'est-à-dire de la « crise phénoménologique » qui mena Hegel de positions proches de celles de Schelling aux thèses de la Phénoménologie de l'esprit par le biais d'un certain retour au criticisme de Fichte. Ce point est bien connu depuis l'étude d'Otto Pôggeler, Zur Deutung der Phänomenologie[54] . Hegel, au lieu de commencer, comme Schelling, par la construction de l'absolu, reprend alors la question préalable de Kant : comment la métaphysique, l'accès à la spéculation, sont-ils possibles pour la conscience finie dans l'élément de la subjectivité finie ? Mais cet accès à la spéculation à partir de la conscience finie est un trajet non vrai, fictif en quelque sorte, puisque la conscience finie n'est pas vraie[55]. L'on peut donc légitimement appeler dialectique, au sens illustré par Kant, le déploiement des figures de cette non-vérité, qui, comme chez Fichte, permettra leur critique et leur déconstruction, aboutissant à la vérité comme construction de l'absolu. La différence avec la méthode développée par la Doctrine de la science réside en ce que

cette déconstruction de l'illusion se fait par un procès intérieur à la conscience finie elle-même et n'est pas faite par une conscience philosophique réfléchissant sur la première, ce que Hegel ne manquera pas de noter dans son Histoire de la philosophie[56] comme une insuffisance de la méthode fichtéenne. Donc le terme de dialectique se réintroduit, à la fin de l'Introduction de la Phénoménologie[57], avec le sens kantien d'une mise en scène et d'une déconstruction de l'apparence — telles que Fichte les a développées — mais, en tant qu'effectuées par le mouvement même de la subjectivité finie, constituant l'expérience de la conscience. La critique kantienne de l'apparence s'est transformée en autosuppression de celle-ci. Il faut expliquer maintenant comment cette dialectique retrouvée peut intégrer la construction de Schelling, puisque dans la Logique d'Iéna, la dialectique semble constructive. Cette intégration est possible justement à partir de la thèse énoncée dans l'Écrit sur la Différence : les figures de la conscience non vraie, en tant qu'elles appartiennent à la réflexion et à son mouvement d'autosuppression, font partie du procès même de l'absolu. Ainsi le trajet fictif, en tant qu'il supprime lui-même sa fiction, devient une construction vraie. La dialectique comme mise en scène et déconstruction de l'apparence s'identifie au déploiement de l'absolu en sa vérité. Toute construction de l'absolu, toute tentative de le saisir en son mouvement interne devront donc passer par un moment dialectique, qui ne sera nullement un discours ou un chemin d'accès extérieur à l'absolu, mais sa vie elle-même. Ainsi tout l'acquis de la construction de Schelling peut-il être pensé comme dialectique, non point à cause de sa

forme (la triplicité, l'opposition et la synthèse d'opposés, etc.), mais parce qu'elle est reprise dans une démarche où l'absolu ne peut se déployer et se construire que dans et par une mise en scène et une autosuppression du non-vrai, qui n'est rien d'autre que la position et l'autosuppression des déterminations finies dont la Logique fournit le modèle. Alors que chez Fichte la déconstruction de l'apparence transcendantale aboutissait à la construction du système de la raison, chez Hegel c'est l'autoposition de l'absolu comme sujet qui exige le déploiement et la suppression de la non-vérité.

L'on conçoit donc aisément le sens et la limite de la distinction qui est faite entre le dialectique et le spéculatif aux § 81 et 82 de l'Encyclopédie[58]. Il s'agit là de deux moments de la pensée ; le dialectique reste relié à l'acception kantienne du terme : mise en scène et critique de l'apparence, celle-là se présentant sous la forme de l'exclusivité des déterminations finies et celle-ci, comme scepticisme, réalisant le dépassement immanent ou la suppression de ces déterminations par le passage en leurs contraires. Le spéculatif, comme résultat de la dialectique, est la saisie du rationnel comme unité des déterminations opposées. Mais ces deux moments de la pensée s'unifient dès que l'on considère la chose même, c'est-à-dire la totalité du procès de l'absolu, puisque celui-ci ne peut se poser comme raison qu'en déployant le mouvement dialectique : le moment spéculatif doit saisir que l'être ne peut se poser comme universel que par la réflexion en son contraire[59]. Ainsi le spéculatif contient le dialectique, et vice versa le dialectique est le spéculatif : « la dialectique [qui consiste] à concevoir les opposés dans leur unité, ou le

positif dans le négatif, constitue le spéculatif[60] ». Ces apparentes contradictions entre les textes s'expliquent donc ainsi : la distinction (entre dialectique et spéculatif) et la suppression de la distinction forment elles-mêmes un procès dialectique, celui où la dialectique, se pensant elle-même comme méthode, éprouve que cette méthode de pensée constitue aussi l'âme même du contenu. On trouve dans la distinction un écho venu des origines, ici de la dialectique kantienne qui, comme déconstruction de l'apparence, ne coïncide pas avec la saisie du vrai. La suppression de la distinction se fonde au contraire sur l'ontologie propre au système hégélien, où l'absolu, pensé comme sujet, ne peut se manifester que par la scission réflexive et la suppression de celle-ci.

Par suite, ce qui, historiquement, a permis de penser comme dialectique la construction de Schelling et toute sa structure formelle, avec sa triplicité elle-même fondée sur une duplicité inhérente au réel, ce qui a permis de penser comme dialectiques la philosophie de l'identité et la philosophie de la nature élaborées par cet auteur, c'est donc en définitive uniquement une pensée de l'être de l'étant comme subjectivité, telle que Hegel l'a portée à son comble. Ou, plus fondamentalement, ce que l'hégélianisme donne à penser, par le passage du dialectique au spéculatif et le retour du spéculatif au dialectique, c'est l'unité de deux mouvements ; celui par lequel une théorie se construit par dépassement et suppression de l'apparence, et celui par lequel le réel se déploie en déterminations opposées.

Notre interrogation initiale concernant la légitimité du concept de dialectique, au sens hégélien, hors d'une

métaphysique de la subjectivité, se formule donc, désormais, de la façon suivante : est-il possible, hors d'une telle ontologie, de penser l'unité de ces deux moments, et de formuler une théorie qui pense le développement du réel de la même façon qu'elle pense sa propre genèse, c'est-à-dire le surgissement de la vérité à partir de la non-vérité ?

1. Top., I, I; IX.

2. Mét., M, 4,1078 b 26. Le statut de la dialectique chez Aristote pose par ailleurs des problèmes complexes qui ne nous concernent pas ici. Cf. P. AUBENQUE, le Problème de l'être chez Aristote, PUF, 1962, pp. 251-304.

3. « Der historische Ursprung der Kantischen Termini Analytik und Dialektik », Archiv für Begriffsgeschichte, VII, Bonn, 1962.

4. Schelling l'emploie un peu avant Hegel, dans la période de la Philosophie de l'identité, plus précisément dans les Leçons sur la méthode des études académiques (1802). Mais à notre sens il s'agit plus d'une reprise du sens antique que d'une étape dans la constitution du sens moderne de ce concept : « Ce qui dans la philosophie ne peut sans doute pas s'apprendre à proprement parler, mais qui peut être exercé grâce à l'enseignement, c'est l'aspect artistique de cette science, ou encore ce que l'on peut nommer d'une manière générale dialectique. Sans art dialectique, il n'y a pas de philosophie scientifique ! Sa visée propre, qui est de tout présenter comme ne faisant qu'un dans des formes qui, tout en appartenant originairement au domaine du reflet, expriment cependant le savoir originaire, en est la preuve. C'est sur ce rapport d'appartenance de la spéculation à la réflexion que repose toute la dialectique... Même la dialectique présente un aspect selon lequel elle ne peut pas être apprise, et elle ne repose pas moins sur une faculté productrice que sur ce que l'on pourrait nommer, conformément à l'acception originelle du mot, la poésie dans la philosophie » (Sämtliche Werke, III, p. 289). Si l'on fait abstraction des thèmes propres à Schelling en cette période (la nécessaire figuration et réflexion de l'unité absolue dans les différences du multiple ; l'art comme exposition de cette unité dans la diversité et donc organe essentiel de la philosophie; l'impossibilité d'« apprendre» l'intuition intellectuelle), la dialectique est déterminée comme une façon d'exprimer dans l'inévitable multiplicité du discours philosophique l'intuition de l'unité absolue — c'est-à-dire qu'elle demeure pensée, par-delà Kant, essentiellement à partir de la dialectique synoptique de Platon.

5. Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Vrin, 1971,p.159.

6. Cf. HEIDEGGER et FINK, Heraklit, Francfort, Klostermann, 1970, et BOLLACK et WISMAM, Héraclite ou la séparation, Éd. de Minuit, 1972.

7. Le Capital, postface à la deuxième édition.

8. Critique de la raison pure (notée ci-après CRP), trad. Treme saygues et

Pacaud, PUF, 1967, p. 82.

9. Ibid., p. 260.

10. « Or la logique générale, comme prétendu organon, s'appelle dialectique, Critique de la raison pure, op. cit., p. 82. Voir DIOGÈNE LAËRCE, Vitae philosophorum, VII, I, 42. C'est la même conception qu'on retrouve chez CICÉRON, Brut., 41, 152; De orat., II, 38, 175 ; Tusc., V, 25, 72, etc. ; SÉNÈQUE, Ep., I, 1 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, De hom. opif., 16; saint AUGUSTIN, De ord., 13, 38; BOÈCE, Ad Cic. Top., **I,** PL, 64^{e}, col. 1047.

11. CRP, p. 83.

12. CRP, p. 379.

13. Nous citons dans la traduction de A. Philonenko, Œuvres choisies de philosophie première, Vrin, 1972 (notée OCPP).

14. Cf. HEGEL, Geschichte der Philosophie, éd. Glockner, SW, XIX, p. 618.

15. Cf. Le Nachlass, dans l'édition de l'Académie de Bavière. Gesamtausgabe, II, Reihe I, t. I, pp. 301-302.

16. CRP, p. 82.

17. OCPP, p. 18.

18. La lecture « hégélienne » de ce texte ne semble pas en effet totalement impossible, ni constituer un contresens absolu comme l'affirme cet auteur. Cf. Ulrich CLAESGES, Geschichte der Selbstbewustseins, La Haye, Nijhoff, 1974.

19. OCPP, p. 261.

20. Ibid., p. 32.

21. Ibid., p. 19.

22. Ibid., p. 106. Cette soustraction, en ôtant tout substrat ontologique au premier principe, nous découvre sa nature véritable, qui est idée.

23. D'autres textes montrent que cette démarche est bien effectuée avec une claire conscience de son rapport à la dialectique kantienne et donc qu'elle est pensée en ce sens comme dialectique : « L'exposé scientifique dégage la vérité de l'erreur qui lui est opposée et, en détruisant comme erronées et impossibles les opinions qui s'y opposent, montre la vérité subsistant seule... Il nous fait donc assister à la naissance de la vérité se dégageant d'un monde plein d'erreurs (SW, V, p. 422).

24. Cf. OCPP, p. 17 et § 7 et 8.

25. CRP, pp. 167-173.

26. H. COHEN, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin, 1918, pp. 538 sq.

27. « Chaque sens doit avoir un degré déterminé de réceptivité de sensation (CRP, p. 171).

28. CRP, p. 173.

29. Ibid.

30. C'est-à-dire le repos pensé non comme le contraire du mouvement, mais comme la limite d'un mouvement à vitesse décroissante.

31. Cette solution comporte par ailleurs l'inconvénient de conduire au scepticisme. Toute objectivité en effet s'évanouit, non seulement au sens réaliste, puisqu'il n'est plus besoin du choc d'une réalité extérieure, mais encore au sens transcendantal : la conscience n'ayant en face d'elle que le résultat de synthèses inconscientes à partir d'éléments posés par une opération inconnue, elie ne peut jamais, sauf en mathématiques où le contenu du phénomène est éliminé, rattacher ses représentations à elle-même, c'est-à-dire les prédicats au sujet, par un lien nécessaire. Or, seule la rigueur de ce « principe de déterminabilité » (Satz der Bestimmbarkeit) pourrait, selon Maïmon, fonder l'universalité de la représentation, figure kantienne de l'objectivité.

32. OCPP, pp. 68 sq.

33. Le principe des indiscernables est ici valable, selon Fichte, puisque la restriction que Kant lui oppose vient de la forme de l'intuition, l'espace et le temps, laquelle n'intervient pas au niveau de cette description, qui traite de la genèse du contenu de la représentation.

34. OCPP, p. 92.

35. Ibid., p. 93. Cf. la conception hégélienne de l'Absolu comme mouvement du vrai et non comme substance.

36. CRP, p. 97.

37. K.-L. REINHOLD, Beitrâge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophien, lena, M. Mauke, 1790, IV, p. 273.

38. Ce qui est, selon Hegel, un progrès par rapport à Fichte chez qui les « matériaux logiques usuels, les espèces de concepts, de jugements, sont seulement empruntés à l'observation », et non « dérivés de la pensée elle-même » (Encyclopédie, trad. Bourgeois, Vrin, 1970, § 42, p. 303). Alors que Fichte déduit seulement les déterminations de la logique transcendantale, c'est-à-dire les catégories, Schelling commence à déduire les déterminations de pensée en général, c'est-à-dire les matériaux logiques usuels, ce qui est nécessaire pour Hegel, puisque la Logique doit d'abord prouver la nécessité de son propre contenu.

39. Cf. HARTKOPF, « Die Dialektik un Schellings Frühschriften », in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung, 23 (1969), pp. 3-23. On connaît l'importance que Hegel accorde à cette triplicité : « Quand la triplicité qui, chez Kant, était encore morte... eut été élevée à sa signification absolue, la forme authentique y étant exposée dans son contenu authentique, le concept de science surgit » (Phénoménologie de l'esprit, trad. Hyppolite, Aubier, 1939, I, p. 42).

40. Cf. Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre (SW, Stuttgart, Cotta, I, p. 380).

41. Cf. Lettre à Hegel du 6 janvier 1795 : « Je suis devenu spinoziste » (Hoffmeister, 1, 20).

42. SW, I, p. 178.

43. lbid., I, p. 213, n. 2.

44. Ibid., p. 191, n. 1.

45. Ibid., I, pp. 226-227.

46. Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, 3e lettre, SW, **I,** p. 331.

47. Abhaadlungen, SW, I, pp. 345-452. « Spéculatif» et « philosophique » sont au contraire identifiés dans les Ideen de 1803.

48. Il serait fastidieux de suivre, de 1794 à 1800, les divers remaniements de l'ontologie de Schelling. Nous avons simplement pris comme repères les termes ultimes : les premières publications et

les dernières, qui nous mènent au seuil de la philosophie de l'identité. Celle-ci ne sera pas analysée, puisque contemporaine de la fondation par Hegel d'une nouvelle acception de la dialectique. La différence entre le sens hégélien et le sens que Schelling accorde à ce terme de dialectique, lorsqu'il vient à nouveau sous sa plume (notamment à partir des Recherches sur l'essence de la liberté humaine de 1809), fournirait certes l'objet d'un travail intéressant, mais sortant du cadre de notre étude. L'emploi du terme dans un sens platonicien, dans la Philosophie de l'Identité, doit être signalé pour mémoire, cf. n. 4, p. 316.

49. Cf. BAADER, Über Festigkeit und Flüssigkeit de 1792 (SW, Leipzig, 1850, III, pp. 181-202) et ESCHENMAYER, Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae, ex Metaphysica naturae substernanda (Tübingen, 1796), ouvrage auquel répond indirectement Schelling (SW, II, pp. 313-314).

GOETHE écrit dans la Campagne de France de 1792 : « De la science kantienne de la nature, j'avais retenu que l'attraction et la répulsion appartiennent à l'essence de la matière, et que dans le concept de matière l'une ne peut être séparée de l'autre, ce dont découlait pour moi la polarité de tous les êtres qui pénètre et vivifie la diversité infinie des phénomènes » (Jub. Ausg., Stuttgart, Cotta, XXVIII, p. 155). Ainsi, chez ces auteurs, la Dynamique de Kant sert à autoriser l'hylozoïsme que la Mécanique interdit expressément. L'utilisation de ce chapitre des Premiers Prirscipes, séparé de son contexte, sert donc à réintroduire dans le kantisme des vues qu'il condamne, celles de Herder — par l'intermédiaire de qui nous sommes encore une fois renvoyés à Leibniz.

50. Cf. pp. 325 et 326.

51. L'essence doit en effet nécessairement prendre forme. Dès l'Exposition de 1801, il est dit que « l'identité absolue n'existe que sous la forme de toutes les puissances » (SW, IV, p. 134). Les Expositions ultérieures de 1802 expliquent comment « l'essence brille dans la forme » (SW, IV, p. 417) et comment celle-ci, au comble de sa différenciation, exprime l'unité absolue et « en tant que particulière rentre dans l'essence » (ibid.).

52. Voir HEGEL, Premières publications, Gap, Ophrys, 1964, p. 92.

53. Cf. H. KIMMERLE, « Zur Chronologie vom Hegels Jenaerschriften », in Hegel-Studien, t. IV, pp. 125-176.

54. Hegel-Studien, I, 1961, pp. 225-294.

55. Cf. Phénoménologie de l'Esprit, op. cit., t. I, où elle est nommée « savoir non réel » (p. 59), ou « conscience non vraie »(p. 70), ce qui va de soi puisque « l'Absolu seul est Vrai (p. 67).

56. « Il détermine la philosophie comme conscience artificielle, comme conscience de la conscience, en sorte que j'aie conscience de ce que fait ma conscience » (Geschichte der Philosophie, GLOCKNER, XIX, p. 618).

57. Phén., op. cit., I, p. 75.

58. Édition de 1827, trad. Bourgeois, pp. 343-344 ; cf. § 15 et 16 de l'éd. de 1817, pp. 188-189.

59. Ibid., § 238, p. 460.

60. Science de la logique (SW, CLOCKNER, IV, p. 54). Cf. Philosophie du droit, n. 1, § 31, et Phénoménologie, I, p. 56.

ESSENCE ET FONDEMENT: ACTUALITÉ DE LA « DOCTRINE DE L'ESSENCE »

I

On a pu tenter de confronter la logique moderne à la logique hégélienne[1], mais sans pouvoir conclure vraiment à l'actualité de celle-ci. La Doctrine de l'essence[2] cependant illustre l'une des thèses possibles dans un débat qui demeure central au sein de l'épistémologie contemporaine : la démarche des sciences positives se limite-t-elle à une méthode objectivante, c'est-à-dire à la production de catégories et de connaissances, ou bien intègre-t-elle nécessairement un moment d'autoréflexion, et donc de prise en vue des processus subjectifs ayant permis cette production[3] ? L'on sait que Hegel, dans la Doctrine de l'essence, défend la seconde thèse : la théorie de la mesure, qui clôt la logique de l'être, exprime le dernier mot des sciences positives, déterminant le réel comme ce qui est mesurable. Cette détermination introduit une dialectique circulaire où la qualité se trouve ramenée à la quantité et vice versa, de sorte qu'il devient nécessaire de poser un substrat unique de ces deux déterminations, l'indifférence absolue, laquelle ne peut plus être attribuée à l'objet comme une de ses propriétés, mais fait partie de l'explication de l'objet. La démarche même de la science de Galilée et de Newton conduit à prendre en vue non seulement la réalité donnée, mais aussi les concepts

explicatifs qui tentent d'en rendre compte, et donc passe nécessairement de l'objectivation à la réflexion : ce moment est proprement celui de l'essence où la scission qui s'établit entre le réel donné et la théorie explicative, autrement dit la séparation du phénomène et de l'essence, se révèle n'être que la scission réflexive intérieure à l'essence elle-même et qui la définit de part en part[4]. Dans la Logique de Hegel, la nécessité de passer de l'objectivation à l'autoréflexion se fonde sur la relativité de la mesure et l'on pourrait évidemment se demander si la possibilité d'une mesure absolue, dans le cadre de la théorie de la relativité généralisée, ne rend pas caduque la démonstration hégélienne, ou si la nécessité de ce passage peut être maintenue indépendamment de la théorie de la mesure à laquelle Hegel la rattache ici. Ce n'est pourtant pas à partir de ce problème intéressant que nous entendons traiter ici de l'actualité de la doctrine de l'essence. Plutôt que de s'attacher à une actualité circonstancielle, définie par l'analogie qui peut s'établir entre les problèmes épistémologiques contemporains et la réflexion de Hegel sur la science galiléenne, il semble préférable de voir en quoi, plus profondément, la doctrine de l'essence est encore en acte, c'est-à-dire agissante dans la configuration du monde actuel.

Pour déterminer celle-ci nous nous référerons aux analyses de M. Heidegger dans la Question de la technique[5] et Dépassement de la métaphysique[6] : l'arraisonnement (Gestell) de l'étant dans et par la technique, la mise en œuvre du principe de productivité devenus l'unique horizon et l'unique figure, la consommation planifiée et l'usure de l'étant, dans une totale

absence de buts, la domination au service de la volonté de volonté, tous ces traits distinctifs de la civilisation contemporaine ont pour condition de possibilité un certain aplatissement ontologique, qui a permis de ne penser l'étant que sous la figure du manipulable pur et simple. Sans doute faudrait-il remonter à Descartes pour déterminer les origines de la modernité en tant que domination de l'étant au titre de la certitude, mais le moment décisif est, comme le précise Heidegger[7], celui du système hégélien, et particulièrement, à notre avis, la doctrine de l'essence.

II

Ce qui s'accomplit en ces quelques chapitres, c'est en effet l'identification de deux déterminations de l'étant classiquement distinguées, celle de l'essence et celle du fondement. La reconduction de l'une à l'autre, ici effectuée, permet seule en effet une prise en vue totalement unidimensionnelle de l'être de l'étant. Dans la première section Hegel s'attache à montrer comment la réflexion qui définit l'essence ne se réalise qu'en s'abîmant dans son contraire, le fondement ou fond de l'étant (Grund), tandis qu'à l'inverse la troisième section, à partir d'une lecture de Spinoza, établit que ce fond de la réalité n'est rien d'autre que la totalité des déterminations de l'essence. Nous insisterons ici sur le premier trajet, moins fréquemment étudié ; mais il est nécessaire avant tout d'indiquer l'importance de l'enjeu.

Encore proche de l'aurore grecque, Aristote a bien soin, dans le livre Z de la Métaphysique, de distinguer deux

déterminations de l'οσία qui ne peuvent se ramener l'une à l'autre[8] : f31υ159κεμ∈νον, ce par quoi elle se rassemble en son fond, et le τὶ ἦν ∈ναι, ce par quoi elle perdure dans la présence. La définition par le substrat, ou fondement, serait insuffisante car elle réduirait l'étant à la matière, c'est-à-dire à quelque chose qui ne se manifeste pas en tant que tel et ne peut donc rendre compte de l'οσα — laquelle désigne l'étant se manifestant de façon individualisée et déterminée : d'où la nécessité de la définir aussi par l'être ce qu'elle était[9]. Cette distinction dont nous pourrions suivre l'affaiblissement progressif à partir de la scolastique [10] s'annule totalement dans le système hégélien[11], et cette annulation est à notre sens le point où la racine cachée de la métaphysique de la subjectivité contient également en germe la domination de l'étant par la technique.

Hegel d'ailleurs établit d'entrée de jeu un dialogue avec Aristote. Dès les premières lignes de la Doctrine de l'essence, le passage de l'être à l'essence est en effet défini par une double métaphore, d'abord spatiale puis temporelle : par la première, l'essence apparaît comme « en arrière de l'être », donc comme arrière-fond, par la seconde elle apparaît comme intérieure à l'être, c'est-à-dire comme son passé[12]. Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans la première métaphore une prise en vue de par où il ποκ∈ίμ∈νον aristotélicien, et dans la seconde une allusion à l'imparfait intemporel du τὶ ν ∈να. Hegel annonce ainsi aussitôt son propos, qui est d'unifier ces deux déterminations, dont la distinction, plus ou moins recouverte depuis Aristote, constitue la trame de l'ontologie : ce par où l'étant se rassemble en son fond, et ce par où il se manifeste dans une détermination présente,

ces deux aspects ne feront qu'un, ils seront réunis dans la figure de l'essence, c'est-à-dire de la réflexion. En effet c'est seulement au sein de la métaphysique de la subjectivité, là ou la scission réflexive se montre de façon décisive comme l'essence de ce qui est, que cette identification peut être menée à bien. Cette opération se présente comme l'aboutissement d'un double mouvement : celui qui ramène la détermination (l'essence comme détermination) à la réflexion (l'essence comme réflexion) et celui qui fait basculer cette détermination-réflexion (les « déterminations de réflexion ») dans le fondement.

III

Que l'essence (c'est-à-dire la détermination, la forme, la quiddité, tout ce qui fait écho au τὶ ν ∈να aristotélicien) est réflexion, telle est la démonstration centrale et bien connue de la première section : la dualité de l'essence (le principe explicatif, la vérité de l'être) et du phénomène (ce qui reste de l'être, une fois qu'il est nié par l'essence) se révèle n'être qu'une scission intérieure à l'essence elle-même. L'essence est un paraître de soi-même en soi-même, autrement dit elle est réflexion[13]. Cette assimilation de la détermination à la réflexion ne surgit pas ex nihilo dans le système hégélien, mais elle est l'aboutissement d'un procès que l'on peut faire remonter à Locke et à sa distinction des impressions de perception et impressions de réflexion. Chez Kant la distinction entre détermination et réflexion semble rigoureusement maintenue : l'entendement, comme pouvoir des formes, produit les déterminations

catégorielles, tandis que la réflexion est renvoyée à une faculté purement psychologique, le sens commun (gesunde Verstand[14] comme « la faculté de comparer ensemble des représentations données, soit entre elles soit par rapport à leur faculté de connaître[15] », et donc comme la faculté de former des concepts empiriques, qui sont tous réfléchis[16]. Mais cette faculté apparemment subalterne est celle-là même qui est requise pour effectuer la réflexion transcendantale, c'est-à-dire la distinction entre nos représentations selon la faculté de connaître (intuition, entendement, raison) dont elles relèvent[17] ; c'est encore cette faculté qui est à l'oeuvre dans le jugement réfléchissant et qui permet, entre autres choses, de penser la nature comme système[18] , et donc de fonder la logique formelle, faute de quoi celle-ci n'aurait qu'une vérité de fait. Donc sans la réflexion, une critique de la raison pure serait impossible, la logique formelle devrait être simplement présupposée, et aucune détermination ne pourrait s'effectuer : en effet, d'une part la mise en œuvre du jugement déterminant suppose, comme matériau préalable, tout le sol de l'expérience préscientifique, c'est-à-dire l'existence de concepts empiriques obtenus par réflexion, et d'autre part, sans la présupposition de l'unité systématique de la nature rendue possible par le jugement réfléchissant, « il n'y aurait plus de raison, sans raison plus d'usage systématique de l'entendement et, sans cet usage, plus de critérium suffisant de la vérité empirique[19] ». C'est ainsi que chez Kant réflexion et détermination commencent à avoir partie liée : sans la première la seconde ne pourrait être effectuée légitimement. Il faut noter encore que la réflexion transcendantale s'effectue grâce aux concepts de réflexion

(p. ex. identité, diversité, conscience, disconvenance) qui sont des concepts réfléchissants, c'est-à-dire permettant l'activité de comparaison qui donne naissance aux concepts réfléchis[20] : ce sont déjà des déterminations fondamentales, qui permettent toutes les autres, et que Hegel justement désigne comme déterminations de réflexion[21] ou essentialités (identité, différence, contradiction).

Fichte subordonne encore davantage la détermination à la réflexion puisque, dans la Doctrine de la science, toute détermination naît d'une limitation de l'activité du moi et que cette limitation est justement à la fois la condition et le résultat de son autoréflexion : le moi ne peut se poser en tant que moi qu'en se réfléchissant, or il ne peut se réfléchir sans être limité[22]. Fichte maintient cependant encore une distinction entre la réflexion et la limitation (détermination), qui est à la source du dualisme que lui reprochera Hegel : c'est pour se réfléchir que le moi doit se limiter, c'est pour se rapporter purement à soi dans l'activité pratique qu'il doit se rapporter primitivement au non-moi. Détermination et réflexion se distinguent comme la fin, le résultat se distinguent du processus qui les produisent. C'est cette distinction même qui est supprimée dans le Système de l'idéalisme transcendantal de Schelling, où le jeu des deux polarités (réelle et idéale) de l'activité (Tätigkeit) pose à la fois limitation et réflexion, ce qui constitue peut-être le cœur de la différence qui sépare ce texte de la Doctrine de la science[23]. Chez Fichte, dans la synthèse de la déterminabilité[24], le moi comme activité infinie doit se limiter, exclure de lui cette limitation, et par cette extraposition d'un non-moi hors de lui se reposer comme infini, etc., description qui établit une distinction entre le

premier moment (limitation) et les deux autres (réflexion). Pour Schelling, le moi est à la fois et originairement position de la limite et dépassement de celle-ci, limitation, intuition et réflexion, car seul un être capable de réflexivité (c'est-à-dire capable d'un retour sur soi, comme infini, du fini s'infinitisant) peut se limiter.

Ainsi voit-on se développer le thème de l'unité de l'identité (avec soi-même, dans la réflexion) et de la différence (limitation et détermination), et tous les éléments du procès que Hegel va rassembler dans la dialectique de l'essence comme réflexion. Dans ce texte[25] identité et différence n'apparaissent pas comme des opposés, et des présupposés de la logique formelle (des « lois de la pensée »), mais comme des déterminations de réflexion, c'est-à-dire des moments où l'activité de réflexion se pose elle-même comme déterminante; ainsi la réflexion est constitutive des déterminités mêmes de l'essence, des essentialités (Wesenheiten). Réciproquement, le jeu de ces déterminations est constitutif de la subjectivité comme spontanéité réflexive[26] : en effet le mouvement essentiel de la détermination, qui est le jeu de l'identité et de la différence, est aussi le mouvement essentiel de la réflexion comme l'acte de se différencier d'avec soi pour s'identifier à l'autre que le sujet est. A l'inverse des concepts de réflexion kantiens, les déterminations de réflexion ne sont pas des présupposés ou des conditions de possibilité de l'activité réflexive, mais des moments de celle-ci, c'est-à-dire des moments de l'essence comme mouvement de s'apparaître à soi-même en soi-même. Quant à l'activité originaire, qui, chez Schelling, fondait le processus de détermination-réflexion, elle devient ici inutile puisque c'est la réflexion

elle-même qui, s'accomplissant, se pose comme fondement — reconduisant ainsi la forme au fond, avant que le chapitre consacré à l'effectivité, dans la troisième section, ne réduise en retour le fond à la totalité des formes.

IV

L'identification de la détermination et de la réflexion ne prend en effet tout son sens que lorsqu'elle permet la réduction de la détermination au fondement, c'est-à-dire du τὶ ν ∈να à et Spinoza la d πΟκ∈μ∈νΟν. Là encore la Doctrine de l'essence est l'aboutissement d'un long cheminement de l'ontologie : si la scolastique thomiste[27] reste fidèle en gros aux vues aristotéliciennes, en maintenant la distinction du subjectum et de l'essentia, il n'en est plus de même chez Suarez pour qui la substantia est synonyme de subjectum[28]. Chez Descartes et Spinoza la distinction est certes maintenue entre la substance et les attributs qui la manifestent, mais en fait tout le discours qu'on peut tenir sur la substance s'épuise dans la détermination de ses attributs[29] . Chez Leibniz enfin l'essence de la substance, qui est la force, s'identifie à son fond[30] : ce qui ouvre la voie à une métaphysique de la subjectivité.

La détermination de l'étant comme sujet, qui définit la métaphysique de la subjectivité, exige en effet cette identification de l'essence et du fond, puisque le fondement de la subjectivité n'est autre que son essence, à savoir la réflexion : pour le moi fichtéen, c'est une seule et même chose que de se fonder (se poser) et de se réfléchir (d'être

sujet) ; son essence, la subjectivité, est aussi son fondement, l'autoposition ; et vice versa cette autoposition définit l'essence de la subjectivité[31].

Le mouvement qui renvoie l'essence au fond, qui la fait « se déterminer elle-même comme fondement[32] », obéit à une double nécessité : l'une visible et en quelque sorte mécanique qui montre, dans les derniers paragraphes du chapitre sur « la contradiction », la sursomption nécessaire de cette détermination de réflexion dans le fondement[33]; l'autre plus secrète, préparée par tout le mouvement de l'essence et plus profondément par la thèse hégélienne sur l'être. Le mouvement qui conduit de la contradiction au fondement est déjà amorcé au § 3 de la Doctrine de la science de 1794 : en effet, les deux premiers principes ont établi une contradiction en obligeant à poser le non-moi à la fois comme exclu du moi et inclus en lui [34] ; et la solution de la contradiction consiste à ramener les deux termes à un troisième qui leur sert de fondement : « J'oppose dans le moi un non-moi divisible au moi divisible[35]. » Pour comprendre la dialectique qui sursume la dernière détermination de réflexion, il faut préciser la notion hégélienne de contradiction (Widerspruch), qu'une certaine tradition marxiste, de Engels à Althusser, confond avec l'opposition (Gegensatz). Dans la contradiction les termes ne sont pas positifs ou négatifs relativement, c'est-à-dire l'un par rapport à l'autre, comme dans une opposition arithmétique, mais chacun se pose lui-même comme positif ou négatif en soi, c'est-à-dire qu'il se pose sans référence à son contraire, mais par l'exclusion de ce contraire qu'il contient : ainsi la réflexion ne se situe plus dans la relation entre les deux termes, mais s'effectue à l'intérieur de

chacun d'eux. Par là, la contradiction est elle-même prise dans une dialectique contradictoire : le positif, par exemple, est positif en soi (par exclusion du négatif qu'il contient cependant comme élément sursumé), mais il n'en reste pas moins le négatif du terme opposé, donc le négatif du négatif.

Or la dialectique de l'opposition a montré que cette relation se sursume nécessairement dans la contradiction. Les termes se posent donc à la fois, et circulairement, comme positifs et négatifs en soi et comme positifs et négatifs l'un par rapport à l'autre. Cette contradiction de la contradiction est la contradiction même de la réflexion qui pose comme détermination ce qui n'est que relation pure et échoue donc à se poser dans un terme : la relation entre deux termes contradictoires devient donc inintelligible. Or la contradiction existe : même si on nie son existence dans la réalité, comme le fait Kant dans les Antinomies, il faut au moins qu'elle soit pensée pour être niée. Cette négation ne peut se fonder sur aucune réfutation empirique, mais seulement sur une nécessité logique, qui ne peut être que la sursomption de la contradiction : celle-ci n'apparaîtra plus que comme la manifestation d'un fondement où elle s'origine et retourne, car la relation de termes contradictoires n'est pensable que s'ils sont à la fois autonomes et relatifs, donc seulement sur le fond d'un terme commun qui les relie et leur sert de support. Hegel a sans doute présente ici à l'esprit l'analyse aristotélicienne de la substance, qui se comprend à partir d'une paire d'opposés qu'elle est susceptible de supporter comme prédicats[36]; le « Grund » correspond d'ailleurs à l'υτΟκ-∈μ∈νονd'Aristote de même que l'indifférence absolue qui

terminait la logique de l'être correspondait à la πρωτ λη. En sursumant dans le fondement les déterminations de réflexion (identité, différence, contradictions), Hegel réalise du même coup la vieille ambition de l'école wolfienne, le passage du principe d'identité au principe de raison (Satz vom Grund). C'est ainsi que l'essence se révèle fondement, que la réflexion et la détermination nous conduisent au fond de l'étant : ce qui permet cette identification, c'est la saisie de l'être de l'étant comme essence, c'est-à-dire scission réflexive, qui surmonte l'impossibilité pour une relation de se poser dans un terme en posant comme terme supérieur ce qui est l'origine de toute relation, la réflexion elle-même, s'objectivant comme terme.

Mais la nécessité pour la réflexion de se déterminer comme terme obéit à une logique plus profonde : en se sursumant dans le fondement l'essence passe de la pureté à la réalité : d'abord « l'essence est seulement cette négativité sienne qui est réflexion pure[37] », tandis que « le fondement est la médiation réelle de l'essence avec soi[38] ». Le problème est de déterminer quelle réalité (Realität) advient à l'essence lorsque la détermination « va au gouffre[39] » du fondement. La réalité est liée, dans la Logique, à des notions telles que déterminité, qualité, être-là (Dasein), c'est-à-dire qu'elle est déjà l'unité de déterminations opposées : « La réalité est qualité, être-là, et donc elle contient le moment du négatif et c'est uniquement pour cela qu'elle est la déterminité qu'elle est[40]. » La réalité est déjà réflexivité, encore inaperçue dans la logique de l'être, mais nécessaire puisqu'elle désigne l'étant différencié et

déterminé, et que la détermination s'origine dans la réflexion.

En passant de la médiation pure à la médiation réelle l'essence acquiert donc une nouvelle déterminité : l'essence pure (ou absolue), c'est-à-dire prise comme sursomption de l'être, est pure négativité et n'a donc pas d'être-là[41]. Or, en tant que négation de l'être, elle apparaît déjà comme fondement de celui-ci, réduit au statut d'apparence, mais elle est fondement en soi seulement, puisqu' « elle n'a pas posé elle-même cette déterminité sienne[42] ». L'accomplissement de l'essence, qui consiste à se poser elle-même comme ce qu'elle est, exige qu'elle se fasse fondement et pour cela qu'elle acquière un être-là, une réalité. Ce mouvement est exigé aussi par la réflexion, qui est l'autre nom de l'essence : car, négation pure, la réflexion se nie elle-même et pose nécessairement son manque d'être-là comme sa réalité[43]. Si l'on se réfère au sens précis qu'a, chez Hegel, le terme réalité, acquérir la réalité signifie se faire l'unité d'une position et d'une négation. Or l'essence comme pure réflexion est aussi détermination : l'essence ayant acquis l'être-là doit donc être l'unité de la détermination et de l'indétermination, l'unité de la réflexion et de son contraire, l'immédiateté. C'est bien ainsi qu'apparaît le fondement dont le déploiement met toujours en évidence deux principes opposés, l'un déterminé, l'autre indéterminé[44], et le chapitre sur le fondement est le lieu où commencent à converger les deux prises en vue de l'être de l'étant développées respectivement dans la logique de l'être et dans la doctrine de l'essence.

V

Nous avons déjà signalé la signification que prend, pour l'histoire de la métaphysique et l'avènement de la modernité, la réunification, effectuée par Hegel, de l'essence et du fondement. Il reste à définir la place stratégique qu'elle occupe dans l'ontologie même du système hégélien. Heidegger signale, chez Hegel, deux thèses différentes sur l'être de l'étant[45]. Or, ajoute-t-il, ce qui permet de poser l'être à la fois comme le vide de l'indétermination et la richesse de la pensée totale, c'est que « l'être est marqué d'avance comme fond[46] » — ce qui ne laisse pas de surprendre le lecteur, car jamais Hegel ne détermine d'avance l'être comme fond lorsqu'il le saisit sous sa figure la plus pauvre, au début de, la Logique, pas plus que lorsqu'il déploie sa manifestation comme « pensée totale » dans la logique du concept. Or, nous voyons que c'est au point médian de ces deux extrêmes, dans le chapitre du fondement, que ces deux thèses sur l'être commencent à s'articuler l'une sur l'autre ; nous voyons surgir la possibilité de dire l'être à la fois comme la richesse de la totalité des déterminations et comme la pauvreté de l'indétermination, en tant que le fondement justement réalise l'unité de la détermination et de l'indétermination, qu'il est à la fois la dernière des déterminations de réflexion et la négation de la réflexion. En tant que pur indéterminé, en effet, l'être ne peut se dire; la possibilité d'énoncer l'indéterminé et l'immédiat suppose un dire indirect qui soit l'unité de la médiation déterminante et de l'immédiat indéterminé, ce qu'est justement le fondement[47]. L'immédiateté, l'indétermination ne sont pensables qu'à

partir de la réflexion (médiation déterminante) se niant : ainsi deviennent-elles un moment de l'essence et non un terme extérieur hors de l'atteinte de la pensée. L'identification de l'essence au fondement est précisément ce moment qui, dans l'économie du système, permet d'articuler l'une sur l'autre les deux thèses de Hegel sur l'être.

Ce passage de la réflexion au fondement obéit donc d'une part à une nécessité dialectique, intérieure au propos de la Logique, et qui est de sursumer la contradiction[48] ; d'autre part à une nécessité ontologique, qui est l'écho dans le système hégélien d'une injonction beaucoup plus lointaine et originaire, et qui est l'exigence de dire l'être (et donc, pour Hegel, de déterminer l'indéterminé).

Cette dernière nécessité, qui n'est pas explicite dans le langage du système, est laissée le plus souvent dans l'ombre : sa prise en compte permettrait pourtant de comprendre certains aspects obscurs du propos hégélien, et notamment l'articulation des trois lectures du système selon les trois syllogismes qui terminent l'Encyclopédie[49] ou plutôt, plus précisément, le passage du deuxième au troisième syllogisme.

1. Cf. DUBARLE et Doz, Logique et Dialectique, Larousse, 1972.

2. Premier tome, deuxième livre de la Wissenschaft der Logik. Nous citerons selon la pagination de l'édition Lasson, et de la traduction française de Labarrière et Jarczyk (Aubier, 1976).

3. Tel est l'enjeu du débat poursuivi entre l'école de Francfort et le positivisme logique, d'abord entre Adorno et Popper, puis entre Habermas et H. Albert. Les textes essentiels de ce débat se trouvent dans l'ouvrage collectif Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied, Luchterhand, 1969). Cf. aussi K. POPPER, la Logique de la découverte scientifique, Payot, 1963. H. ALBERT, Traktat über kritische verreunft, Tübingen, Mohr, 1968; et HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Francfort, Suhrkamp, 1968.

4. Cf. « L'essence comme réflexion dans elle-même », Wissenschaft der Logik, II, 6 (trad. II, 7).

5. « Die Frage nach der Technik », Vorträge und Aufsâtze, pp. 13-44.

6. « Überwindung der Metaphysik », ibid., pp. 71-99. Cf. plus spécialement les § XIX et XXVI.

7. Ibid., § VI.

8. Nous renvoyons ici à l'étude de R. BOEHM, Das Grundlegende und das Wesentliche, La Haye, M. Nijhoff, 1965; trad. fr. E. Martineau (Callimard, 1976).

9. Nous suivons ici l'analyse de P. AUBENQUE, qui dans le Problème de l'être chez Aristote (PUF, 1972, p. 46) interprète cette formule comme un imparfait de découverte, signifiant qu'au moment où nous parlons, cette détermination est déjà là : « L'imparfait ne corrige, en la figeant, la contingence du présent, que parce qu'il est l'image et le substitut d'un impossible parfait, qui exprimerait [...] l'achèvement toujours achevé de ce qui a toujours été ce qu'il est. » Cet imparfait est le signe d'un éternel présent, ce qui autorise l'affirmation de HEIDEGGER selon qui la pensée grecque, et spécialement celle d'Aristote, saisit l'οσα à partir de la παρονσία (Answesenheit); cf. Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1976, § 82, n. 1, p. 432.

10. Cf. J. F. COURTINE, « Schelling et l'achèvement de la métaphysique de la subjectivité », in les Études philosophiques, 1974, 2, pp. 147-170.

11. Elle retrouve toute sa force dans la dernière philosophie de Schelling. (Cf. supra notre article, « Schelling, du système à la critique ».) Mais c'est une des raisons pour lesquelles Schelling est un penseur « inactuel ».

12. « Car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé » (op. cit., II, 3). Il ne faut pas comprendre platement, comme certains commentateurs, que l'essence est l'être passé, c'est-à-dire dépassé, ce qui signifierait que l'être est le passé de l'essence, et donc le contraire du texte. Au contraire, l'être se donne immédiatement comme présence et l'essence est l'enracinement sur soi de cette présence : pour comprendre la signification, dans le système hégélien, de ce passé intemporel qui désigne, dès la Logique d'Iéna (§ 258), un présent éternel, cf. J. DERRIDA, « Note sur une note de " Sein und Zeit " », in l'Endurance de la pensée, Plon, 1968, pp. 215-266.

13. Cf. op. cit., II, 7 (trad. II, 7). Cette réflexion conserve le sens d'une relation spéculaire où chacun des tenues apparaît tour à tour comme le modèle et le reflet.

14. Critique de la raison pure, A 32 et Rfx. 1581.

15. Première Introduction à la Critique de la faculté de juger (AK, XX, 211), Cf. Rfx. 2851, 2878, 5051. Pour l'évolution de la notion de réflexion à partir de Wolf et Baumgarten, cf. BÄUMLER, Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellshaft, 1967), pp. 203 sq. et 214 sq.

16. Rfx. 5051. « Tous les concepts en général, d'où qu'ils puissent tirer leur

matière, sont réfléchis, c'est-à-dire constituent une représentation élevée au rapport logique de plurivalidité. »

17. Amphibologie des concepts de réflexion, in Critigue de la raison pure, A 261 : « La réflexion ne s'occupe pas des objets mêmes pour en acquérir seulement des concepts, mais elle est l'état d'esprit où nous nous préparons d'abord à découvrir les conditions subjectives qui nous permettent de parvenir à des concepts. Elle est la conscience du rapport de représentations données à nos différentes facultés de connaissance, rapport qui seul peut déterminer leur relation les unes aux autres. »

18. Kritik der Urteilskraft, Einleitung, Berlin, 1790, XXIX-XXXVIII.

19. Critique de la raison pure, A 652.

20. Cf. plus haut n. 16.

21. Op. cit., pp. 30 (trad. p. 34) sq.

22. Fichtes Werke (éd., I. H. Fichte, Leipzig, 1844), I, 293. Ibid., I, 288, cf. I, 251 : « nicht über sich, und überhaupt über nichts reflektierend wenn dasselbe nicht begrenzt ist. »

23. Cf. SCHELLING, Sämtliche Werke, Jubilâumsdruck, Munich, Beck, 1965, II, 391 : « Diese dritte zwischen der begrenzten und der begrenzenden schwebenden Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, [...] nichts anderes als das Ich des Selbstbewusstseyns selbst. » Ibid., II, 403 : « Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich Eins. »

24. Grundlage der Wissenschaftslehre, § 4, SW, I, 160 sq.

25. Wissenschaft der Logik, II, 30 (trad. II, 34).

26. « Cela [le jeu de la différence et de l'identité] est à considérer comme la nature essentielle de la réflexion et comme fondement originaire déterminé de toute activité et automouvement » (ibid., II, 44, trad., II, 48).

27. Cf. Somme théologique, F, Q. 29, a. 2.

28. Disputationes metaphysicae, XXXIII, I, 1.

29. L'on peut noter aussi le processus inverse : la définition de Dieu comme « cause de soi », commune à ces deux philosophes, revient à ramener l'essence de Dieu à son fondement.

30. Cf. « De la réforme de la philosophie première où de la notion de substance », in Opuscules philosophiques choisis, Vrin, 1969, pp. 79-82.

31. Cf. FICHTE, SW, I, 57. Le moi est défini comme « ce dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme existant. »

32. WL, II, 84 (trad., II, 88).

33. Dans la Logique de l'Encyclopédie, le fondement apparaît comme la sursomption de l'identité et de la différence et non comme la sursomption de leur synthèse, la contradiction.

34. Voir FICHTE, SW, 1, 106 : « Dans la mesure où le non-moi est posé, le moi

n'est pas posé : en effet le moi est absolument nié par le non-moi. Cependant le non-moi est posé dans le moi : en effet c'est un opposé, or tout opposé suppose l'identité du moi dans lequel il est posé et opposé au posé. »

35. Op. cit., I, 110.

36. Phys., I, 5 sq.

37. Op. cit., II, 84 (trad. II, 88).

38. Ibid., II, 85 (trad. II, 90).

39. Ibid., II, 84.

40. Ibid., I, 99 (trad. I, 111). Cf. II, 410, etc. De même chez Kant la réalité est une catégorie de la qualité, mais la réalité hégélienne correspond à la catégorie kantienne de limitation, synthèse de la réalité et de la négation.

41. II, 4.

42. II, 84 (trad., II, 88).

43. Cf. II, 21 (trad., II, 23) : « C'est ainsi que la réflexion est elle-même et son non-être, et n'est elle-même qu'en tant qu'elle est le négatif d'elle-même, car ce n'est qu'ainsi que le sursumer du négatif est en même temps comme un coïncider avec soi. »

44. Par exemple forme et matière, forme et contenu, etc.

45. Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957, p. 53 : « Hegel pense l'être dans sa vacuité la plus vide, donc ce qu'il a de plus universel. Il le pense en même temps dans sa plénitude parfaite et achevée. »

46. Ibid.

47. Le premier jalon vers un dire de l'être, à savoir le devenir, était encore un indéterminé, qui ne pouvait donc s'énoncer qu'en se

posant dans son contraire, donnant naissance à l'être-là, la réalité, que nous rencontrons à un niveau plus élevé dans le fondement.

48. Cette sursomption réunit déjà la dialectique de l'identité et de la différence à celle de l'immédiateté et de la médiation, et permet donc la prise en vue de l'autre nécessité.

49. Cf. T. GERAETS, « Trois lectures de l' " Encyclopédie " », Hegel Studien, X, pp. 231-254.

FRANZ ROSENZWEIG ET L'IDÉALISME ALLEMAND

Parlant de la pensée juive moderne dans Jérusalem et Athènes[1], Leo Strauss souligne l'importance du moment où le Juif cherche à se comprendre avec les mêmes catégories qu'utilise l'humanité pour se comprendre, ou plutôt le moment où les catégories par lesquelles il se comprend comme Juif peuvent lui permettre de rejoindre le monde dans lequel il vit. Il date, ce moment, de l'époque des Lumières et c'est sans doute de là qu'il faudrait partir pour situer Rosenzweig.

Situation de Rosenzweig

Les figures les plus importantes de cette période sont Mendelssohn et le personnage de Nathan le Sage dans l'œuvre de Lessing. Le premier tente d'intégrer à sa foi la sagesse socratique[2] et l'idéal des Lumières[3] ; le second présente la particularité d'une religion s'élevant à l'universalité de la moralité. Le dialogue de la pensée juive avec la philosophie se poursuivra, et Rosenzweig reste l'héritier de cette démarche. Il faut donc, pour comprendre son œuvre, même si elle se construit contre la philosophie du savoir absolu, partir de Hegel.

En effet, sans prendre parti dans le délicat problème touchant l'existence d'une philosophie juive, l'on peut parfaitement soutenir que le judaïsme n'a pas vraiment besoin d'une métaphysique et que la pensée juive pourrait

fort bien développer sa spécificité sans entrer dans un débat avec la tradition métaphysique de l'Occident. Si Rosenzweig, comme, nous le verrons, beaucoup d'intellectuels juifs de cette période, entre dans un tel débat, c'est qu'il y est obligé par la prétention de l'hégélianisme à penser l'intégralité de toutes les figures de l'esprit, et donc de l'esprit du judaïsme. Or, la description réductrice qu'en donne Hegel appelle nécessairement une réplique, si bien que les penseurs juifs posthégéliens sont contraints d'entrer dans un débat philosophique avec ce philosophe, de remettre en question son herméneutique de la religion et donc les fondements ontologiques qu'elle présuppose. Par suite, l'œuvre de Rosenzweig, si elle s'enracine sans aucun doute dans la tradition juive, s'emploie par ailleurs à mobiliser contre l'hégélianisme toutes les démarches qui s'y opposent, comme celles de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Schelling, de Nietzsche, si bien qu'aux yeux d'un spécialiste de la pensée juive, cette œuvre peut paraître en définitive inauthentique, et encore trop marquée par le mouvement des idées en Allemagne au XIX^{e} siècle. Pour un historien de la période, au contraire, elle présente, par rapport aux autres mouvements de décomposition ou de refus de l'hégélianisme, une originalité incontestable qu'il faut bien attribuer à la culture juive de son auteur.

Hegel et le judaïsme

Mais revenons à Hegel qui, dès sa jeunesse, avait lu Mendelssohn et Lessing avec beaucoup d'intérêt. Cependant, il ne voit dans leurs œuvres que « des fruits

magnifiques de l'entendement[4]». Elles en restent en effet au point de vue séparateur de l'entendement puisqu'elles dissocient, dans la religion juive, l'élément moral universel de la loi mosaïque considérée comme purement statutaire et n'exprimant que la culture particulière d'un peuple à un moment de son histoire. Au fond, ces analyses s'apparentent à celles de Kant qui, dans la Religion dans les limites de la simple raison, voit l'avenir du judaïsme dans un détachement à l'égard de la loi mosaïque et une purification qui en ferait une religion de la pure moralité. On ne jugera pas équitablement l'interprétation hégélienne du judaïsme, qui apparaît sur tant de points contestable, si l'on ne voit pas qu'elle tente au moins de dépasser ces analyses mutilantes, qui scindent la religion juive en un essentiel et un inessentiel, pour penser le judaïsme comme une figure concrète, comme une totalité indécomposable.

Tout au long de sa vie, Hegel s'est efforcé de saisir cette figure énigmatique et il nous faut essayer de résumer les rapports successifs de Hegel au judaïsme, si l'on ne veut pas être trop injuste. Dans les écrits de Berne[5], le judaïsme n'est étudié, comme le christianisme, qu'en guise d'illustration de la chute d'une religion dans la positivité : cette religion, qui a mis au jour le principe de la moralité, s'enfonce peu à peu, surtout après la captivité de Babylone, dans la positivité, c'est-à-dire dans le respect formel de règles extérieures, d'institutions, de croyances. A Francfort[6], le judaïsme est décrit au contraire comme un mauvais commencement, qui va rejaillir sur le christianisme. Si le bon commencement est celui de la belle totalité éthique représentée par la cité grecque, où le divin est uni à l'humain, l'universel au particulier, le mauvais

commencement est celui de la scission, celle d'Abraham qui se sépare de sa famille et de tous les peuples. Cette séparation est aussi celle de l'homme et de Dieu, et l'homme, soumis à une loi transcendante, est donc nul, vide et laid devant l'absolu. Le messianisme est interprété négativement, comme signifiant l'impuissance radicale du peuple juif à se réaliser comme État, si bien qu'il ne peut plus attendre cette réalisation que d'une intervention transcendante.

Dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire, Hegel modifie le point de vue très hostile qui était le sien à Francfort. Le judaïsme est jugé positivement comme un moment essentiel, ce qui marque une nette revalorisation par rapport à la Phénoménologie de l'esprit où il n'apparaît même pas parmi les figures de l'esprit, ce qui montre que Hegel le considère alors comme un élément parmi d'autres de la décomposition du monde antique, c'est-à-dire comme situé dans le moment de l'aliénation précédent la réconciliation. Au contraire, dans la Philosophie de l'histoire, le judaïsme marque la rupture essentielle entre l'Orient et l'Occident, il effectue le passage du divin conçu comme nature au divin conçu comme esprit; de plus, il fait émerger le principe de la moralité véritable, en posant la dimension éthique comme constituant l'essence de l'homme. En faisant surgir la moralité et l'esprit face à la nature, le judaïsme fait donc apparaître une nouvelle réalité à côté de la nature : c'est l'histoire. Mais, si le judaïsme a bien compris que l'histoire est au-dessus de la nature, cette histoire, selon Hegel, est pensée prosaïque-ment, c'est-à-dire comme ayant pour fin l'octroi de récompenses matérielles au peuple qui respecte la loi. Parallèlement,

Dieu reste pensé abstraitement, c'est-à-dire comme maître législateur, et non dans la plénitude unifiante de l'esprit; en conséquence, la moralité n'est pas encore vraiment intériorisée. Pour toutes ces raisons, l'existence d'un État véritable n'est pas nécessaire au peuple juif qui se contente de rassembler les unités naturelles, c'est-à-dire les familles. Hegel souligne cependant qu'avec la captivité de Babylone la rupture avec les religions de la nature s'élargit, l'esprit se saisit dans sa profondeur et le processus d'intériorisation qui culminera dans le christianisme est déjà amorcé. Cet approfondissement de l'esprit prend la forme de la nostalgie, de l'aspiration à autre chose. Comme cette aspiration douloureuse est pensée comme gage d'une réconciliation à venir, et que Hegel insiste ici sur la confiance que le peuple juif a dans son avenir, il n'est pas loin de découvrir une signification positive au messianisme.

Dans l'Esthétique, une place importante est également donnée à la religion juive comme religion du sublime, par opposition à la religion grecque, qui est le moment de la beauté. Dans l'Histoire de la philosophie, le judaïsme biblique est négligé, ce qui est logique dans un ouvrage qui ne s'intéresse qu'à l'aspect proprement spéculatif : pour l'histoire de la philosophie donc, le moment essentiel de la pensée juive se situe à l'époque hellénistique et médiévale, où elle commence, avec Philon et Maïmonide, à interpréter sa tradition à l'aide de concepts empruntés à la métaphysique, qui est la forme de la pensée grecque. Ce moment se prolonge, pour Hegel, jusqu'à Spinoza, penseur profondément juif malgré son cartésianisme, son panthéisme et son abandon du judaïsme orthodoxe, puisqu'il maintient ce qui a toujours fait selon Hegel le

principe même du judaïsme : la position du fini comme néant vis-à-vis de l'infini.

Les résultats de ces analyses en ce qui concerne le destin du peuple juif et de sa religion sont évidemment assez décevants; Hegel ne laisse au fond au judaïsme moderne que deux solutions : ou bien se fondre dans la religion absolue, qui est le christianisme, ou bien exister à titre de particularité culturelle dans l'État moderne qui, à l'inverse de l'État antique, n'exige pas que les individus soient uniquement et totalement citoyens, mais leur laisse une sphère privée où leur particularité peut trouver une place. Hegel, on le sait, n'a jamais été antisémite au sens politique du terme, c'est-à-dire qu'il a toujours été favorable à l'octroi aux Juifs de tous les droits du citoyen.

L'herméneutique hégélienne

Mais il faut se demander pour quelles raisons Hegel manque certains aspects essentiels du judaïsme. L'on voit tout d'abord que sa vision du judaïsme comme religion de la loi le conduit à négliger la dimension du prophétisme. Concevant ensuite cette loi comme purement extérieure, Hegel fait nécessairement du judaïsme le moment de l'hétéronomie, de la scission entre Dieu et l'homme et de la domination de l'un sur l'autre. Il manque donc également la dimension de la promesse, c'est-à-dire d'une relation entre deux termes dont chacun s'engage vis-à-vis de l'autre. Hegel ne pose qu'une alternative : ou bien il y a scission, ou bien unité du fini et de l'infini, soit sous forme immédiate (hellénisme), soit sous forme médiatisée (christianisme).

Dans cette alternative peut difficilement trouver place une appréciation correcte de la promesse, qui engage une notion de l'altérité où les deux termes ne peuvent ni être unifiés et passer l'un dans l'autre, ni rester dans un état de scission et d'extériorité réciproque. On peut s'expliquer ces insuffisances d'analyse par des circonstances, le fait par exemple que Hegel, à la différence de Schelling, n'était guère versé en hébreu, mais il est plus facile d'en rendre compte par les présupposés herméneutiques de Hegel : il interprète le judaïsme à partir du christianisme, et celui-ci est déjà pensé à partir d'un site qui lui est extérieur, à savoir l'idéalisme, ou plutôt la dialectique élaborée par Fichte pour la construction du moi, et aussi une certaine vision de la Grèce propre à l'époque. En effet, selon Hegel, le christianisme comme religion absolue doit réaliser médiatement, par sursomption (Aufhebung) de la scission, l'unité du fini et de l'infini que la Grèce avait posée dans l'immédiateté. Le point de départ est donc une certaine idée de la Grèce qui date des années d'études à Tübingen[7] , qui doit beaucoup à Herder, Lessing, Winckelmann, mais qui est intégrée, dès la période d'Iéna, dans une vaste construction dialectique et spéculative idéaliste. Certes, l'identité du fini et de l'infini peut se lire dans le dogme chrétien de l'incarnation, mais il est d'autres lectures tout aussi pertinentes et enracinées dans une tradition qui insistent au contraire sur la distance qui sépare l'homme et Dieu[8]. Cette vision très unilatérale d'un christianisme reconstruit à partir de la spéculation se répercute inévitalement sur le judaïsme qui est compris à partir d'elle : ce dernier ne pourra donc être pour Hegel que le moment de la scission, et les éléments ne pouvant entrer dans ce

cadre, comme le prophétisme, le messianisme, la promesse, verront leur signification réduite ou méconnue.

Après Hegel

Il importe, pour comprendre l'état de la question au moment où Rosenzweig la reprend, de retracer le débat du judaïsme et de l'hégélianisme après Hegel. L'on peut suivre ici l'analyse de Rotenstreich[9] qui distingue les courants principaux : S. Hirsch choisit de contrer Hegel par une solution hégélienne en faisant du judaïsme la religion absolue à la place du christianisme, soupçonné d'être entaché de paganisme et de panthéisme; c'est une solution hégélienne puisqu'elle admet le principe même que dénonce Rosenzweig, celui d'une totalisation des théologies dans une religion prétendue absolue. Formstecher et Krochmal s'efforcent également de corriger l'idéalisme hégélien tandis que Steinheim le contourne pour en revenir à Jacobi et à sa critique de l'idéalisme au nom de la philosophie de la foi. Mais le mouvement le plus intéressant partira du retour à Kant, c'est-à-dire de l'école de Marbourg.

Hermann Cohen

Dans les Kleinere Schriften, Rosenzweig porte un jugement intéressant sur l'œuvre du néokantien Hermann Cohen, la Religion de la raison à partir des sources du judaïsme : comme Christophe Colomb, Cohen aurait découvert une terre nouvelle en croyant explorer un

domaine repéré. En effet, prenant appui sur la philosophie morale et religieuse de Kant, il pensait pouvoir montrer qu'elle coïncide avec la notion de justice dans l'histoire qu'on trouve dans la tradition juive. Mais il quitte le sol kantien par sa conception du péché et de la personne, en montrant que l'individu se constitue en personne morale non pas tant par référence à la loi qu'en référence à l'autre, c'est-à-dire que l'intersubjectivité, thème marginal chez Kant, devient un moment essentiel de l'éthique. En insistant sur le rapport à l'autre et au « Toi » divin plutôt que sur l'obéissance à la loi, Cohen soustrait de façon décisive le judaïsme à la lecture hégélienne (comme religion de la loi) parce qu'il soustrait en même temps la moralité à une lecture étroitement kantienne (comme respect de la loi morale) qui identifie nécessairement, pour un postkantien, une religion de la moralité à une religion de la loi. L'on voit combien sont inconscients, ou ignorants, ceux qui aujourd'hui croient défendre le judaïsme contre le néopaganisme en lui donnant comme principe essentiel l'universalité de la loi : ils le livrent ainsi pieds et poings liés à l'interprétation hégélienne. Sans doute l'autre et la loi ont-ils partie liée, mais il faut savoir choisir le terme essentiel.

Schelling

Rosenzweig a trouvé également dans la philosophie de Schelling des analyses qu'il a pu utiliser contre le système hégélien. Il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque Schelling lui-même, à l'époque des Conférences de Stuttgart et des Âges du monde, effectue non seulement un retour vers

l'ontologie aristotélicienne, mais aussi un emprunt à la mystique juive et à la Kabbale, afin de pouvoir expliquer que l'homme n'est pas simplement la finitisation de l'absolu, mais qu'il est, quoique semblable à Dieu, l'autre de Dieu, et donc capable d'inaugurer une histoire qui lui soit propre et ne soit plus pensable comme simple déploiement de la raison ou parousie de l'absolu : ainsi la relation de l'homme à Dieu peut-elle être pensée autrement que par l'alternative de l'identité et de la scission.

On peut se demander si la notion de promesse aurait pu être pensée par Hegel à l'aide des catégories métaphysiques dont il disposait. L'exemple de Schelling montre que non, puisque, désireux de penser le rapport de l'homme à Dieu de façon non hégélienne et à son sens plus authentique (c'est-à-dire sauvegardant la positivité de la liberté humaine, de l'histoire et de la révélation), ce philosophe doit recourir au thème de la chute, donc à la Bible, et à l'idée d'une contraction en Dieu, donc à la Kabbale (très exactement au livre du Zohar).

Il est donc très logique de retrouver chez Schelling, dans la Philosophie de la révélation, une nette réévaluation du judaïsme, considéré comme l'unique support de la révélation, tandis que le christianisme apparaît comme l'accomplissement du paganisme, ce qui ne l'empêche pas d'occuper la place centrale puisqu'en lui viennent s'unir la mythologie, comme procès théogonique de la conscience, et le résultat de la révélation, comme libre décision de Dieu de se manifester. La bonne connaissance que Schelling avait de l'hébreu, sa fréquentation de l'Ancien Testament lui permettent d'affiner encore son analyse du judaïsme, qu'il

voit moins comme une configuration stable que comme un effort incessant, toujours à recommencer, pour refouler le paganisme et éliminer le mythologique toujours présent comme fond (« Grund ») à surmonter. A l'inverse de Hegel, Schelling saisit très clairement la différence et la complémentarité de la loi et du prophétisme (qu'il oppose comme l'envers et l'endroit), et l'irréductibilité de la parole à la loi. Mais c'est justement parce que le judaïsme est lié à la positivité de la révélation (c'est-à-dire à son caractère contingent, non déductible de la raison) qu'on ne peut en dire grand-chose d'un point de vue spéculatif, tandis que le christianisme se prête davantage à une construction spéculative de par sa situation d'accomplissement des temps et de l'histoire de la conscience.

Schelling et Hegel se rejoignent en ce sens qu'ils manifestent l'un et l'autre l'existence dans le judaïsme d'un noyau de sens qui résiste à l'herméneutique de l'idéalisme spéculatif. La mise en œuvre de cette herméneutique échoue chez Hegel à rendre raison d'aspects essentiels du judaïsme, tandis que Schelling n'y parvient qu'en abandonnant le point de vue spéculatif pour le point de vue historique ou « positif ».

On voit clairement que Rosenzweig a lu Schelling et en a retenu les formules antihégéliennes qu'il pouvait utiliser pour son propos. Ainsi note-t-il qu'en dehors du dernier Schelling, la philosophie a toujours tenté de déduire l'existence (Dasein) de l'être (Sein), alors qu'il faut faire l'inverse et partir de « celui qui est » avant de s'interroger sur l'être qui est simplement son prédicat : ce qui est visé ici par Rosenzweig comme par Schelling, c'est évidemment la

Logique de Hegel, qui commence par l'être. De même la formule « Dieu doit avoir l'existence (" Dasein ") avant toute identité de l'être et de la pensée[10] » pourrait presque se trouver dans les derniers textes de Schelling. De même également, lorsqu'il écrit qu'une théologie de la création est insuffisante pour penser la révélation, et que c'est l'ordre inverse qui est requis[11], ou que toute révélation contient son contraire, à savoir quelque chose de caché (Verborgene)[12]. Par contre, c'est avec Schelling qu'il polémique lorsqu'il affirme que le commencement n'est pas un fond obscur (dunkles Grund), mais un oui.

1. Leo STRAUSS, Jerusalem and Athens, New York, 1967.

2. Dans son Phédon.

3. Dans l'article « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

4. HEGEL, Theologische Jugendschriften, éd. Nohl, p. 12.

5. Cf. HEGEL, la Positivité de la religion chrétienne, pp. 153 sq.

6. Cf. HEGEL, l'Esprit du christianisme et son destin, ibid., pp. 243-260.

7. Cf. D. JANICAUD, Hegel et le destin de la Grèce, Vrin, 1975.

8. Cf J.-L. MARION, l'Idole et la Distance, Grasset, 1977.

9. Nathan ROTENSTREICH, Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig, New York, 1968.

10. F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Heidelberg, 1954, **I,** p. 26.

11. Ibid., Il, pp. 10 sq.

12. Ibid., III, p. 168.

NOTES

PREMIÈRE SECTION

a. Ces deux opuscules sont traduits dans : LEIBNIZ, Opuscules philosophiques choisis, tradfr. P. Schrecker, Vrin, 1969.

b. « Theoria motus abstracti » et « Theoria motus concreti » (16-70), qui composent ensemble l'Hypothesis physica nova

c. Disputatio metaphysica de principio individui (1663), édErdmann, pp. 1-5.

d. Lettres de Leibniz à Arnauld (1671-1690), édG. Rodis-Lewis, PUF, 1952.

e. Correspondance Leibniz-Clarke, édA. Robinet, PUF, 1957, p. 35 sq.

f. LEIBNIZ, Discours de métaphysique, § 36

g. Sur ce difficile problème, voir ABOEHM, le Vinculum substantial chez Leibniz, ses origines historiques, 1938.

h. Voir la fin de l'opuscule intitulé De la production des choses prises à la racine

DEUXIÈME SECTION

La genèse du système hégélien

i. HOFFMEISTER, Dokumente zur Hegels Entwicklung, p433.

j. Cfune lettre à Schelling de janvier 1795, un sermon du 10 juin 1792-1793, ibid., pp. 175, 179, 182.

k. Theologische Jugendschriften, édNohl, pp. 3-29. (Rappelons que l'édition Nohl n'est pas une édition critique : elle n'est classée ni par période ni par thème.)

l. Ibid, pp. 7, 13 et 19.

m. Ibid, p. 21.

n. HEGEL, Correspondance, tI, pp. 28-29, trad. Carrère, Paris, Gallimard, 1962.

o. CfTheologische Jugendschriften, op. cit., p. 10.

p. Ibid, p. 19.

q. Theologische Jugendschriften, opcit., pp. 30-47, 60-69, 359-360.

r. Ibid, pp. 48-60, 361-362, lettre à Schelling de fin janvier 1795 ; à cela s'ajoutent deux textes achevés, pp. 75-236 : la Vie de Jésus et, pp. 152-213 : la Positivité de la religion chrétienne — positivité remplaçant objectivité pour désigner le caractère institutionnel de la religion auquel s'oppose l'esprit.

s. Ibid, pp. 70-71, 214-230, 364-365, et lettre à Schelling du 16 avril 1795.

t. Ibid, pp. 233-238, et lettre à Schelling du 30 août 1795.

u. Ibid, p59.

v. Ibid, p. 51.

w. Ibid, pp. 48-59.

x. HEGEL, Das Leben Jesu, Iena, Diederichs, 1906, pp155-158.

y. Cfla fin du Contrat social.

z. CfTheologische Jugendschriften, op. cit., p. 84.

aa. lbid, p. 59.

ab. Cfibid., pp. 75-80.

ac. Ibid, la Positivité de la religion chrétienne, p. 173.

ad. Ibid, pp. 153-239.

ae. CfTheologische Jugendschriften, op. cit., pp. 70-71 et 219-221.

af. Cfla lettre à Schelling du 16 avril 1795.

ag. In Hegel-Studien, cahier n° 4, 1968

ah. Theologische Jugendschriften, opcit., p. 214.

ai. CfCASTORIADIS, l'Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil,1975.

aj. Cflettre à Hölderlin du 7 août 1796.

ak. In Karl ROSENKRANZ, Hegels Leben, Berlin, 1844

al. FH. JACOBI, David Hume, Leipzig, 1815, pp. 301-303.

am. Ibid, p. 309.

an. HEGEL, Correspondance, tII, p. 213.

ao. ID, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. IV, 3e section.

ap. ID, Encyclopédie, § 61-78.

aq. ID, Logique, liv. I, 1re section, liv. III, 3e section.

ar. Cfédit. Lasson, t. XVII.

as. MAÏMON, Essai sur la philosophie transcendantale (Versuch über die Transcendentalphilosophie), chapII, pp. 27-33; trad. Xavier Léon, in Fichte et son temps, Paris, A. Colin, 1954, I, pp. 230-232.

at. FICHTE, Nachgelassene Schriften, édMedicus, II, 25.

au. FICHTE, Œuvres complètes (Sämtliche Werke), tCXIX.

av. Ibid, t. I, p. 10.

aw. Ibid, p. 333.

ax. SCHELLING, Sämtliche Werke, tI, p. 238.

ay. Ibid, t. I, pp. 156-158.

az. KANT, Critique de la raison pure, A, 61

ba. FICHTE, Nachgelassene Schriften, tII, p. 21.

bb. Signalons trois ouvrages sur cette question : BALLEMANN, Hölderlin et Heidegger; W. BÖHM, le Virage occidental de Hölderlin; préface de J. BEAUFRET à : HÖLDERLIN, Réflexions sur Œdipe. Réflexions sur Antigone.

bc. WBÖHM, « Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms », in Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft, n° 26.

bd. LSTRAUSS, « Hölderlins Anteil an Schellings früheren Systemprogramm », ibid., n° 27.

be. CfHÖLDERLIN, Correspondance, trad. Naville, p. 113, et Œuvres, Pléiade, p. 35.

bf. ID, « Être et jugement », in Œuvres, Pléiade, pp. 282-283.

bg. FICHTE, Œuvres choisies de philosophie première, tradA. Philonenko, Vrin, 1972, p. 21.

bh. HÖLDERLIN, Œuvres, opcit., pp. 198 sq.

bi. CfID., préface à l'ébauche d'Hypérion. Œuvres, op. cit., p. 1150.

bj. ID, ibid., p. 1150.

bk. Ibid

bl. CfDu moi comme principe de la philosophie et De la forme de la philosophie, ouvrage trad. in Cahiers de philosophie politique. Université de Reims, Ousia et Vrin, 1983, n° 1.

bm. Cahiers de philosophie politique, ibid

bn. Voir la préface de la Phénoménologie de l'esprit

bo. CfW. BÖHM, « Hölderlins abendländische Wendung » (1923) et surtout B. ALLEMANN in Hölderlin und Heidegger, trad. Fédier, Paris, PUF, 1959.

bp. CfHegel-Studien, 1969.

bq. CfHypérion in HÖLDERLIN, Œuvres, op. cit., p. 138.

br. FROSENZWEIG, « Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus », séance de l'Académie des sciences de Heidelberg, 1917, texte repris dans Kleine Schriften.

bs. XTILLIETTE, Schelling, Paris, Vrin, 1970, t. I, p. 112 sq.

bt. Ibid, p. 59 sq.

bu. CfSCHELLING, Lettres, éd. Pitt, t. I, p. 113.

bv. Essai publié in Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschischte, tIV, pp. 339-426.

bw. Ibid, t. XV, pp. 679-734.

bx. HEGEL, La positivité de la religion chrétienne, tradPlanty-Bonjour, Paris, PUF, 1983, pp. 33-34.

by. CfTheologische Jugendschriften, pp. 214 sq.

bz. Die Horen, n° 5, 1796

ca. Cféd. Nohl, pp, 214 sq.

cb. ÉdPitt, t. II, p. 364.

cc. ÉdNohl, p. 217 (trad. Legros, Fragments de la période de Berne, Vrin, 1987, p. 93).

cd. Ibid, pp. 215 sq.

ce. Hegel-Studien, n° 9, 1969

cf. Theologische Jugendschriften, opcit., pp. 139-151.

cg. Dokumente zur Hegels Entwicklung, opcit., pp. 394 sq.

ch. FROSENZWEIG, Hegel und der Staat, München, Oldenbourg, 1920, t. I, p. 73.

ci. Theologische Jugendschriften, édNohl, pp. 348 sq.

cj. Ibid, p. 348.

ck. Ibid, p. 385.

cl. Phases indiquées dans l'édNohl, p. 386.

cm. HEGEL, l'Esprit du christianisme et son destin, tradfr. J. Martin, Vrin, p. 4.

cn. Ibid, p5.

co. Comme on le voit p129.

cp. HEGEL, L'Esprit du christianisme.., op. cit., p. 129.

cq. Ibid, p. 21.

cr. Cfibid., p. 120.

cs. Ibid, p. 134.

ct. Ibid, p. 24.

cu. Ibid

cv. Ibid, p. 129.

cw. Ibid, p. 161.

cx. Ibid, p. 32.

cy. Ibid

cz. On les trouve dans l'édNohl, pp. 393 sq.

da. HEGEL, la Vie de Jésus, p 98.

db. ÉdNohl, p. 57.

dc. ÉdBuchner, II, p. 79.

dd. SCHELLING, Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, tradfr. Aubier, 1950, pp. 151-153.

de. Ibid, p. 155.

df. ÉdNohl, p. 71.

dg. Dokumente zur Hegels Entwicklung, p 263.

dh. Ibid, p. 269.

di. Hegel-Studien, p85.

dj. Dans le paragraphe sur la richesse et l'État, chapVI, B, « La culture et son royaume de l'effectivité » .

dk. HEGEL, Frühe Schriften, Théorie Werkausgabe, I, p458.

dl. HEGEL, L'esprit du christianisme, tradcit., p. 251.

dm. Ibid, p. 147.

dn. Ibid, p. 148.

do. Ibid

dp. Ibid, p. 148.

dq. Ibid, p. 149.

dr. Ibid

ds. Ibid

dt. Ibid

du. Ibid

dv. HEGEL, frag8, Moralité, amour, religion », ibid., pp. 135 sq.

dw. ID, ibid, p. 149.

dx. Ibid

dy. Cfibid., p. 351 ; La Constitution de l'Allemagne, in Écrits politiques, éd. Meiner, p. 140.

dz. CfLa Constitution de l'Allemagne, ibid., pp. 128-129, 148.

ea. Ibid, p. 140.

eb. ÉdNohl, pp. 139-151.