

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



**FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

MEMOIRE DE MAITRISE

THEME

**L'IDEE DE CRITIQUE : DU PARADIGME
JUDICIAIRE AU PARADIGME
DE L'EDUCATION**

Présenté par

Mr Ibra FALL

Sous la direction de

Mr Sémou Pathé GUEYE

Année universitaire 2005-2006

DEDICACES



A ma très chère maman, pour tous les sacrifices consentis pour ma réussite.

A mon père, pour m'avoir inculqué le sens du travail et de l'honneur

A mes frères Saliou, Abdou, khadim Maga, Fallou

A mes sœurs Ndeye Maty, Arame, Mame Diarra, Sokhna, pour leur soutien indéfectible durant ce long et pénible parcours vers la réussite

A Amacodou Diouf,

A mes belle-mère Dèguène Hann, Wada Fall, Khady pour leur soutien constant

A mes amis Mamadou Sow, Papa Ali Samb, Ngor Dieng Ousmane Sarr, Oumar Thiane Cheikh Guéye, Serigne Soda Ndiaye, Daouda Dieng, Bara Ndiaye, Modou Awa Ndiaye.

A mes condisciples du département de philosophie avec qui nous avons partagé d'excellentes relations.

A toutes et tous ceux qui ont contribué pour la réussite de ce travail.

Remerciements



Qu'il me soit d'abord permis de remercier *Allah le Tout Miséricordieux et son Prophète Mohamed (P.S.L)*, pour m'avoir mis dans de bonnes conditions de santé sans quoi ce travail ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui.

A ces remerciements j'associe le *Professeur Semou Pathé Guéye* pour non seulement sa disponibilité dont il a fait montre, mais également pour avoir accepté de m prêter des ouvrages et compléter ainsi ma modeste bibliographie.

Ces remerciements vont aussi à l'endroit du *corps professoral du département de philosophie*; à l'endroit *des étudiants ressortissants de Bambey* et enfin à l'endroit de tous ceux qui, de près ou de loin auront contribué de quelque chose à l'élaboration de ce mémoire.

A tous, merci infiniment.

Sommaire

Introduction générale.....	01
<u>Première partie</u> : Le modèle judiciaire de la critique kantienne	05
Chapitre I : Le paradigme judiciaire	
1- la critique de la raison dogmatique	06
2- Le tribunal de la raison critique	08
3- L'issue heureuse de la critique	11
Chapitre II : L'extériorité de la critique kantienne.....	
1- Le moment kantien.....	15
2- La séparation : gage de la vérité.....	16
3- La responsabilité morale du juge.....	20
Chapitre III La portée éducative de la critique.....	
1- Sens et orientation de la critique.....	23
2- La critique comme propédeutique.....	25
3- Dimensions éducatives de la critique.....	27
<u>Deuxième partie</u> : La dialectique comme critique.....	32
Chapitre I : Processus éducatif de la conscience	
1- Education comme restauration.....	32
2- Education comme ruptures	32
3- Un processus doublement instructif	36
Chapitre II : L'intériorité de la critique.....	
1- Le tournant hégélien.....	43
2- La critique comme processus	46
3- La méthode dialectique.....	50
Chapitre III : Unité conceptuelle.....	
1- Unité du concept.....	55
2- La philosophie de l'identité.....	66
3- Le dépassement hégélien du kantisme.....	70
Conclusion générale.....	81
Bibliographie.....	

MEMOIRE DE MAITRISE DE PHILOSOPHIE

Sujet : L'idée de critique : Du paradigme judiciaire au paradigme de l'éducation

Résumé :

La réflexion menée sur le concept de critique révèle deux modes d'exposition antagonistes voire contradictoires. En effet, avec KANT, elle s'élabore à travers un modèle judiciaire, c'est-à-dire, un mode d'exposition qui met la raison à la posture d'un juge qui, au nom des lois éternelles et immuables qu'elle tire de sa nature, examine ses compétences et ses dispositions afin de se poser comme une instance juridique valable. C'est la séparation entre sujet et objet que le juge pose comme condition de recevabilité et de validité de ses jugements qui constitue les caractéristiques essentielles de mode d'exposition de la critique.

Pour HEGEL, par contre, le meilleur modèle critique demeure, sans nul doute, celui d'une conscience qui par les moult et pénibles expériences qu'elle rencontre au cours de son odyssée, s'auto éduque par les contradictions internes qui l'animent. Et, par conséquent, la véritable critique, corrélatrice à cette manière de poser l'éducation de la conscience phénoménologique, est interne et réconciliatrice.

Cependant, bien qu'elles se donnent sous des modes différents, ces théories critiques n'ont autre visée que de penser le monde, la réalité. Mais HEGEL pense, avec sa dialectique, dépasser les résultats du criticisme car les formes canoniques issues de la critique doivent être dépassées. HEGEL, pense ainsi, dépasser la théorie critique kantienne, considérée comme une philosophie inachevée. Cependant, ce dépassement apparaît comme un dépassement/conservation en ce sens que cette « philosophie inachevée » est un moment dans le système hégélien. Et par conséquent la philosophie kantienne demeure au cœur de sa critique et le paradigme de l'éducation conserve, en grande partie, le paradigme judiciaire.

Enfin, cette voie ouverte par KANT et empruntée par HEGEL, est une manière ou d'une autre, au cœur des préoccupations de la philosophie moderne et contemporaine.

INTRODUCTION GENERALE

Dans ce travail il est question d'une étude comparative de deux grands penseurs allemands à savoir Emmanuel KANT et G. W. Friedrich HEGEL. Cette étude qui se veut modeste ne cherche pas à séjourner dans le contenu détaillé de leurs systèmes philosophiques. Elle se présentera d'ailleurs à travers l'exposition de deux paradigmes : le paradigme judiciaire qui est le modèle avec lequel Kant illustre sa théorie et le paradigme de l'éducation propre à la manière hégélienne d'élaborer la dialectique comme critique.

L'intérêt d'une telle analyse, c'est qu'elle nous donne au moins l'opportunité de voir comment l'orientation que KANT a infligée au concept de critique a, d'une manière ou d'une autre, alimenté les projets philosophiques post-kantiens. Ce qui nous permet de saisir que la réécriture même partielle de ce concept prendra en compte le tournant opéré par le philosophe de Königsberg.

S'agit-il pour HEGEL d'une simple perpétuation de l'histoire de la notion de critique ou d'une mutation décisive à partir de laquelle elle change profondément de mode d'appréhension ?

Examinons brièvement ce projet critique kantien afin de dévoiler clairement le contenu notionnel du paradigme judiciaire. Ainsi, la *Critique de la raison pure* dresse, comme cadre majeur, le projet critique kantien qui est : de saper les pouvoirs de la raison pour en délimiter un champ gnostique sûr qui permet de définir la critique comme « **rapport de la raison avec elle-même**¹ » c'est-à-dire son appropriation du vieux précepte socratique afin de faire de la connaissance de soi le fondement et le préalable de toute connaissance humaine. Dans cette optique où tout doit se soumettre au contrôle de la raison, la critique apparaît comme un jugement que porte celle-ci sur toute visée du savoir. Ainsi, KANT la conçoit comme un tribunal qui a pour objet de secouer toutes les ambitions de la raison en se fondant, non pas sur des propositions purement arbitraires, mais sur les lois éternelles et immuables de la raison pure. Nous entendons donc par paradigme judiciaire l'image que KANT lui-même donne à sa théorie critique, c'est-à-dire, l'idée que la critique est un tribunal qui a pour but de juger toutes les prétentions démesurées de la raison qu'il s'agisse de connaissances scientifique, religieuse, morale, de liberté ou d'immortalité de l'âme.

Nous constatons que dans tout jugement, et particulièrement dans celui-ci, la légitimité du verdict prononcé dépend entièrement de l'impartialité du juge. Ce qui démontre la nécessité, pour la raison, de se séparer des choses examinées, d'instituer une distance qui demeure le gage de sécurité de son jugement. Entre le juge et les protagonistes il y a, d'ailleurs, comme le note si bien Jacques D'HONDT une « **barre**¹ » qui est le symbole le plus manifeste de cette séparation, cette dualité entre le juge et les autres protagonistes, entre le sujet et l'objet.

La conséquence philosophique majeure d'un tel mode d'exposition de la critique est cette séparation que la raison est obligée d'opérer par rapport à l'objet.

Il ressort de cette brève explicitation du paradigme judiciaire que la critique kantienne se distingue par son extériorité et son caractère séparateur.

Si telles sont les marques fondamentales de la critique kantienne il semble que ce modèle s'oppose à celui du paradigme de l'éducation de la conscience chez HEGEL. Ce paradigme développé dans *la Phénoménologie de l'esprit* montre que la conscience s'éduque par ses propres moyens c'est-à-dire par son mouvement dialectique qui la conduit au savoir absolu. Ainsi, le paradigme de l'éducation se définit comme le mouvement par lequel la conscience se détruit par les contradictions qui l'animent et qui, s'élevant au savoir absolu achève sa formation ; il s'agit du chemin emprunté par la conscience depuis son état naturel, inculte jusqu'à son éducation parfaite. La critique apparaît ici comme un automouvement, une autodestruction interne dans la mesure où elle constitue le développement en soi de la conscience. Elle se passe donc au cœur des choses, devenant ainsi l'âme de tout être. Examinant ce caractère sournois de la critique hégélienne Monsieur D'HONDT croit devoir écrire :

« Il y a une critique plus profonde, plus réelle, plus irréfutable que celle qui s'exprime dans les journaux, les pamphlets, les discours. Elle se poursuit au cœur des choses mêmes, car elle est leur essence. Les esprits critiques ne peuvent jamais que s'en faire les interprètes précaires. Et lorsque, pour des motifs circonstanciels, ils refusent d'assumer leur rôle critique manifeste, elle n'en continue pas moins imperturbablement son travail de sape, et un jour ou l'autre, la réalité que les témoins ont renoncé à critiquer lucidement s'effondre tout de même, sans que l'on est prévu l'événement provoqué par

1-Nous empruntons cette expression à Jacques D'HONDT et nous renvoyons notre lecteur à son article « La critique hégélienne » publié dans la « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 1999, n°124, p.169

cette sorte de critique muette, interne et paradoxalement fondamentale¹. »

Les moments de la conscience qui montrent l'intériorité de cette critique sont caractérisés par une inégalité entre vérité et certitude, sujet et objet. Cela apparaît, très nettement, dans l'élément de la conscience où la vérité est placée dans l'objet, dans le monde sensible plus exactement dans la conscience sensible

Dans la conscience perceptive et dans l'entendement. Cette inégalité ne sera corrigée que dans le moment réconciliateur de la conscience et de la conscience de soi c'est-à-dire de la raison. Dire de ce fait que la critique hégélienne est une critique sournoise et réconciliatrice n'est ni trop dit ni mal dit mais simplement analyser ses spécificités. Ce qui permet d'ailleurs de déceler que dans son activité critique, la conscience ne fait pas intervenir aucun élément extérieur mais aussi et surtout elle réconcilie, au terme de son processus, vérité et certitude, sujet et objet.

L'exposé bref de ces paradigmes révèle une opposition qu'il importe de penser afin de dévoiler les différentes facettes de la notion de critique mais surtout de
Voir comment le modèle hégélien peut-il dépasser celui de KANT.

Ainsi, pour ce qu'elle a d'essentiel, notre analyse va s'articuler autour de deux grands moments.

Dans le premier, nous mettrons en relief le tournant décisif que KANT a fait opéré à la notion de critique et qui s'éclaire, d'une manière ou d'une autre, à travers son projet de destruction de la métaphysique dogmatique. Nous y chercherons l'originalité de la théorie critique kantienne, autrement dit, la nouveauté que la question épistémologique, soulevée dans cet ouvrage a fait subir à la notion de critique. Celle-ci, s'éclaire à partir du mode d'exposition de la critique. C'est pour cette raison que nous allons, dans la première partie du premier moment, exposer le paradigme judiciaire. Il paraît dès lors essentiel de noter que la justification de ce paradigme s'éclaire mieux à travers la critique que KANT a adressée aux ambitions démesurées de la raison dogmatique qui, en dépassant les phénomènes ne produisent que des antinomies. Le tribunal va désormais s'instaurer pour la cessation de ce conflit aux conséquences désastreuses. Mais aussi la raison, qui est juge dans ce tribunal de la critique, va établir une séparation avec les objets jugés pour ne pas tomber dans les tares de la raison dogmatique. C'est donc ce caractère séparateur ou extérieur que nous cherchons à

expliciter dans la seconde partie. En d'autre terme, dans cette partie nous essayerons de penser cette extériorité qui s'élabore à partir des nouvelles prérogatives attribuées à la raison critique.

Jusqu'à ce moment la critique kantienne semble être purement préventive donc essentiellement négative. Or, à travers la *Critique* apparaît une portée purement éducative ou pédagogique dans la mesure où, même si elle n'a pas produit une métaphysique à titre de science, ce qui assombri son horizon, elle fourbit au moins à la jeunesse avide de savoir la méthode à suivre pour y accéder. Une telle « portée éducative de la critique » portera toute notre attention dans cette dernière partie de ce premier moment. Nous voyons, ainsi, que c'est la critique qui, par son objectif même, établit une pédagogie, une éducation pour la jeunesse.

Or pour HEGEL, et là nous entamons le second moment et plus précisément sa première partie, c'est la conscience qui s'éduque à travers les multiples et pénibles expériences qu'elle rencontre et qu'elle arrive à dépasser et à conserver pour accéder au savoir absolu ; elle assure ainsi sa propre formation. C'est cette critique sournoise ou autocritique de la conscience que nous chercherons à exposer dans la seconde partie de ce moment. Le terme de l'odyssée de la conscience, pour dire autrement son éducation parfaite, est en même temps le moment de la réconciliation de tous les contraires et de toutes les contradictions.

Ainsi, la troisième partie va prendre en compte, très justement, les résultats de ces analyses et tentera de poser à la fois l'unité conceptuelle de la théorie critique mais encore s'interrogera sur un possible dépassement hégélien du kantisme. En d'autres termes, dans cette partie, nous allons, en analysant « l'avenir de Kant » c'est-à-dire de son tribunal critique, nous interroger sur les véritables finalités du paradigme de l'éducation de la conscience de HEGEL. Nous nous demanderons de ce fait : si en renversant et en liquidant le projet critique kantien, HEGEL ne pose-t-il pas la mort définitive de l'horloger de Königsberg ?

PREMIERE PARTIE : Le modèle judiciaire de la critique kantienne

CHAPITRE I : Le paradigme judiciaire

Tout d'abord qu'est-ce que la critique pour KANT ?

« Une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui la garantisse de ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non de manière arbitraire mais au nom des lois éternelles et immuables. Or, ce tribunal n'est autre que la Critique de la raison pure elle-même¹. »

Cette analyse a la singularité de souligner le tournant décisif que KANT a fait subir à la notion de critique qui, désormais, est orientée vers l'examen des possibilités de la raison. En d'autres termes, la raison au lieu de s'aventurer à produire des connaissances sur tous les domaines doit, d'abord et avant tout, déterminer ses propres pouvoirs. Ainsi, le projet critique kantien est essentiellement centré sur la prise de conscience des limites de la raison, posée comme condition sine qua non de production de tout savoir. En d'autres termes, la question « Que puis-je savoir ? » aborde autrement le problème de la connaissance en général et de la critique en particulier. Elle signifie principalement : avant d'acquiescer ou de refuser une quelconque connaissance, il faut préalablement secouer la raison pour juger sévèrement ses compétences. La critique se mue ainsi en une invite ou, plus précisément, en une sommation adressée à la raison qui doit d'abord se critiquer, c'est-à-dire, effectuer un retour sur soi, poser ses propres limites avant de se lancer dans la production des connaissances. C'est donc le pouvoir de la raison qui est en procès. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre Kant lorsqu'il écrit dans

1-Emmanuel KANT : *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2004, p.7

la *Critique de la faculté de juger* : « **La critique n'a en propre aucun domaine pour ce qui est des objets; car elle n'est pas une doctrine ; il lui suffit de chercher si et comment, étant donné la nature de nos facultés, on peut lui demander une doctrine¹.** »

1. La critique de la raison dogmatique

Ce procès doit bien déterminer son domaine de compétence avec toute la fermeté requise c'est-à-dire avec les lois fondamentales et fondatrices qu'elle tire de sa nature même. La rigueur du jugement doit être constatée car non seulement c'est son destin qui est en jeu, mais encore, celui de la connaissance humaine. En d'autres termes, si la raison se précipite dans la production des connaissances, en reléguant au second degré l'aspect de son propre jugement alors la philosophie, qui tombe entre les mains du dogmatisme et du scepticisme, en pâti profondément ou plus exactement sonne sa propre mort. Kant note cela explicitement dans le chapitre II de la « Dialectique transcendantale » intitulé l'« antinomie de la raison pure » lorsqu'il écrit que : la raison « **court le danger de s'abandonner au désespoir sceptique ou de prendre une suffisance dogmatique et de s'entêter opiniâtrement dans certaines assertions sans vouloir prêter l'oreille aux raisons du contraire et de leur rendre justice. C'est la mort de la saine philosophie [...]**².» Nous pouvons donc retenir, à partir de ce moment, que la détermination des limites de la nature et des dispositions de la raison demeure un passage obligé de toute œuvre qui vise à produire la science.

Mais si Kant somme ainsi la raison à s'approprier le « connais-toi, toi-même » de Socrate, c'est-à-dire à effectuer un retour sur elle-même pour prendre conscience de ses propres limites, c'est que dans d'autres domaines, principalement dans celui de la métaphysique dogmatique elle s'était arrogée la compétence de tout savoir. Dans ce domaine, en effet, l'homme croit pouvoir accéder à la science par les seules lumières de la raison. Cette raison très audacieuse qui se donne une liberté absolue et qui pense disposer l'essence des trois grandes idées de la raison pure à savoir l'âme, Dieu et le monde, reçoit la caractéristique kantienne de « **despotisme de la raison** ». Et c'est d'ailleurs dans la métaphysique, conçue comme la discipline qui apporte des

1- Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. PHILONENKO, VRIN, 1965, p.25

2-Emmanuel KANT, *Ibidem*, p.328

solutions à ces « **inévitables problèmes de la raison pure**¹ », que nous voyons très clairement les démarches les plus extraordinaires de la raison. Dieu y est, par exemple, l'objet d'une réflexion qui cherche à déterminer rationnellement toutes ces prérogatives ainsi que toute sa nature. Descartes, figure emblématique de ce rationalisme dogmatique, définit la métaphysique comme la connaissance rationnelle de Dieu et de soi-même. C'est du moins ce qui ressort de la lecture de sa lettre du 15 Avril 1630 à Mersenne :

« **J'estime que tout ce à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux- mêmes. C'est par là que j'ai commencé mes études, et je vous dirais que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie.**² » Il devient, dès lors, clair que le dessein de Descartes n'était autre que de faire de la connaissance de Dieu une connaissance indubitable, c'est-à-dire qui s'impose à tout être rationnel. A la lumière de cette conception cartésienne de la métaphysique nous comprenons que le projet du rationalisme dogmatique se fonde essentiellement sur l'idée selon laquelle les objets de la raison pure peuvent être correctement spécifiés, déterminés et connus par les seules dispositions de la raison. C'est donc, à cette « audace³ », à ces rêves idylliques de la raison de transcender le phénomène telle la « colombe légère⁴ » qui s'abandonne en dehors du monde sur les ailes de ses idées, que s'adresse la critique. Et ainsi, elle cherche à faire éviter à la raison de tomber dans les avatars de la métaphysique dogmatique. Caractérisant ces illusions dont se berce la raison dogmatique, Alfred WEBER et Denis HUISMAN écrivent dans *Tableau de la philosophie moderne* : « L'illusion dont se berce le dogmatisme qui prétend connaître l'absolu ressemble à celle de l'enfant qui, voyant le ciel toucher à l'horizon, s'imagine pouvoir l'atteindre en avançant vers cette ligne d'intersection apparente. Le ciel, ici, c'est la chose en soi, l'absolu qui, par une sorte d'illusion d'optique, nous semble un projet susceptible d'être étudié, exprimé : l'horizon qui fuit à mesure que l'enfant avance, c'est l'expérience qui semble atteindre l'absolu et qui, en réalité, ne saurait y arriver ; l'enfant, c'est la métaphysique dogmatique. Pour mieux expliciter cette métaphore de

1-Emmanuel KANT, op.cit.p.35

2- La Lettre a été citée par Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie* tome II, PUF, 1986, p.56

3-Emmanuel KANT « Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée » in Œuvres philosophiques, Paris, bibl. de la Pléiade, NRF, 1985, p.1393

4- Emmanuel Kant, op.cit.p.35

l'enfant et de l'illusion, ils poursuivent : « **Disons pour être juste, que cette illusion est commune à toute les intelligences, comme celle du ciel confinant à la terre est le partage de tous. Mais il y a entre le dogmatique et le philosophe critique cette différence que le premier, semblable à l'enfant, est dupe de son illusion, tandis que le second s'en rend compte et la prend pour ce qu'elle vaut. Kant aurait pu résumer ainsi sa critique tout entière : la connaissance est un rapport, une relation ; qui dit absolu connu dit absolu relatif, c'est un non-sens.¹** » En somme, la raison pure doit définitivement renoncer à la connaissance de ce savoir absolu pour pouvoir demeurer dans une quiétude absolue, une véritable sagesse.)

2. Le tribunal de la raison critique

Après avoir répondu à l'interpellation de sa propre humilité par un retour et un questionnement de ses compétences, la raison se pose comme instance juridique qui, tirant toutes ses lois de son fond intérieur, prévient tout risque de dérapage possible. Ce qui veut dire, par conséquent, que la critique est une mise à l'épreuve de la raison afin qu'elle évite de se lancer dans ces conquêtes sans valeur ou plus exactement de s'aventurer dans ce terrain où « **on ne peut s'avancer qu'avec des aires de raillerie et de fanfaronnade dont on peut se moquer comme d'un jeu d'enfants²** ». Ce terrain ainsi désigné est celui des affirmations gratuites, des raisonnements sans fondements solides, bref, le lieu par excellence des jugements les plus arbitraires et les plus fantaisistes de la raison. Ce qui nécessite sa limitation aux phénomènes, c'est-à-dire le terrain légitime pour ses explorations, qui sont aussi l'unique possibilité pour qu'elle ne retombe pas dans le despotisme de la raison. La critique, en astreignant à la raison de se limiter aux simples données phénoménales, légitime ainsi son domaine de compétence. Elle justifie tout usage empirique de la raison. La critique se donne dès lors comme tâche essentielle « **une mise à l'épreuve et une justification.³** » En d'autres termes, cette « invitation » faite à la raison a une portée à la fois réductrice et justificatrice. Nous comprenons, dès lors, pourquoi la critique utilise

1-Alfred WEBER et Denis HUISMAN, *Tableau de la philosophie moderne : De la Renaissance à 1850*, Editions, Fischbacher, Paris, 1965, p. p.421-422

2- Emmanuel Kant, op.cit.p.510

3-Jean GUILLERMIT, « Emmanuel Kant et la philosophie critique », in *La philosophie et l'histoire*, Paris, PUF, 1997, p.23 pp.421-22

si fréquemment un langage juridique car, elle doit limiter l'audace, les prétentions exagérées de la raison lorsqu'elle transcende tout usage empirique. Mais plus profondément la raison législatrice en rejetant tout désir infondé dit en même temps ce qui doit être su en fonction des lois éternelles et immuables qu'elle tire de sa nature même. M. GUILLERMIT résume cela en ces termes : « **Il n'est nullement contingent que la critique use si constamment du style juridique : sa fonction est d'invalider des prétentions abusives et de légitimer des droits¹** ». La mise en demeure de la raison se justifie donc plus clairement à travers ces deux dimensions. Ainsi, la raison disposant la sagesse de se limiter et de limiter ses prétentions, dispose aussi de nouvelles prérogatives comme celles d'être une vraie législatrice.

Il nous semble, en somme, conséquent de dire que KANT lie l'histoire de ce concept de critique à une mauvaise manière d'utiliser la raison, manière qui se voit très clairement à travers la méthodologie du dogmatisme. Et cette interpellation faite à la raison ainsi que ces nouvelles prérogatives font que KANT a profondément changé l'orientation jusque là attribuée à ce concept. Et dans ce sens nous pouvons dire avec DESANTI que KANT a effectué une remise en chantier qui a pour effet de bouleverser l'économie traditionnelle du corps des connaissances².

En outre, KANT va chercher dans la nature même de la raison, plus précisément dans les conflits de la raison pure, de profondes preuves pour légitimer la nécessité d'instaurer la critique comme un tribunal de dernière instance afin de mettre la raison dans une paix définitive. Mais dans cette argumentation, l'image de la métaphysique dogmatique y est toujours présente. En effet, nous avons vu tantôt que la principale sentence du tribunal est la légitimation des droits de la raison et la délimitation de son champ gnoséologique. Ce qui veut dire que cette interdiction de dépasser les limites de l'expérience n'est ni un jugement spontané ni un jugement arbitraire mais une décision profondément mûrie car, autrement, la raison ne peut produire que des illusions qui mettent totalement en cause sa dignité. Ainsi, le sort de la raison lorsqu'elle dépasse toute expérience possible, est horrible parce qu'elle entre dans le domaine des paralogismes et des antinomies, c'est-à-dire, des contradictions qu'elle ne peut pas ne pas produire. Les paralogismes manifestent les raisonnements les plus fallacieux de la raison lorsqu'elle s'attelle à démontrer l'immortalité de l'âme. La tâche de la raison qui cherche ainsi, à établir, la connaissance rationnelle de l'âme par une intuition, non sensible n'aboutit à rien, sinon à son

1- Jean GUILLERMIT, Ibidem.p.24

1-J.T.DESANTI, La philosophie silencieuse, Seuil, 1975, pp.18-19

échec manifeste. Outre, cette incapacité de la raison, à ne rien produire de scientifique dans ce domaine, ce qui pose la nécessité de son dépassement, il y a le fait qu'elle entre en conflit avec elle-même. Lorsqu'elle s'aventure à la démonstration des trois idées de la raison pure elle génère des contradictions qui demeurent insolubles. Ainsi, la raison cherchant à résoudre la quadrature du cercle reste très évasive et indéterminée face aux thèses et antithèses produites.

L'antinomie est le terrain où s'affrontent, par exemple, dogmatiques et sceptiques. En effet si les premiers « **intellectualisent les phénomènes**¹ » et s'attellent à la démonstration du commencement du monde, les seconds par contre « **sensualité les phénomènes**² » et cherchent à prouver le contraire, c'est-à-dire, que le monde n'a pas de commencement et n'a pas de limite dans l'espace et il est infini. Le conflit est, dès lors, clair dans la mesure où, aucune entente, aucune paix, n'est possible entre ces deux « frères ennemis ».

Ce qui est fondamentale dans ce conflit, c'est que chaque détermination se pose et se conçoit comme vraie en excluant totalement l'autre. Ici, thèse et antithèse, sont pensées dans leur séparation et leur singularité. Ainsi, lorsque l'une se pose, l'autre est automatiquement exclue, niée et considérée comme caduque voire même dépourvu de tout contenu scientifique. Et ainsi, l'on voit que l'empirisme exclue entièrement dans ses affirmations l'orientation, le contenu et la rigueur du dogmatisme. Kant écrit à ce propos : « **Le philosophe empirique [...] ne vise par son antithèse qu'à rabattre la témérité et la présomption de la raison qui méconnaît sa destination [...]**³ ». Et commentant ce développement exclusif des thèses et des antithèses PHILONENKO révèle, au delà de l'unilatéralité des unes et des autres, que la véritable loi érigée ici est celle de l'absolutisation des positions, des pensées. Il note dans ce sens : « **De là le jeu des thèses et des antithèses, les unes se prouvant en démontrant l'absurdité des autres et inversement.**⁴ »

1-Alexis PHILONENKO, L'œuvre de Kant, tome 1, Varin, 1969, p.264

2- Alexis PHILONENKO, Ibidem

3 - Emmanuel KANT, op.cit, p.326

4-Alexis PHILONENKO, Ibidem, p.27

3. L'issue heureuse de la critique

Plus fondamentalement, nous pouvons voir que, cette opposition, apparemment visible, entre dogmatisme et scepticisme n'est autre que le conflit de la raison avec elle-même. Il manifeste les querelles internes ou plus exactement les scènes de désordres et de déchirement qui animent la raison dans son usage en dehors de l'expérience. Ce conflit, Kant la montre, d'ailleurs, très clairement, s'abat sur la vie de la raison comme les prédictions de l'Oracle s'étaient abattues sur Oedipe. La raison est ainsi prise dans les mailles de ce conflit qu'« **il est impossible d'éviter de quelque manière que l'on s'y prenne¹** ». Les contradictions ou plus exactement ce conflit de la raison prennent une assignation très choquante et trop humiliante avec l'image de la « **GUERRE²** » que Kant leur attribue. Le champ de la métaphysique a donc cette particularité de nous montrer que la raison est toujours dans une insécurité absolue car, il n'y a, ni vainqueur ni vaincu mais simplement une lutte sans merci, une guerre continue. Cette situation est aggravée par l'absence de législation parce que dans ce champ la raison qui est appelée à instaurer cette juridiction est elle-même prise dans ce conflit, c'est-à-dire, qu'elle est à la fois juge et partie.

N'est-ce pas, c'est elle qui élabore ces propositions, les défend, mais en même temps les nie avec d'autres. C'est comme si elle retire de la main gauche ce qu'elle donne avec la main droite. Ainsi, lorsque la raison, comme le montre Kant va « **jusqu'à prouver la sagesse suprême de dieu³** », c'est-à-dire, jusqu'à « **plaider la cause de Dieu⁴** », elle se fourvoie, elle perd entièrement ses pédales et son audace la met dans une mauvaise posture, c'est-à-dire dans une incapacité à faire entendre son jugement. Ici l'instance juridique proposée n'a aucun fondement et doit s'écrouler comme la métaphysique dogmatique doit tomber sous les coups de marteau de la *Critique de la raison pure*.

Cogitant sur cette idée leibnizienne, de plaider la cause de Dieu, Kant montre que la raison est à la fois juge et partie dans ce type de procès. En effet, quand devant le tribunal de la raison Dieu est appelé à la barre pour rendre des comptes sur sa culpabilité ou non de l'existence du mal dans

1-Emmanuel KANT, op.cit

2- Emmanuel KANT, op.cit, p..514

3-Emmanuel KANT, « Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée », Ibidem

4-La formule est de Leibniz, dans sa Préface aux Essais de théodicée, Garnier Flammarion, 1965, p..3

le monde, KANT dit que le procès est mal parti pour être équitable parce que la raison est totalement impliquée dans ce qui est nommé son jugement. En d'autre terme, si la raison est juge et partie c'est parce qu'elle est accusée, c'est-à-dire, qu'elle est l'auteur du délit mais, aussi, elle est accusatrice, parce qu'elle n'accepte pas d'être contredite, et elle est enfin juge.

Dans les conflits entre dogmatiques et sceptiques apparaît aussi cette nature désordonnée de la raison à vouloir juger les choses car c'est elle qui produit les thèses et les antithèses avec toutes les exigences de démonstrations mais aussi, c'est elle qui examine leur validité, leur légitimité. Elle est ainsi juge et partie. Ce qui signifie que son jugement ne peut être que partiel et arbitraire et donc sans fondement ni assurance ou objectivité. C'est le lieu par excellence de non juridiction.

En outre, la raison, produisant les scènes de désolation les plus extraordinaires, manifeste son désordre total. Kant, dans la première préface de la *Critique de la Raison Pure*, fait référence à cela, lorsqu'il parle de la métaphysique comme une arène où se livrent les combats sans fins.

L'auteur de la *Critique de la raison pure* compare d'ailleurs ces combats ou cette situation de la raison à l'état de nature tel qu'il apparaît dans la théorie

Politique hobbenne. Rappelons-le, cet état de nature est caractérisé par une insécurité absolue qui fait que, pour se défendre, l'homme est obligé de se transformer en loup pour son prochain. La guerre est la seule et unique arme que l'homme naturel dispose pour assurer sa survie. De même que l'homme naturel, la raison métaphysique est dans l'obligation de dépasser cet état de guerre permanent pour s'assurer une paix définitive. Le pacte que propose d'ailleurs Kant pour mettre fin à ces guerres et déchirements de la raison est celui du tribunal de la critique. De même que chez Hobbes, l'instauration de l'état civil signifie vivre sous le contrôle des lois, des déterminations, de même aussi qu'avec la Critique, les prétentions de la raison sont soumises à un contrôle sévère. Faisant référence à Hobbes et à sa théorie politique, Kant écrit : « **Ainsi que Hobbes l'affirme, l'état de nature est un état d'injustice et de violence, et l'on doit nécessairement le quitter pour se soumettre à une contrainte légale, qui ne limite notre liberté que pour la rendre compatible avec la liberté d'autrui, et par la même, avec le bien public**¹ ». Cette contrainte légale, soulignée par le texte, renvoie au statut que doit remplir la

1- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit, pp.514-515

critique, c'est-à-dire, sa fonction d'être une instance juridique qui désormais fait tout passer par sa trame comme d'ailleurs Platon l'exigeait aux âmes dans le mythe d'Erg du livre X de *La République*. Le tribunal s'impose de ce fait comme une nécessité c'est-à-dire comme la seule issue possible pour arrêter définitivement ce conflit. Kant écrit à cet effet : « **Sans cette critique, la raison demeure, en quelque sorte, à l'état de nature et, pour rendre valable et pour garantir ses affirmations et ses prétentions, elle ne peut recourir qu'à la « Guerre¹»**. La solution du tribunal étant la seule issue possible, elle s'impose comme un paradigme essentiel. A cet effet, c'est la maturité de la raison qui désormais fait tout passer par son examen que Kant met en relief. En effet, c'est seulement avec la critique que s'instaure le véritable tribunal car si, comme nous l'avons vu, dans la métaphysique dogmatique la raison n'était pas neutre dans ses jugements ce qui était d'ailleurs à l'origine du conflit, avec la critique elle installe une véritable et réelle distance avec les objets qu'elle doit examiner. La raison voyant d'ailleurs dans cette distanciation le gage ou la preuve même de la légitimité de son jugement la conçoit comme une nécessité. Celle-ci est garantie par l'expérience d'une mise à l'épreuve qu'elle vient de subir et qui fait que son verdict est prononcé grâce aux lois éternelles et immuables qu'elle tire de sa nature même.

Ce que propose la critique n'est autre qu'un règlement du conflit non de manière arbitraire, comme l'avait envisagé la métaphysique dogmatique, mais par l'institution d'une instance juridique qui juge tout en fonction des lois éternelles et immuables seules références valides et conformes à la nature de la raison. Avec la critique nous sortons de l'état de nature, de l'insécurité pour celui d'un « **état civil** ² » que Kant place sous le sceau des Lumières, c'est-à-dire, Que rien ne sera accepté sans l'examen minutieux du juge suprême : la raison. Ainsi, toute prétention au savoir fait avant tout l'objet de procès. Si, en effet, l'absence de lois appelle à la guerre, sa présence, c'est-à-dire, l'instauration de la critique est le lieu exclusif du procès. C'est du moins ce que croit comprendre Kant lorsqu'il écrit : « **La critique [...] tirant toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, [...] nous procure la tranquillité d'un état légal où il ne nous est permis de traiter notre différend autrement que par la voie du « procès ».**³ » .

1- Emmanuel Kant, Ibidem, p514

2-BURGELIN Pierre « Revue de métaphysique et de morale, 1953, pp140-141

3- Emmanuel KANT, op.cit, p.514

Eu égard à cela, on peut donc dire qu'avec la critique la raison est la seule disposition, susceptible, d'établir cette paix, en mettant fin à cet inconcevable et humiliant conflit du

dogmatisme et du scepticisme ou, plus exactement de la raison transcendante. Ce qui fait qu'elle a légitimement le droit de tout juger. Comme le montre Jean GUILLERMIT elle est « **la législatrice suprême, seule la raison peut se constituer ainsi un tribunal de dernière instance [...]**¹».

Nous voyons que l'institution du tribunal de la critique a comme conséquence majeure la distance que s'astreint le juge par rapport à l'objet. Ce résultat donne un caractère extérieur à ce mode d'exposition de la critique. Mais comment s'élabore ainsi cette extériorité ? Pourquoi avec la critique, la raison, le juge, doit être impartiale ?

1-Jean GUILLERMIT, op.cit, p.25

CHAPITRE II : L'extériorité de la critique kantienne

1) Le moment Kantien

« Le juge, plus visiblement que d'autres protagonistes, se situe à l'extérieur de la chose examinée et des parties opposées, et l'on tient à ce qu'il y reste, on y veille, car c'est apparemment le gage de ce qu'on appelle son objectivité. On le veut indépendant de l'objet du procès, extérieur à lui : différent de lui: un sujet distingue d'un objet, et opposé à lui, spécialement, intellectuellement et même « moralement ». Entre eux, une barre.¹ »

Cette manie, d'un éminent hégélien, de caractériser la critique kantienne peut, a priori, paraître comme une caricature destinée à dévaloriser sa dimension hautement philosophique. Mais, à y penser de plus près, ces propos nous renseignent sur les conséquences fondamentales que le sage de Königsberg a déduites de l'exposition judiciaire de sa *Critique*. Rappelons, avant tout que, dans cette conception, Kant avait d'abord sommé la raison de définir son domaine de propriété, c'est-à-dire, à être plus humble dans ses prétentions au savoir, et ensuite, à se mettre à la posture d'un juge qui, légitimement, doit régler tout litige possible. En d'autres termes, lorsque la raison transcende les données empiriques et, se donne, comme objet de connaissance, les idées de la raison pure, elle perd non seulement toute légitimité à concevoir un discours scientifique mais aussi elle s'illusionne de chimères ; et pis encore, elle entre en conflit permanent avec elle-même. Cette guerre sempiternelle, que Kant appelle dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* un « **kampfplatz**² », symbolise la barbarie de la raison qui est dans un désordre et

1- D'HONDT Jacques, op.cit, pp.169-170

2- Emmanuel KANT, op.cit, p.5

une insécurité absolue. Plus profond qu'une simple enfance de la raison, le dogmatisme renferme l'image désastreuse d'un pur état de nature. Et face à cette humiliation acerbe de la raison, Kant opte pour un contrat, une sortie de crise qui ferme définitivement cette page de guerre. L'institutionnalisation de la critique s'offre comme le seul moyen de sauver la raison face à cette agression du dogmatisme. L'auteur de la *Critique* trouve ainsi, une issue heureuse, à ce triste et humiliant conflit de la raison pure.

Mais, si Kant peut se targuer d'avoir découvert le meilleur dispositif juridique pour faire passer la raison de l'état de nature à l'état civil, avec le tribunal de la critique, il se doit aussi d'assurer au juge, porteur de la législation suprême, une objectivité, pour qu'il ne tombe pas dans les incompétences de la raison dogmatique. En d'autres termes, comment Kant peut-il régler son souci majeur de faire éviter à la raison critique les frauduleuses opérations de la métaphysique traditionnelle ?

Comment faire pour que le tribunal de la critique coïncide avec une paix définitive et non avec une simple accalmie des conflits de la raison pure ?

Kant est, de ce point de vue, conscient de la profanation qui peut frapper le tribunal critique avec la banalisation et l'irrespect qu'inspirent les jugements de la raison. De nouveaux défis, de nouvelles exigences planent ainsi sur l'argumentation kantienne car, si le tribunal est érigé pour le règlement des conflits possibles, la raison législatrice peut voir son pouvoir décisionnel sérieusement mis en péril. Comment assurer, alors, une validité juridico- morale à cette raison ? Ce que KANT pose en termes d'extériorité du jugement, de la critique.

2) la séparation gage de la vérité

Et c'est, d'ailleurs à l'explicitation de cette question que s'attelle la citation précédemment mentionnée. En effet, KANT mesure les conditions de légitimité et de validité de la raison critique sur les graves déficits des raisonnements du dogmatisme car il s'agit d'éviter un jugement pêle-mêle ou, plus exactement un examen dans lequel la raison est complice de l'objet du procès. Le dogmatique manifeste un certain désir, un penchant naturel pour les questions agaçantes de la raison pure. Il se tourne indéfiniment vers la connaissance de ces objets qui, en vérité, ne peuvent être que penser. Si la compétence de cette raison est, ici, remise en cause, c'est parce qu'elle fait preuve d'usurpation en dépassant les bornes qui lui sont inscrites et en produisant des jugements contestés par les différents protagonistes. Ce manque d'objectivité, symbole de l'illégitimité de cette raison, explique le grand sommeil de la métaphysique dogmatique et surtout son échec constant dans les entreprises d'unification de son discours.

Ce que propose la critique, et qu'il faut désormais examiner, c'est de nouveaux rapports et de nouvelles exigences que le juge doit s'octroyer pour élaborer des décisions incontestables.

Le tribunal critique peut-il inspirer le respect nécessaire pour que son jugement reçoive l'assentiment de tous les protagonistes qui sont en conflit. Etudions en détail tout cela à travers l'objection majeure que KANT adresse à la métaphysique dogmatique. En d'autres

termes, cette critique extérieure ou cette manière de poser la séparation du sujet et de l'objet s'appréhende très clairement à travers l'examen kantien du rationalisme dogmatique traditionnel.

Cette idée de critique extérieure peut être, en effet, bien comprise si elle est mise en rapport avec la condamnation kantienne des dérives de la métaphysique dogmatique. La raison ne laisse aucunement en rade son rôle d'inquisiteur même lorsqu'elle dépasse les phénomènes en établissant les thèses les plus contradictoires. En d'autres termes, même dans le dogmatisme la raison garde ce rôle de juge en ce sens que, c'est en se fondant sur elle, qu'une pensée est rejetée comme vraisemblable. Mais son pouvoir de juger de la validité ou de la recevabilité des thèses établies est totalement remis en cause du fait de son manque de neutralité dans les choses qui sont examinées. Ainsi, avec le dogmatisme nous constatons que la raison est une instance juridique dont les jugements souffrent de légitimité et de graves manquements. Ce manque d'objectivité s'explique par le défaut de recul que la raison, en tant que juge autonome, est obligée d'effectuer par rapport aux choses qui sont attirées devant son tribunal. Ce qui veut dire, que le principal problème de la raison dogmatique c'est qu'elle s'immisce dans le conflit qu'elle est chargée de réguler. Une telle partialité du juge s'éclaire par le fait que la raison est, à la fois, accusée, accusatrice et juge. En d'autres termes, la raison dans son usage pur est en proie avec elle-même car c'est elle qui produit les thèses, les réfute ou les accepte en fonction des lois immuables et éternelles qu'elle tire de sa nature même. Et à cet égard le conflit entre dogmatiques et sceptiques en constitue un exemple significatif.

Nous savons, par conséquent, que lorsque la raison excède le phénomène elle perd non seulement toute possibilité à faire entendre son jugement mais encore, elle s'enlise dans une mauvaise posture. Prise dans les mailles de l'erreur et de la détresse, à cause de sa propre arrogance, la raison transcendante se voit refuser le privilège d'être une instance qui inspire le respect, l'équité et la justice

Ce que KANT reproche donc au dogmatisme c'est le manque d'interdépendance entre le sujet et l'objet ; le juge et les protagonistes, bref d'une raison complice dans les objets de ses procès. Cette complicité du juge, du sujet, a d'ailleurs pour conséquence majeure, l'humiliation constante de la raison qui s'illustre parfaitement par les guerres internes qui la déchirent dans son usage pur.

Cependant, la critique redéfinit de nouvelles rationalités juridiques c'est-à-dire de nouvelles relations entre le sujet et l'objet, le juge et les protagonistes. Si, en effet, dans le

rationalisme traditionnel le juge, à cause de sa connivence, est dans une incapacité manifeste d'élaborer des jugements fondés sur le droit, la critique redonne non seulement une légitimité à la raison mais encore garantie la validité de ses jugements. Ainsi, rectifiant les erreurs du dogmatisme, le tribunal critique redéfinit les contours de sa légitimité et prend conscience qu'elle ne peut être effective que s'il y a un divorce net entre sujet et objet. Il s'agit pour la raison de se tenir à l'extérieur de tout objet de litige, ou, plus exactement, de toutes choses suspectées auxquelles elle est appelée à donner une analyse juste et équitable. Elle soumet de ce fait à son examen tout ce qu'elle peut produire comme objet de science ou plus exactement comme vérité universellement acceptée.

Mais que peut signifier cette impartialité ?

La neutralité, c'est la distance que la raison doit effectuer par rapport aux choses qu'elle juge afin de poser très clairement les conditions de scientificité de son jugement. Cette neutralité est aussi synonyme du caractère irréfutable de son verdict c'est-à-dire de sa recevabilité.

En effet, KANT souligne avec insistance une telle thèse lorsqu'il conçoit que le seul moyen de sauver la raison face à ces rêves démesurés et son fort penchant métaphysique, est son institutionnalisation en une juridiction valide et compétente. Il serait dès lors conséquent de dire que le philosophe de Königsberg franchit un pas décisif en opérant un renversement de l'ordre établi par la métaphysique traditionnelle qui, rappelons-le, brillait par ses illusions et son absence de juridiction compétente. En effectuant cette rupture radicale, KANT pose donc une nouvelle nécessité. Celle-ci consiste à affirmer l'autonomie absolue du juge dans tous les niveaux des objets de litige qu'elle doit secouer. La raison se distançant de l'objet de tout différend établit un verdict non pas arbitraire, c'est-à-dire sujette aux contestations, mais une sentence qui se fonde sur le droit. D'où le rôle essentiel de la critique d'assurer toute réversibilité de la raison au dogmatisme. Elle doit ainsi renoncer à son désir naturel de connaître la transcendance ou plus exactement à ce que Martin HEIDEGGER appelle la « **connaissance pure et rationnelle en « général » et la totalité de ses régions capitales.**¹ » À l'instar des juridictions existantes dans nos sociétés, qui fondent toute leur légitimité sur la neutralité des juges, la raison critique fait reposer son objectivité sur cette distance, cette extériorité qu'elle se donne dans ses examens. Ainsi, l'une des conséquences majeures de l'exigence kantienne, de faire de la critique le lieu d'un procès, qui n'est d'ailleurs pas sans avoir rapport avec cette inversion de la perspective de la métaphysique dogmatique, est une prise de conscience que la raison s'est faite en considérant que son jugement suppose la répartition de rôles contrastés. En nous replongeant dans les exigences fondamentales que le

juge doit s'imposer lors de ses procès, Jacques D'HONDT nous explique, dans un langage clair, la procédure qui prépare le jugement. Il note à cet effet :

« Il y a l'objet du litige, mis en examen, et à son propos, l'accusation avec ses arguments, la défense avec les siens, les témoins, les juges, se répartissant des rôles contrastés.² »

En d'autres termes, cette tâche nouvellement dévouée à la raison ne peut être entièrement satisfaite que si et seulement si le juge affiche partout une objectivité incontestable. La raison juge, désormais librement, les objets qui lui sont présentés avec le respect scrupuleux du droit. C'est dans ce sens seulement que le tribunal de la critique peut scientifiquement être valide ; elle reçoit l'agrément d'élaborer des jugements qui ont le consentement de tous les protagonistes. Il inspire de ce fait le respect et la morale. C'est du reste ce que Monsieur D'HONDT semble vouloir dire lorsqu'il écrit :

« Du haut de la vérité incontestablement détenue, le procureur attaque de front l'erreur, le préjugé, la faute, qui finalement seront jugés et condamnés au profit de la vérité, de l'honnêteté, de la vertu.³ »

Nous pouvons de ce fait voir que ce refus de s'assimiler aux choses est un moyen que la raison utilise pour se purifier et afficher son autonomie, sa liberté et son indépendance totale par rapport aux différentes menues servies par le dogmatisme et le scepticisme. Elle reste neutre dans l'adoption de l'essence de leurs pensées en ce sens qu'elle infirme à la fois les thèses du dogmatisme et celles du scepticisme.

1-Martin HEIDEGGER, *Kant et les problèmes de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p.70

2- D'HONDT Jacques, op.cit, p.169

3-- D'HONDT Jacques, Ibidem, p.170

Ainsi, en définissant ces nouvelles exigences de la raison critique, face à ce conflit, KANT se conçoit comme un véritable juge qui refuse d'être satisfait par les thèses dogmatiques et sceptiques. Ce qui explique d'ailleurs, la singularité, la validité et la légitimité de ses jugements. En d'autres termes, en observant avec l'œil d'un juge impartial, KANT pose la critique comme la vraie solution aux problèmes de la raison dogmatique et des thèses sceptiques.

En tout cas c'est ce que nous enjoint la première préface de la *Critique de la raison pure*. KANT fait à, cet effet, cette remarque essentielle : **« Je suis entré dans cette voie, la seule qui restait à suivre, et je me flatte d'être arrivé à la suppression de toutes les erreurs qui,**

jusqu'ici, avaient divisé la raison avec elle-même dans son usage en dehors de l'expérience.¹ »

On comprend mieux pourquoi la critique se pose en s'opposant aux affirmations aberrantes du désir de connaître de la métaphysique et le nihilisme du savoir authentique du scepticisme. L'auteur de la *Critique de la raison pure* replace ainsi ce concept au coeur de ses significations étymologiques. En effet, étymologiquement le terme critique (du grec *Krinô*)² rend compte du pouvoir de distinguer, de trancher du sujet ; ce que KANT a justement effectué face à ce conflit très vexant pour la raison.

3) la responsabilité morale du juge

On peut, en outre, voir à travers cette grille de lecture la responsabilité morale du juge ou plus exactement de la raison dans toutes ses entreprises. Il s'agit de ce fait d'être responsable par rapport à soi-même et par rapport aux choses extérieures. Nous comprenons dès lors que ce qu'enseigne cette extériorité de la critique, c'est-à-dire cet examen neutre du juge, n'est autre chose que la finesse du sujet à penser par soi-même : **« Penser par soi-même, écrit Kant dans ce sens, veut dire : chercher en soi, c'est-à-dire en sa propre raison, la pierre de touche de la vérité. Et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est l'Aufklärung.³ »** Ceci apparaît, dans une certaine mesure, comme le moyen le plus manifeste de s'affranchir de toute forme de

¹Emmanuel KANT, op.cit, p.7

²Pour les différentes variations de la notion de critique, nous vous suggérons de voir le texte D'André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2002, pp.196-197

³- Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* trad. Philonenko, VRIN, 1786, p.88

tutelle, de toute forme de détermination. Cette lucidité ou plus exactement ce refus de la raison de se plaire dans la « **minorité**¹ » démontre qu'elle n'est déterminée que par elle-même et non, comme le voulait la métaphysique traditionnelle, par une quelconque Providence ; il n'y a point d'état antérieur qui doit la conditionner. Elle se libère de tout ce qui peut entraver son libre examen. Et comme raison émancipatrice elle sonne le crépuscule de la soumission et de la servitude. Elle ose maintenant s'investir dans la quête des sciences ou de la vérité sans qu'aucune divinité ou tradition n'ait un droit de regard sur ce qu'elle fait. Elle se pose ainsi comme une raison qui décide, qui affirme sa liberté et son autonomie ; il n'y a rien d'important ou de vil qui soit soustrait à son contrôle : du haut de la religion au fond des

croyances coutumières. Ainsi, la raison consciente de ses possibilités demeure un instrument à partir duquel tout doit se mesurer.

On peut dire à cet effet que Kant partage cette idée d'autodétermination et d'émancipation de la raison avec les penseurs de son siècle.

L'*Aufklärung* connote, par exemple, pour lui, la détermination de la raison à penser par soi-même. C'est ce que l'esprit des Lumières, dans l'opuscule de 1784, traduit par « *sapere aude* », c'est-à-dire, aie le courage de te servir de ton propre entendement, de tes dispositions naturelles. Kant note à cet égard notre siècle est : **«Le siècle de la critique à laquelle tout doit se soumettre. La religion par sa sainteté et la législation par sa majesté veulent ordinairement s'y soustraire. Mais elle incite contre elles une juste soupçon et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.»**² Ce que nous voulons montrer en faisant cette analogie c'est l'idée selon laquelle KANT inscrit au cœur des exigences de la critique les préoccupations de son siècle.

Nous pouvons conclure sur ce point en disant : le rapport sujet/objet que nous présente la critique pose l'autonomie de la raison qui examine les différents conflits possibles afin de formuler un jugement acceptable, recevable par tous les protagonistes. Il s'agit, après que le tribunal ait montré la manière d'arrêter le conflit de la raison transcendante, d'instituer avec la raison critique les meilleures dispositions de recevabilité et de validité de ses jugements. Or celles-ci passent par la distance que la raison se doit d'effectuer par rapport aux choses extérieures, par rapport à l'objet de ses procès.

1-«Qu'est-ce que les Lumières ? » Dans la *Critique de la faculté de juger*, édit. Gallimard, Paris, 1990 p.503

2- Emmanuel KANT, *Philosophie de l'histoire*, introduction A, 1ère note

La critique s'appréhende dès lors comme une critique extérieure car le juge, comme l'exige d'ailleurs toutes les juridictions, doit être neutre par rapport à ce qu'il est chargé de réguler, de scruter. Le juge attaque donc de front les préjugés, les fautes, qui finalement sont jugés et condamnés au profit de la raison. Cet engagement de la raison de sommer les marchandises fraudées ou prohibées afin de mieux poser son autonomie est une préoccupation fondamentale de l'époque kantienne. D'où l'analogie que nous avons faite entre celle-ci et ces exigences nouvelles de la raison critique législative. Et, on comprend mieux pourquoi dans la préface

des Principes Métaphysiques de la doctrine du droit, Kant souligne que sa critique a des impératifs analogues à ceux de son siècle.

La critique pourrait aussi renfermer une dimension éducative. Mais comment celle-ci peut s'expliquer si on sait que la *Critique de la raison pure* a, non seulement, une portée restrictive des possibilités de la raison, mais, aussi, se conçoit comme une simple propédeutique ? Ou plus précisément, face à ce qui semble assombrir son horizon, en quoi la critique peut-elle être un moyen d'éducation pour cette jeunesse « avide de savoir » ?

Ce que la partie suivante cherchera à démontrer.

CHAPITRE III: **La portée éducative de la critique kantienne.**

1) Sens et orientation de la critique

Dans les pages qui suivent nous allons nous interroger sur l'intérêt spéculatif de *la critique de la raison pure* afin de voir dans quel sens elle peut être porteuse de germes d'une éducation, à cette jeunesse qui suit avec beaucoup d'enthousiasme, les querelles des

métaphysiciens. Mais avant tout, il importe de préciser le sens de ce que nous appelons « portée éducative de la critique ». Cette précision s'impose parce que les développements énormes sur la dimension pratique de la Critique, ont totalement étouffé voire même réduit au silence, sa portée éducative. Cependant, nous ne doutons pas du bien-fondé de son orientation pratique car elle se justifie par l'unité doctrinale de la pensée de KANT¹ mais, nous remettons en cause, toute idée qui cherche à la prendre comme la seule conséquence positive de cette œuvre majeure de Kant. Si nous tenons, donc, à faire cette précision c'est qu'une telle manière de voir contribue largement à reléguer au second plan sa portée instructive.

Mais comment justifier cette thèse ?

En secouant le sens et la portée de la Première Critique nous avons dégagé deux idées fondamentales qui peuvent nous aider à expliciter et à poser notre propos au cœur des conséquences de cette œuvre kantienne. Il s'agit d'abord du rôle purement restrictif des capacités de la raison et, ensuite, de la finalité propédeutique de la critique.

1-Pour plus de précision sur l'unité des trois critiques, nous vous suggérons la lecture du texte de Jean GUILLERMIT publié dans *La philosophie et l'histoire* : De 1780 à 1880, pp.29-34

2-Emmanuel KANT, op.cit, p.277

Ainsi, la critique en sommant la raison d'abandonner ses rêves infondés d'excéder le phénomène, démolit le vieil édifice « vermoulu de la métaphysique » bâti sur du sable mouvant, des pseudo savoirs, bref sur des « **sophistications**¹ ». Et dans ce sens nous pouvons comprendre que tous les efforts effectués par la *Critique de la raison pure* pour détruire la méthode de l'ancienne métaphysique, fondée sur la vanité et l'arrogance de la raison, n'est qu'une manière de limiter son usage, de restreindre ses dispositions et possibilités. La raison, rappelons-le, a été sommée par le tribunal de la critique à se borner aux phénomènes, à limiter son domaine de compétence. Ainsi, elle est obligée de déclarer son incapacité de connaître les

choses en soi, c'est-à-dire, les idées de la raison pure. Il l'enferme, par conséquent, dans le champ spécifique de l'expérience car autrement sa légitimité sera sérieusement mise en péril.

Dans ce sens, la critique peut être vue, par la raison, comme une épreuve profondément pénible et négative puisqu'elle voit sa légitimité, ses aptitudes et ses capacités se restreindre. Et, ce qui est malheureusement constatable à ce niveau c'est que la critique a réduit non seulement les dispositions de la raison mais encore elle a refusé de se concevoir comme un système de connaissances. En d'autres termes, ce qu'elle nous a légué, ce n'est moins une doctrine qu'une « **science qui se borne à rendre compte de la raison pure, de ses sources et de ses limites [...].²** »

En outre, cette discipline qui cherche à limiter l'usage pur de la raison n'est qu'une simple « Propédeutique³ », c'est-à-dire, un exercice préliminaire qui détermine les domaines de légitimité de la raison. Sa finalité n'est donc pas d'être une science ou plus exactement un système de vérités apodictiques, mais plutôt de se concevoir comme une introduction qui, tout en détruisant la toile de fond du dogmatisme, propose une nouvelle méthode. A la différence de la métaphysique qui est le système de la raison pure la critique est donc une propédeutique qui examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance a priori. Dans cette perspective méthodologique, la métaphysique en tant que système, se base sur la critique. Cette portée propédeutique de la critique apparaît, d'ailleurs, très clairement à travers la structure même de l'œuvre. Ce que Kant note très explicitement dans le but qu'il assigne à son texte, plus

1-Emmanuel KANT, Introduction, 1re édition, op.cit, p.38

2- Emmanuel KANT, Ibidem, p.487

3-Emmanuel KANT, Ibidem, p.46

précisément aux deux parties qui le compose, à savoir la « Théorie transcendantale des éléments » et la « Théorie transcendantale de la méthode ». En effet, en traçant la dimension programmatique de la première partie de la *Critique de la raison pure* Kant note qu'avec elle :

« **...nous avons évalué les matériaux et déterminé quel édifice, de quelle hauteur et de quelle solidité, ils suffisent à élever [...].¹** »

Il est aussi possible de voir cette dimension introductive de la critique à travers le dessein de la « Théorie transcendantale de la méthode » qui, selon, KANT détermine les conditions formelles du système complet de la raison pure. En d'autres termes, elle dégage le plan c'est-à-dire la typographie même de l'œuvre. Ainsi, si dans la première partie KANT donne les matériaux qui doivent entrer dans l'édification du système à élever, dans la seconde il dessine

le plan final. Avec ces deux idées majeures de la critique nous avons une justification valide de la portée limitative et propédeutique du texte kantien mais aussi une preuve indubitable pour déchanter tout lecteur qui veut voir dans cette Critique une science finie, un système de connaissances achevées.

2) La critique comme propédeutique

A travers cette brève étude du sens et de l'orientation de la Critique, nous pouvons retenir que KANT n'a nullement, dans cette œuvre, la volonté de produire un système encore moins d'établir une métaphysique épurée de toutes prétentions excessives et infondées de la raison. Autrement dit, en cherchant le pourquoi de l'échec de la métaphysique, longtemps considérée comme la reine des sciences, face aux développements fulgurants de la géométrie et de la physique, KANT ne s'inscrit pas dans la perspective hégélienne de construire un système qui retrace la vie du Concept. C'est dire donc, qu'il n'a détruit la métaphysique que pour proposer une méthode, un modèle à suivre. Et d'ailleurs, le projet critique kantien est explicite sur ce point : son intention est d'interroger les possibilités de la raison pour mieux déterminer son domaine de compétence. Ce qui revient à dire que, ce que reconnaît désormais la critique comme finalité, c'est sa tentative de changer la méthode de la métaphysique dogmatique en opérant : « **Une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens [...].** »¹ En d'autres termes, en se présentant

1- Emmanuel KANT, Préface 2de édition, op.cit, p.21

comme une analyse systématique des formes a priori de l'esprit humain, la *Critique de la raison pure* s'appréhende très clairement comme : « **un traité de la méthode et non un système de la science elle-même.**¹ » Il s'agit comme le dit KANT lui-même du chemin à suivre pour accéder à cette métaphysique à titre de science. Son résultat semble, par conséquent, purement négatif en ce sens qu'elle a non seulement amoindri sérieusement les dispositions de la raison en démolissant l'édifice de la métaphysique tant choyé, mais encore elle refuse de se concevoir comme système qui accroît l'intelligence des hommes. La critique s'inscrit de ce fait dans une perspective essentiellement négative. KANT est d'ailleurs conscient du sceau néfaste qui peut frapper sa théorie critique lorsqu'il écrit : « **le plus grand et peut-être l'unique profit de la philosophie de la raison pure n'est sans doute que négatif ; c'est qu'elle n'est pas un organe qui serve à étendre les connaissances, mais une**

discipline qui sert en a déterminer les limites, et au lieu de découvrir la vérité, elle n'a que le mérite silencieux de prévenir les erreurs.²» Il ne doit y avoir, par conséquent, l'ombre d'un doute, pour tout lecteur averti de KANT, que sa critique ne fait qu'évaluer le dispositif de la nature humaine, c'est-à-dire fixer définitivement son domaine de compétence dans le champ spécifique de l'expérience. KANT a d'ailleurs protesté contre toute idée visant à réduire sa théorie critique à une fonction purement préventive.

Il est donc possible de conclure, à la lueur de cette argumentation, que le résultat de la critique est doublement négatif en ce sens qu'il limite la raison dans son usage mais encore elle ne restaure ni ne construit un système de savoir apodictique. En d'autres termes, la lecture de ces deux idées fondamentales de la critique relatives à sa portée préventive et propédeutique, nous présente un visage sombre ou, plus exactement, pas du tout luisant de la connaissance humaine. Il ne serait donc pas inconséquent de nous interroger sur les véritables intentions de la critique. Ne risquons-nous pas de déboucher, avec elle, sur une réelle humiliation de la raison ? Ce qui peut nous conduire à nous demander si avec elle la raison n'est pas aussi vilipendée et vexée qu'elle ne le fût sous le règne du dogmatisme. En d'autres termes, allons-nous pas déclarer purement et simplement son impuissance et son incompetence totale ? Ce qui permet de formuler cette objection majeure à KANT : à quoi sert sa Critique si ce n'est pour nous proposer une simple méthode ?

1-Emmanuel KANT, op.cit, p.21

2 -Emmanuel KANT, op.cit, p.538

Juger que le résultat de la critique est essentiellement négatif, c'est dire que tous les efforts de Kant sont aussi nuls et insensés que la métaphysique qu'il a cherché à détruire. Ce qui du coup fait retomber la raison critique dans les antinomies de la Dialectique transcendantale c'est-à-dire dans les débats et querelles inutiles des métaphysiciens.

Mais, une étude systématique de ce texte kantien permet de se convaincre de l'idée selon laquelle l'aspect négatif de la critique de la métaphysique traditionnelle n'annule nullement son utilité positive. C'est en tout cas ce qu'en pense Eric WEIL lorsqu'il note : **« Kant proteste contre une façon de voir qui retiendrait de la Critique seulement son aspect négatif et ignore la fonction positive d'une limitation de la raison spéculative [...], limitation a laquelle la raison critique doit pouvoir dorénavant procéder à la découverte**

du supra- sensible sans avoir à craindre les objections d'une raison théorique, auparavant présomptueuse, à présent consciente de ses limites.¹ »

3) Dimensions éducatives de la critique

En d'autres termes, même si la critique n'accroît pas le savoir, elle a permis au moins de déceler les erreurs de la raison transcendante et de montrer à la jeunesse les bévues qu'il faut éviter dans la recherche de la « **voie sûre de la science²** » Il s'agit donc de concevoir cette fausse route de l'ancienne métaphysique comme une expérience ou plus exactement comme une leçon de haute portée instructive en ce sens qu'elle permet de décourager toute initiative qui vise à la prendre comme un instrument de mesure valide. Relevant ce sens profondément positif de la critique KANT note : « **Une telle science devrait être appelée non pas une « doctrine », mais seulement un critique de la raison pure, et son utilité [au point de vue de sa spéculation] ne serait réellement que négative ; elle servirait non pas à étendre, mais uniquement à clarifier notre raison qu'elle préserverait d'erreurs, ce qui est déjà d'un grand prix.³ »**

1- Eric WEIL, *Les problèmes kantien*s, VRIN, 1970, p.150

2-Emmanuel KANT, op.cit, p.21

3- Emmanuel KANT, op.cit, p.46

Et d'ailleurs, pour mieux comprendre cette dimension à la fois restrictive et éducative de la critique de la raison transcendante, il faut prendre l'exemple du rôle de certaines institutions publiques telle que la police. Celle-ci a, certes, un pouvoir de réprimer et de sanctionner mais derrière cette vocation se cache une véritable dimension éducative qui est, entre autres, la formation de citoyens libres et respectueux du droit afin d'instaurer une société égalitaire. A l'instar de la police, la critique ne réprime ou rejette la démarche de la métaphysique que pour éviter qu'elle soit empruntée par ces jeunes qui regardent avec beaucoup d'enthousiasme et de nostalgie les conflits des métaphysiciens. La Préface de la seconde édition est d'ailleurs explicite sur ce point : « **Dénier cette utilité positive à ce service que nous rend la Critique équivaudrait à dire que la police n'a pas d'utilité positive, parce que sa fonction n'est que de fermer la porte à la violence que les citoyens peuvent craindre les uns des autres, pour que chacun puisse faire ses affaires en toute tranquillité et sécurité.¹ »**

On ne doit donc pas par un jugement spontané ou par un coup d'œil rapide jeté

Sur la critique penser que son résultat n'en est qu'essentiellement nul. La négation de la métaphysique a, dans ce sens, une connotation et une finalité profondément positive. On comprend mieux pourquoi KANT place la nécessité de l'existence de cette œuvre propédeutique au cœur des préoccupations épistémologiques fondamentales que toute connaissance humaine doit d'abord et avant tout remplir. C'est donc dire que cette discipline préventive est très capitale car elle permet à la jeunesse d'éviter les errements des métaphysiciens afin d'être très tôt édifiée sur les exigences de la science et les principes solides qu'il faut, désormais, disposer. Et d'ailleurs, une lecture minutieuse de cette Critique permet de s'apercevoir que la raison a besoin d'une discipline qui limite son usage pur. Le caractère destructeur de la Critique, largement discuté dans les parties précédentes, a comme résultat essentiel de reconsidérer les sentiers de la métaphysique en rectifiant leurs démarches qui n'ont généré que de désastreux scandales. S'exprimant sur cette nature à la fois limitative et préventive de la critique, KANT écrit : **«La critique est obligée de prévenir une fois pour toutes, par l'examen approfondi des droits de la raison spéculative, le scandale que doivent causer tôt ou tard, même pour le peuple, les**

1 -Emmanuel KANT, op.cit

disputes où s'engagent inévitablement les métaphysiciens.¹». La place singulière que doit occuper cette propédeutique dans la prévention et la dénonciation des erreurs et des mauvaises attitudes à bannir a fait l'objet d'une correspondance que KANT a adressée à son ami LAMBERT. En effet, dans cette lettre de 1770, KANT fait remarquer à son interlocuteur combien cette discipline était capitale pour le futur de la pensée humaine et pour l'instruction des jeunes car sans elle les générations à venir vont définitivement se contenter de pseudo savoirs et passeront toute leur vie à produire des illusions. Il lui dit, en substance : **« Il me semble qu'une science toute particulière, quoique simplement négative, doive précéder à la métaphysique ; les principes de la sensibilité s'y verront fixer leur validité et leur borne, afin qu'ils n'embrouillent pas les objets de la raison pure, comme cela s'est toujours produit jusqu'à présent [...].**²» Il est donc compréhensible que derrière la nécessité de l'existence de cette science préventive, KANT pose l'urgence d'édifier les jeunes sur ces dérives de la pensée métaphysicienne. En d'autres termes, KANT redoute que la conscience de ses jeunes avides de savoir soit détournée par les thèses néfastes et

destructrices des métaphysiciens dogmatiques. Si on laisse, en effet, les jeunes s'abreuver dans cette source métaphysique, ils vont s'y former, s'y modeler et finiront, par conséquent, leur existence à cultiver et à développer des viles connaissances et peut être même à s'entretenir. En effet, cette jeunesse éprise de connaissances, peut facilement, vu la simplicité et la spontanéité avec lesquelles les métaphysiciens élaborent leurs doctrines, les considérer comme des références ou plus précisément comme de véritables maîtres qu'il faut imiter. Le dogmatisme peut voir en elle un moyen de vulgariser ses thèses, afin de les considérer comme socle essentiel de toute éducation. C'est dire donc que KANT craint profondément la corruption de ses jeunes ; il évite dès lors que cette jeunesse, à la quête inlassable de connaissances et de repères, tombe sous le charme de ces métaphysiciens devenus de grands et illustres séducteurs. L'auteur de la *Critique de la raison pure* traduit ainsi son inquiétude de voir la crédulité des jeunes abusée : « **Mais la jeunesse qui est confiée à l'enseignement académique doit-elle être au moins prévenue contre de pareils écrits et tenue à l'écart de la connaissance prématurée de propositions si dangereuses, jusqu'à ce que son jugement soit mûr ou que plutôt la doctrine qu'on veut lui inculquer soit assez**

1- Emmanuel KANT, op.cit, p.26

2- Emmanuel KANT, Correspondances, Paris, Gallimard, 1986, pp70-71

fermement enracinée pour pouvoir résister victorieusement à toute opinion contraire, de quelque part qu'elle vienne ?¹ »

Ce qui permet de retenir que la Critique, contrairement à certaines opinions, a une haute portée instructive en ce sens qu'elle apprend aux jeunes à être plus exigeants envers eux-mêmes et envers le mode d'acquisition des connaissances. La grande leçon de la Critique est, pour la jeunesse, le refus de la passivité, de la naïveté ou plus exactement la manie : à « **raisonner facilement sur des choses auxquelles elle ne comprend rien et auxquelles, pas plus que personne au monde, elle n'entendra jamais rien, ou à concourir à la recherche de pensées et d'opinions nouvelles et à négliger ainsi l'étude des sciences solides.**² »

On peut donc conclure sur ce point en disant que le combat à outrance et l'accablement sans pitié que le sage de Königsberg a mené contre le dogmatisme de la raison théorique n'était qu'un moyen de dénoncer le laxisme, l'arrogance et le manque de sagesse des

métaphysiciens afin de former une jeunesse mûre, consciente des exigences de la science. KANT préfère, de ce fait, une éducation basée sur les exigences de la Critique que sur des doctrines métaphysiciennes parce que c'est dans ce sens seulement qu'il est possible d'avoir une postérité responsable et exigeante surtout en matière d'acquisition de connaissances. Avec cette jeunesse éclairée ou éduquée par la Critique, nous avons non seulement un avenir illuminé par une raison mûre, mais encore un état social paisible et respectueux du droit.

En somme, en tant que simple spéculation qui sert à prévenir des erreurs qu'à étendre la connaissance, la *Critique de la raison pure*, incite la jeunesse à disposer d'un esprit scientifique et des aptitudes nécessaires pour avancer dans « **la voie sûre de la science.** »³ En ce sens elle renforce la dignité de la raison et assure à la postérité une jeunesse capable de résoudre les plus grandes illusions de la « Dialectique Transcendantale. » On comprend mieux pourquoi la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* a insisté sur la métaphore du chemin sûr d'une science, un chemin qui nous conduit à l'avenir, à la métaphysique épurée.

1-Emmanuel KANT, op.cit, p.516

2-Emmanuel KANT, op.cit, p.24

3- Emmanuel KANT, op.cit, p.16

Le devoir de la philosophie kantienne, déjà mentionné dans la première préface, n'est autre que d'enlever à la dialectique ses illusions en colmatant la source de ses erreurs et de ses influences nuisibles. Mais cet usage préventif de la critique, en restreignant l'application de la raison, va, avons-nous dit, s'élargir pour avoir une dimension éducative. En ceci, il a une utilité plus positive que négative : la critique est capable de débloquer la démarche métaphysique en aporie. Et en tant que méthode qui s'inscrit dans l'entreprise systématique de la philosophie elle établit tout le tracé de la science, en ce qui concerne aussi bien ses limites que sa structure interne. De plus, la méthode guide vers un chemin scientifique et, au sens kantien, vers une métaphysique future. La jeunesse qui dispose ainsi d'une « **instruction solide sous le rapport de la Critique de la raison pure** »¹, peut librement se lancer dans la quête de cette science apodictique ; ce qui étouffe sérieusement la crainte de Kant. C'est donc une véritable œuvre éducative que Kant nous propose, entre autres, dans ce texte.

Cependant, cette démarche kantienne qui consiste à aborder ainsi l'éducation, irrite profondément de grands penseurs comme Hegel. Nous avons vu, avec Kant, que la question

de l'élucidation de la critique a débouchée sur sa considération comme une œuvre essentiellement instructive. Mais si Kant a opté d'articuler sa théorie critique sur le modèle judiciaire qui établit radicalement une distinction entre le sujet et l'objet, c'est une toute autre relation que nous présente George W Friedrich Hegel. Comment s'élabore la thèse hégélienne ? En quoi consiste-elle ?

La deuxième partie de ce travail se penchera sur la manière hégélienne d'élaborer la critique afin de nous expliciter clairement ces interrogations soulevées.

1-Emmanuel KANT, op.cit,

DEUXIEME PARTIE : LA DIALECTIQUE COMME CRITIQUE

Chapitre I : Processus éducatif de la conscience

1) Education comme restauration

« Cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir, ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature ; elle les parcourt ainsi pour se purifier à l'esprit quand, à travers la complète expérience

d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.¹ »

Ce texte de la *Phénoménologie* illustre bien comment HEGEL aborde la problématique de l'éducation de la conscience, c'est-à-dire le mouvement qui porte l'esprit, enraciné dans sa naïveté extrême, vers sa formation parfaite. En d'autres termes, HEGEL aborde le sens fondamentalement éducatif du parcours de la conscience qui, se révélant être le processus de sa purification, s'acquière par son séjour sur différentes étapes qui jalonnent son parcours. Cet itinéraire, que la conscience a d'ailleurs de la peine à effectuer, possède cette nature singulière d'être exclusivement sa propre œuvre.

Mais comment un simple itinéraire peut-il avoir une valeur éducative ?

1- Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, « Introduction », trad. J.HYPPOLITE, Aubier-Montaigne, tome, I, p.69

Ce qui pose la question du véritable fondement de cette culture de la conscience et nous pousse à nous demander : si elle n'a pas un motif extérieur.

Nous pouvons dire d'emblée que HEGEL est très explicite sur les deux interrogations que nous soulevons. Il les résume d'ailleurs en une seule : comment se produit la culture de la conscience ? Ce que le texte cité explicite clairement.

Il s'agit, en effet, pour la conscience de suivre un programme rigoureusement défini dans la *Phénoménologie* c'est-à-dire une propulsion qui l'arrache de son immédiateté pour l'élever à sa culture parfaite. En d'autres termes, c'est ce parcours, ce chemin ou plus exactement cette simple « présentation » que HEGEL nous propose comme la culture de la conscience. Ainsi, en rompant les chaînes de l'immédiateté, devenue maintenant insatisfaite, la conscience se portant d'elle-même vers l'essence de sa propre instruction. Cette dernière se conçoit, par conséquent, dans et à travers, les multiples expériences qu'elle rencontre au cours de son itinéraire, de son parcours qui le mène vers ce qu'il est en soi, ce qu'il est dans son essence même.

Ce qui en outre, nous enseigne que l'histoire de ce concept se révèle comme sa propre culture puisque cette présentation du chemin de la conscience naturelle n'est qu'une autre manière de désigner sa formation c'est-à-dire l'achèvement de sa parfaite instruction. Et la

Phénoménologie, définie comme la « **science des expériences de la conscience** »¹, englobe l'essence de cette éducation car elle présente les différentes « **étapes** »², les différentes « **stations** »³ de formation de son parcours. La tâche de la *Phénoménologie*, de ce fait, apparaît comme purement pédagogique en ce sens qu'elle inscrit l'individu ignorant dans un chemin, dans un programme, bien défini, qu'il doit effectuer. Mais cela comme le rappelle HYPOLITE n'est clair que pour le philosophe qui examine du dehors ce parcours de la conscience. Dire autrement, pour le sujet qui suit de l'extérieur ce processus phénoménologique, l'éducation de la conscience apparaît immédiatement à travers ses différentes étapes en ce sens qu'il voit dans chacune d'elles une vérité acquise, une expérience réussie. Or, pour la conscience, engagée dans le phénomène, ce processus, véritable parcours de souffrance et de détresse, est purement négatif dans la mesure où elle perd à chaque étape ce qu'elle tenait, dans le moment antérieur, comme une vérité absolue. En d'autres termes, si la conscience voit dans cette expérience, à cause de la perte de son essence

1- Friedrich HEGEL, op.cit

2-Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

3-Friedrich HEGEL, Ibidem

et de son objet, un véritable néant, le philosophe l'appréhende comme un néant déterminé, c'est-à-dire qui porte en soi un contenu significatif. Ce qui est immédiatement relevé comme la culture de la conscience par le philosophe ne sera révélée à la conscience qu'au terme de son processus. Ancrée dans l'immédiateté de ses certitudes, la conscience commune se propulse donc vers sa nature réelle c'est-à-dire sa parfaite culture.

Mais comment se présente, en réalité, cette éducation de la conscience ?

Cette formation se présente comme les déceptions successives, les illusions continues qui marquent la conscience à chaque fois qu'elle pense détenir la vérité. Ce qui veut dire, qu'elle se forme par ses différentes positions par rapport à la vérité car, chaque position est le moment d'une aliénation et en même temps d'un dépassement de l'esprit vers une autre forme, une autre figure. L'aliénation peut donc être entendue comme le processus par lequel l'esprit se projette dans ses produits et devient étranger à lui-même. L'histoire de la conscience apparaît dans ce cas comme l'histoire de ces aliénations successives au terme desquelles, s'élevant à l'essence de ce qu'il est, de sa nature, la conscience établit sa propre culture. Ce parcours qui définit l'éducation de la conscience et que représente la *Phénoménologie* est composé des différentes stations dans lesquelles l'esprit a séjourné et a

considéré comme sa vérité, comme son essence véritable.

La *Phénoménologie* peut donc être définie comme le processus par lequel, d'étapes en étapes, la vérité se dévoile et se révèle à la conscience comme moment ultime de son développement c'est-à-dire comme le moment auquel elle prend conscience de la plénitude de son essence en tant que conscience de soi.

Dans ce sens nous pouvons dire que les différentes aliénations de l'esprit constituent des formes culturelles pour la conscience.

Nous comprenons dès lors que le parcours qui va de la conscience au savoir absolu en passant par le moment de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, qui marque ce long et laborieux chemin, n'est que la manifestation des formes culturelles de la conscience. En effet, dans cet itinéraire la conscience n'a cessé de s'éduquer parce qu'elle se rend toujours compte de l'illusion de ses prises de positions par rapport à la vérité et qu'elle doit constamment se déchanter en dépassant toutes ses formes imparfaites.

La conscience perceptive conçoit, par exemple, que la vérité est dans l'objet perçu et non dans le sujet percevant. Et dans ce sens, toute fausse vision, toute mauvaise appréhension ne peut provenir que du sujet. En d'autres termes, égal à soi-même l'objet est, ici, la certitude de la conscience. HEGEL nous explicite cela en ces termes : « **Ainsi est maintenant constituée la chose de la perception ; et la conscience, en tant que cette chose est son objet, est déterminée comme percevante. Elle a « seulement » à prendre l'objet et à se comporter comme pure appréhension ; ce qui alors en résulte pour elle est le vrai.**¹ » Mais cette richesse ou haute vérité de l'objet qu'elle brandit s'est, après examen minutieux, muée en une illusion.

Ce dont la conscience se rendra compte aussi lorsqu'elle se replie sur soi en niant la vérité du monde, car un simple constat lui permet d'apercevoir la nécessité de l'existence de celui-ci et de sa prise en charge. Elle se dépasse comme pure conscience sensible, parce que la vérité qu'elle cherche ne se trouve pas dans l'objet extérieur; elle doit d'ailleurs le nier et le dépasser. C'est dans cette figure de la conscience de soi que nous voyons un véritable renversement du moment de la conscience ; renversement qui illumine l'esprit sur ses erreurs. En effet, le moment de la conscience de soi constitue un véritable renversement en ce sens que la conscience va non seulement se replier sur elle-même mais encore le résultat de l'expérience antérieure- celui de la conscience- devient, pour elle, une pure négation, un véritable vide. En d'autres termes, la passiveté de la conscience va devenir une activité de la conscience de soi et sa positivité se mue en négativité. D'où le dépassement total de la

conscience par la conscience de soi. N'ayant pas réussi à retrouver la vérité ni dans le moment de la conscience, ni dans celui de la conscience de soi, la conscience tente, pour les mêmes fins, une réconciliation des deux.

Un tel processus nous montre que la conscience reste insatisfaite aussi bien dans le moment de la conscience que dans celui de la conscience de soi. Une telle insuffisance, qui est aussi un déséquilibre entre certitude et savoir absolu, ne sera levée que dans le moment de la raison qui, réconcilie aussi bien sujet et objet que conscience et conscience de soi. Cette dualité ainsi résolue ou réconciliée dans l'élément de la raison est celle que l'on retrouve durant tout le parcours de la conscience engagée dans le processus phénoménologique.

1 - Friedrich HEGEL, op.cit, p.97

Ce qui fait de ces moments des formes culturelles c'est la leçon que la conscience tire de ses différentes expériences. En effet, en se rendant compte qu'elle ne peut plus, ni se concevoir, ni se complaire dans la certitude sensible, la conscience a appris que la vérité n'est pas dans l'objet qu'elle convoitait. Cette expérience en donnant donc à la conscience la possibilité de pouvoir se rendre compte que son essence n'est pas dans le monde extérieur, lui attribue un nouveau statut, c'est-à-dire la possibilité de pouvoir se rendre compte de l'erreur afin de l'éviter. En d'autres termes, c'est en essayant de « restaurer » l'essence de sa propre culture que la conscience gagne en maturité et apprend à

2. Education comme ruptures

Penser que l'éducation de la conscience passe par les diverses manœuvres à travers lesquelles l'esprit a tenté de se réaliser en s'aliénant dans des formes qu'elle arrive à dépasser, c'est poser la culture comme arrachement de la conscience à sa vie innocente. En d'autres termes, si ce parcours de la conscience est instructif c'est parce que, ses multiples positions par rapport à la vérité qui jalonnent le parcours de son élévation vers le savoir absolu, sont toutes des formes culturelles. Caractérisant la culture comme les différentes ruptures de la conscience, Bernard BOURGEOIS écrit dans le commentaire qu'il a fait de la préface et de l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* : « **la culture, au sens hégélien, naît d'une rupture par laquelle l'esprit s'arrache à sa vie innocente et légère au sein de son milieu originel, milieu massif et substantiel aux particularités duquel il est immédiatement**

adapté. [...].¹ » Il est essentiel de retenir que la culture, comme nous l'avons précédemment mentionné, apparaît comme une restauration de la véritable nature de la conscience. En effet, si l'esprit est en soi ce qu'il est à la fin, la culture de la conscience se révèle être les différentes phases qu'elle emprunte pour se restaurer ou plus exactement pour parvenir « **à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.²** »

Et dès lors, nous pouvons retenir que HEGEL considère les trois types de manifestation de l'esprit c'est-à-dire les trois moments subjectifs comme des manifestations culturelles objectives. Et dans ce sens nous comprenons que les différentes figures de la conscience ne sont que des

1-Bernard BOURGEOIS, Préface et Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Paris, VRIN, 1997, p..227

2--Bernard BOURGEOIS, Ibidem, p.225

Moments de la culture de l'esprit. Et le rejet du sensualisme, de l'intellectualisme, du romantisme etc. n'est que l'élimination des formes non culturelles que la conscience est obligée de dépasser pour entrer en fond dans la singularité de sa culture. La *Phénoménologie* comme « **science de l'expériences de la conscience¹** » est, par conséquent, le chemin par lequel l'essence de la culture de l'esprit se révèle à lui par des formes et des manières non parfaites qu'il doit dépasser pour se retrouver comme esprit entièrement instruit. C'est donc dire que chaque forme culturelle de la conscience niée est l'affirmation d'une autre forme de détermination (culturelle) plus parfaite que la précédente. En définitive, ce que l'esprit cherche dans ce chemin du doute et du désespoir n'est autre que la restauration de son identité culturelle par ses propres moyens, c'est-à-dire, par une impulsion qui lui est propre. BOURGEOIS affirme, dans ce sens, que la négativité culturelle « **s'accomplit comme négation²** », c'est-à-dire, que la culture ne peut être réalisée que dans la douleur et le dépassement des formes non culturelles existantes de la conscience. Si l'éducation apparaît ici comme une restauration de l'essence de sa culture c'est que la conscience avait déjà cette culture mais celle-ci ne pouvait se réaliser que moyennant son devenir. Dire autrement, cette culture, que la conscience cherche et qui apparaît à travers les différentes étapes de la *Phénoménologie*, était au début de son processus. Si celle-ci ne s'était pas manifestée, comme elle le fait dans la phase ultime de son itinéraire, c'est parce qu'elle est dans une forme imparfaite. Et dans ce sens, les multiples et pénibles expériences qui marquent la vie de la

conscience ne sont que des passoires, ou, plus exactement de simples prétextes, pris par l'esprit pour réaliser sa parfaite instruction. Et c'est dans ce sens que nous comprenons mieux HEGEL pour qui, avec l'esprit : « **nous n'avons [...] pas affaire, quand nous parcourons le passé quelle qu'en soit l'étendue qu'à de l'actuel. [...] C'est dire que la forme actuelle de l'esprit comprend en soi tous les degrés antérieurs. Les moments que l'esprit paraît avoir derrière soi, il les possède encore dans sa profondeur présente.** ³ » Ce qui nous permet de saisir toute la

1-- Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

2- Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.225

3-- Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction. J.GIBELIN, Paris, VRIN, 1967, p.66

portée que la notion de culture comme restauration suggère c'est-à-dire l'idée de remise en rigueur d'une nature perdue ou dégradée, d'un rétablissement de l'originalité. La conscience cherche donc sa culture à travers un processus de restauration, de rétablissement.

3. Un processus doublement instructif

Cette conception de la culture comme l'itinéraire que doit parcourir la conscience est une idée que Hegel s'est inspirée des grands romans de culture du siècle des Lumières. Il y a dans ce sens une analogie que l'on peut faire entre cette manière de poser l'éducation de la conscience et les grands romans de formations connus et développés au XVIII^e siècle tels que le *Candide* de VOLTAIRE, *l'Emile ou de l'éducation* de ROUSSEAU. En effet, ces romans sont construits autour d'un personnage central caractérisé par son ingéniosité, sa vision naïve du monde et qui, au fur et à mesure qu'il affronte les dures épreuves de la vie, s'éduque progressivement et accède à la fin à une certaine sagesse. Il y a, à travers la manière de poser l'éducation de ces personnages, c'est-à-dire dans la problématique de ces projets, l'idée essentielle d'une élévation d'une conscience singulière, naïve au savoir absolu. Pareille à ces personnages, la conscience s'éduque à travers les multiples mésaventures de son parcours. En effet, la conscience acquiert sa culture à travers sa confrontation aux divers obstacles qu'elle a rencontrés au cours de son odyssée.

En concevant ainsi son modèle éducatif, on peut donc dire que HEGEL a singulièrement reçu l'effet de la pensée rousseauiste qu'il a profondément scruté à Tübingen. La référence au philosophe français n'est pas, dans ce sens, une mention gratuite. En somme, nous pouvons dire que ROUSSEAU a profondément marqué son influence non seulement sur HEGEL mais aussi sur toute sa génération. Ce qui peut être justifiée par ces propos de Jean HYPPOLITE qui écrit, dans une note en bas de page de la préface de la *Phénoménologie* : « **On remarquera la signification pédagogique de tout le développement qui suit. Hegel, comme Hölderlin, avait beaucoup étudié l'Emile de ROUSSEAU ; [...].** »¹

1- - Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, op.cit, p.25, note 47

S'il y a influence sur HEGEL c'est parce que la pensée rousseauiste offre à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* une manière de poser la culture comme une propulsion de la conscience naturelle vers sa formation parfaite. En d'autres termes, Hegel retrace la vie d'une conscience qui s'éduque dans et à travers les pénibles et douloureuses expériences qu'elle fait tout au long de son périple pour accéder à sa complète instruction. HYPPOLITE note dans « Sens et méthode de la phénoménologie » que HEGEL : « **trouvait dans cette œuvre [l'Emile ou de l'éducation] une première histoire de la conscience naturelle s'élevant d'elle-même, à travers des expériences qui lui sont propres et qui sont particulièrement formatrices, à la liberté.** »¹ Par ailleurs, il y a deux ambiguïtés inhérentes à cette manière de traiter la question de la culture qu'il nous semble capitale de lever.

La première est liée à la pédagogie du lecteur, du philosophe qui suit ce parcours éducatif de l'esprit, et qui finit par s'être éduqué par les connaissances qu'il y tire. La seconde quant à elle concerne l'éducation de la conscience engagée dans le processus phénoménologique. Il s'agit, de l'éducation de l'individu qui observe la manière dont la conscience assure sa culture dans et par les obstacles et expériences qu'elle rencontre. En effet, disons que ce processus d'élévation de la conscience naturelle est instructif pour le lecteur qui le suit de l'extérieur ; il se forme à partir de ce qu'il lit et du contenu qu'il tire de chaque étape. Il en résulte ce que Bernard BOURGEOIS appelle si judicieusement, dans « Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit », « un **acheminement du lecteur au savoir absolu.** »²

C'est dans ce sens que l'on peut comprendre HYPPOLITE lorsqu'il considère, qu'en réalité, la *Phénoménologie* traite de deux dialectiques : l'une concerne la conscience qui est plongée dans l'expérience et l'autre, qui est seulement pour nous, est « le développement nécessaire de

toutes les figures de la conscience³ ». Ainsi, puisque dans chaque dialectique ce qui est en jeu est la culture, le philosophe qui examine de l'extérieur le processus de la conscience et qui dévoile le contenu de chaque étape reçoit, à partir de ce qu'il traite et de ce qu'il lit, des éléments qui participent grandement à sa culture. Il faut dès lors, comme le souligne HYPOLITE,

1-Jean HYPOLITE, op.cit, p.77

2-Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.10

3-- Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

4-Friedrich HEGEL, Ibidem

sérieusement distinguer dans cet itinéraire de la conscience naturelle, « **deux dialectiques⁴** .» Parlant de cet acheminement du lecteur vers le savoir absolu qui, en vérité, est la culture parfaite de la conscience, BOURGEOIS note qu'il s'agit d' « **Un acheminement du lecteur au savoir absolu qui, inversement, fonde l'affirmation de celui-ci, puisque sa force persuasive repose sur la nécessité dévoilée, dans le contenu lu, du passage de la conscience naturelle au savoir scientifique : l'acheminement du lecteur, de la conscience naturelle présente, est l'effet de la fondation de ce qu'il lit- l'élévation nécessaire, passée, originelle-, fondation qui a elle-même pour fin cet acheminement en lequel elle répète son contenu.** ¹ »

La seconde, quant à elle, concerne cette conscience dont HEGEL décrit son processus de culture et dont l'objet est la *Phénoménologie* ; il s'agit plus exactement de l'esprit conscient de lui-même, de l'esprit qui, moyennant son développement, assure sa propre culture¹. Ainsi, la culture que nous nous attelons à expliciter, dans ce chapitre, concerne moins celle du lecteur qui suit du dehors ce mouvement de l'esprit que celle de la conscience engagée dans le phénomène. C'est donc dire que si ce parcours constitue l'éducation de la conscience il n'en demeure pas moins que le lecteur qui suit du dehors ce processus semble être au même niveau d'éducation qu'elle.

La seconde ambiguïté est relative à la manière hégélienne de poser la formation de la conscience comme une auto-éducation c'est-à-dire un processus qui ne fait intervenir aucun élément extérieur. C'est, en d'autres termes, la conscience qui exerce sa propre poussée afin d'asseoir une culture parfaite c'est-à-dire une meilleure visibilité du monde et de soi-même. Nous avons vu, d'ailleurs, que c'est par l'effort de dépasser les expériences douloureuses de son parcours que la conscience, sans aucune aide, façonne sa personnalité ou plus exactement achemine sa formation. Une telle précision nous permet de mieux

Éclairer l'interrogation de Bernard BOURGEOIS : « **De qui parle donc le phénoménologue, et à qui parle-t-il donc ?** »³ »

HEGEL fait ici preuve de rupture et d'originalité par rapport à ce que les penseurs et, plus particulièrement KANT, ont toujours mis dans ce concept. En tout cas, ce qui est visible à travers cette manière de poser la problématique de l'éducation interne de la conscience est que HEGEL prend le contre-pied de la thèse kantienne développée dans la troisième partie de ce travail. Rappelons, à cet effet que la *Critique de la raison pure* a une dimension

pédagogique en ce sens

1-Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.10

2-Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.11

1-Bernard BOURGEOIS, Ibidem

qu'elle met en garde les jeunes contre la manière de penser du dogmatisme et du scepticisme. Le philosophe de Königsberg établit ainsi une éducation pour la jeunesse. La culture devient une discipline conçue de l'extérieur ; elle implique de ce fait l'idée d'une adaptation de l'esprit à des normes, à des symboles et à des valeurs. L'auteur de la *Critique de la raison pure* se pose dès lors comme un éducateur de cette jeunesse qui suit avec nostalgie les conflits issus de la raison transcendante et que développe la « Dialectique transcendantale ». La mise en garde kantienne a, comme nous l'avons montré dans la partie consacrée à la portée éducative de la *Critique*, une valeur instructive. En somme, l'éducation est chez KANT posée de l'extérieur, du dehors de la conscience. Cependant, une telle manière irrite profondément HEGEL. L'auteur de la *Phénoménologie* conçoit que dans le processus de culture de la conscience rien ne doit être accompli de l'extérieur ; tout est l'œuvre de l'esprit. En résumé, on peut voir ici une réfutation de la manière kantienne de poser la problématique de l'éducation.

En outre, il y a aussi rupture par rapport à ce que désigne l'étymologie de la notion et qui, dans une certaine mesure, fonde la conception du sens commun. En effet, le sens généralement retenu du terme éducation part de son étymologie latine « **EDUCARE**¹ » qui signifie « conduire vers... », « Donner une direction à... », « Trouver le sens de... ». Ce qui définit une méthode, une voie à suivre et dans ce sens la culture est développée de l'extérieur de la conscience ; c'est le produit d'agents extérieurs. Par contre, pour HEGEL, la culture est exclusivement l'œuvre de la conscience car durant tout le parcours de la *Phénoménologie*, la conscience s'est posée comme son propre médiateur. En ce sens apparaît toute l'originalité de

la position hégélienne qui, se pose en s'opposant, comme l'aurait dit MALEBRANCHE, aux différentes appréhensions connues du concept.

Ce qui est essentiel, dans l'étude de ce chapitre, c'est certes de relever cette différence d'approches mais aussi et surtout de voir comment à travers cette manière de voir HEGEL élabore la critique comme le moteur du processus qui mène la conscience vers sa parfaite instruction.

En effet, cette méthode de la conscience, essentiellement dialectique,

¹André MARTIN, *Regard philosophique sur l'éducation*, Sherbrooke, 2005, p.16

Constitue l'histoire détaillée de sa culture. Autrement dit, la méthode de la conscience phénoménologique, constituée des dépossessions constantes de l'esprit, des doutes et des désespoirs permanents, des ruptures et des dépassements continus est sa vie même. Caractérisé ainsi, le parcours de la conscience vers le savoir absolu, c'est dire que la démarche éducative de la conscience est purement critique.

En somme, ce que l'on peut tirer de ces morts successives de l'esprit, c'est-à-dire des pertes constantes de son essence, c'est l'idée selon laquelle la culture s'acquière par un autodépassement, une autocritique de la conscience. HEGEL change la place de la critique qui cesse d'être, comme chez KANT, une critique extérieure pour devenir l'âme de la conscience, la vie de toute chose. A la lumière de ce parcours éducatif de la conscience, la critique hégélienne apparaît-elle plus comme un « processus » qu'un « procès ».

CHAPITRE II : L'intériorité de la critique

1) Le tournant hégélien

« Il s'agit d'un changement de place de la critique dans le champ de la connaissance : au lieu de se situer à l'extérieur de l'objet critiqué, et se placer en quelque sorte en face de lui, ou contre lui, elle va « s'insinuer en lui », non plus se contenter de l'agresser extérieurement, mais le ronger intimement. »¹

Ces propos de Jacques D'HONDT nous expliquent de manière claire comment HEGEL aborde la question de la critique. En effet, l'auteur de la *Phénoménologie* effectue un déplacement, un glissement décisif sur la notion de critique et, en cela, il opère une mutation significative dans la manière d'appréhender ce concept. La critique telle qu'on l'entend ordinairement ne va, en effet, prendre conscience que pour être plus efficace il faut qu'elle change de place en s'introduisant dans la chose ou plus exactement en devenant le véritable moteur des êtres. Et ainsi, dans le pur rapport d'objectivation, le rôle du sujet est

essentiellement réduit. Ou pour mieux dire, la critique prend conscience qu'elle est désormais dans l'objet, et dans ce cas, elle ne doit plus être considérée comme une chose qui s'adjoint à lui afin de l'examiner. Cette critique sournoise est au cœur des préoccupations de la *Phénoménologie* en ce sens que c'est en se critiquant, en tant que forme imparfaite du savoir, que la conscience se dépasse et se propulse au savoir absolu. Pour retrouver la nature de sa véritable culture, la conscience se dévore ou plutôt se détruit par les contradictions qui l'animent. La doctrine hégélienne accorde, de ce fait, au moment de la critique interne une place singulière dans le processus de la dialectique phénoménologique. En effet, elle n'est plus, dans ce sens, menée de l'extérieur de la conscience mais, elle constitue le mouvement phénoménologique même c'est-à-dire les différentes contradictions qui constituent sa vie. Ces contradictions mènent la conscience à la véritable conscience de soi qui est le moment de la découverte de son essence. Mais avant cette phase terminale, la conscience est confrontée aux dures et pénibles épreuves de son parcours. Ainsi, à chaque moment où elle pense détenir la vérité et qu'elle se rend compte qu'elle est dans l'illusion, elle nie ce savoir et le dépasse au profit d'un autre. En effet. Cette critique qui apparaît à travers le dépassement douloureux des divers obstacles qui jalonnent son parcours, ou, plus précisément à travers les différentes aliénations de l'esprit, se révèle être une autocritique. En d'autres termes, ce qu'enseigne cette dialectique c'est une autocritique de la conscience phénoménologique, une critique qui n'est l'œuvre d'aucun agent extérieur ; même celle du philosophe. C'est dire que la chose va dans son développement arriver : « **à se dévorer, à se critiquer et à se détruire elle-même, sans avoir besoin pour cela d'un ennemi étranger.** »¹.

Ce « changement » s'explique par rapport aux conceptions philosophiques antérieures et plus particulièrement à celle de Kant. Ainsi, la critique ne s'appréhende pas dans une perspective kantienne d'un sujet séparé de l'objet dont il doit examiner la valeur de vérité. En d'autres termes, la portée de cette critique sournoise peut bien être comprise si elle est mise en rapport avec la théorie critique kantienne. En effet, la critique de KANT est l'œuvre du philosophe qui s'interroge sur les voies et moyens à disposer afin d'édifier la métaphysique sur des principes scientifiques apodictiques. Il s'agit précisément d'une critique qui porte sur une ou différentes représentations du réel qui, parce que considérées comme non savoir, doivent recevoir, de la part du philosophe, une étude minutieuse, une critique approfondie. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre la critique kantienne de la métaphysique dogmatique, considérée comme une science qui dépasse toutes les limites possibles de son application. « **La critique de la connaissance chez Kant, écrit HYPOLITE dans ce sens,**

était une critique effectuée par le philosophe sur la conscience commune et la conscience scientifique, au sens où cette science n'était

1 Jacques. D'HONDT, op.cit, p.169

encore qu'une conscience phénoménale [...].¹» Or pour HEGEL, c'est la conscience naturelle qui se critique jusqu'au savoir absolu ou philosophique. En d'autres termes, la conscience réfléchit sur elle-même, dépasse ses propres contradictions et produit son propre savoir. Il s'agit pour la conscience d'une autocritique, d'une autoproduction du savoir. Ce qui chez KANT était réalisé par le philosophe indépendamment de l'activité de la conscience est chez HEGEL l'œuvre exclusive de l'esprit. Il n'y a pas un élément extérieur qui réfléchit sur la conscience, comme un juge qui examine librement les délits d'un forçat, mais un moi qui se penche sur lui-même, qui s'auto-examine. Martial GUEROULT ne dit pas le contraire lorsqu'il écrit : **« Ce n'est pas le philosophe qui réfléchit du dehors sur le moi, c'est le moi intelligent qui réfléchit réellement sur lui-même. Ici commence « l'histoire pragmatique » de l'esprit humain. Lorsque le moi intelligent sera lui-même dans l'action où il se détermine comme déterminé par le non-moi (c'est-à-dire rejoint le point de vue du philosophe sur lui), il sera lui-même moi théorique.²»** En d'autres termes, le philosophe n'a plus la charge de dépouiller la conscience commune du poids de ses illusions et de ses fausses connaissances ; il est d'ailleurs réduit à un simple spectateur. Le philosophe, en effet, ne fait que regarder la conscience, suivre son parcours sans pouvoir y intervenir. Ceci se comprend mieux à travers ces propos de l'Introduction de la

Phénoménologie : **« Nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, D'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche ; c'est au contraire en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est en soi et pour soi-même.³»** Si, avec KANT, la critique est l'œuvre du philosophe, c'est parce que la contradiction n'est pas dans la chose ; elle est produite de l'extérieur.

Ce que HEGEL lui reproche donc c'est d'avoir posé l'antinomie, la contradiction en dehors de l'être. En effet, rappelons-le, la grande thèse de Kant dans la « Dialectique Transcendantale » a été de poser la contradiction, comme un obstacle épistémologique, c'est-

à-dire, comme un véritable conflit de la raison rendant celle-ci impuissante à progresser dans le champ de la

1 Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, 1946, p.14

2. M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* in Publications de la Faculté de Strasbourg, 1930, I, p.225

3-Friedrich HEGEL, op.cit, p.74

connaissance. Il nommera d'ailleurs dialectiques tous les raisonnements illusoire, tous les exposés des thèses et des antithèses les plus contradictoires. Nous allons plus amplement revenir sur cette conception kantienne de la dialectique mais, notons simplement que, contrairement à lui, HEGEL pense que toutes les choses ainsi que toutes les déterminations portent en elles des contradictions qui doivent déclencher leur processus de transformation. L'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* évince l'extériorité de la critique en montrant que l'antinomie est au cœur de tout être, ou, plutôt constitue l'essence des êtres. Il accorde, dans ce sens, une importance éminente aux aspects négatifs qui animent tout être. L'introduction du ver dans le fruit apparaîtra, dès lors, comme une réalité de peu de valeur car, avec ou sans elle, il sait bien se pourrir. C'est en tout cas ce que pense HEGEL lorsqu'il écrit dans la *Science de la Logique* : « **La contradiction, c'est la racine de tout mouvement et de toute manifestation ; c'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité, de manifester des tendances et des pulsions.** ¹ » C'est dire donc que le moteur des changements de la conscience phénoménologique est la résultante de son mouvement, c'est-à-dire des forces qui lui sont inhérentes.

2) Critique comme processus

Pour mieux comprendre la portée de la critique interne, examinons brièvement, comme nous l'avons fait dans la partie précédente, les trois moments de la conscience à savoir la conscience, la conscience de soi et la raison. En effet, dans le premier, il y a un placement de la vérité dans l'objet c'est-à-dire une croyance ferme de la conscience que la certitude se exclusivement dans le monde extérieur. Ce qui fait distinguer en lui une séparation entre vérité et certitude, sujet et objet. Pour illustrer le caractère interne de la critique dans ce processus phénoménologique, prenons l'exemple de la première « **station**² » de ce processus c'est-à-dire le moment de la Conscience et son passage à la conscience de soi. Ainsi, lorsque

la conscience se fait certitude sensible et s'aliène dans l'objet elle va considérer que la vérité est d'abord dans ce qu'elle sent, puis dans ce qu'elle perçoit et en fin dans ce qu'elle conçoit, c'est-à-dire dans l'entendement. En d'autres termes, la conscience vise son objet et veut parvenir à la certitude du savoir de celui-ci. Parlant de ce moment de la Conscience HYPPOLITE souligne: «**Comme étant**

1-Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, Bd II, traduction Jankélévitch, p.67

2-Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

seulement conscience l'esprit se dirige sur un monde qui est étranger, un monde donc qui est sensible, et qu'il ne fait que recevoir passivement en lui. Ce monde il le sent, il le perçoit, il le conçoit selon son entendement (Verstand).¹ » La position essentielle de la conscience par rapport à la vérité est donc caractérisée par sa passivité qui fait qu'elle prend immédiatement l'objet pour la certitude absolue ; elle le considère comme la connaissance la plus riche, la vérité la plus haute. Ainsi, elle va concevoir que la vérité est celle de l'« Ici » et du « Maintenant » : « **Le contenu concret de cette certitude sensible la fait apparaître immédiatement comme la connaissance la plus riche, et même comme une connaissance d'une richesse infinie, pour laquelle il n'est de limite à trouver [...].**² » Mais en se penchant sérieusement sur cette « haute vérité », elle s'est rendue compte de son illusion et de la naïveté de ses positions. La conscience effectue donc un doute sur son savoir antérieur et la nie en tant que moment imparfait ; elle dépasse ce moment au profit d'un autre car, pour elle, sa certitude se trouve dans ce qu'elle perçoit. Elle ressort de cette expérience aussi illusionnée et désespérée qu'elle ne le fût dans l'expérience antérieure. Ainsi se caractérise-t-il le moment de la conscience.

On peut dire, par conséquent, qu'à cette étape, ce que la conscience prend comme une certitude absolue n'est qu'une vérité partielle voire partielle. Cette vérité est partielle parce que la conscience est appelée à la dépasser. Autrement dit, si la conscience réfléchit plus profondément sur elle-même, elle se rendra compte qu'elle ne peut exister en dehors de ce monde dans et à travers laquelle elle évolue. Ainsi, elle prend conscience qu'elle ne peut exister qu'en posant l'existence de ce monde et ne peut, non plus, se concevoir comme le cogito cartésien qui pose son essence en niant l'existence du monde qui l'entoure et qui, en réalité, l'engendre.

Insatisfaite de son expérience la conscience se retourne donc sur soi et cherche la vérité en elle-même. Elle nie, dans cette seconde étape, le monde extérieur et le considère comme une

fausseté. Ce que révèle donc ce moment de la conscience, c'est un véritable renversement de la première étape.

1- Jean HYPPOLITE, *op.cit*, p.67

2 Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993, p.107

C'est ce que la conscience se rendra compte lorsqu'elle se replie sur soi en niant la vérité du monde car un simple constant lui permet d'apercevoir la nécessité de l'existence de celui-ci et de sa prise en charge. Elle se dépasse comme pure conscience sensible, parce que la vérité qu'elle cherche ne se trouve pas dans l'objet extérieur; elle doit d'ailleurs le nier et le dépasser. C'est dans cette figure de la conscience de soi que nous voyons un véritable renversement du moment de la conscience ; renversement qui illumine l'esprit sur ses erreurs. En effet, le moment de la conscience de soi constitue un véritable renversement en ce sens que la conscience va non seulement se replier sur elle-même mais encore le résultat de l'expérience antérieure- celui de la conscience- devient, pour elle, une pure négation, un véritable vide. En d'autres termes, la passivité de la conscience va devenir une activité de la conscience de soi et sa positivité se mue en négativité. Ce que l'on peut constater dans ces expériences c'est que toutes les deux se donnent sous le mode de la scission, de la séparation entre sujet et objet, vérité et certitude. En d'autres termes, si dans la première étape la vérité était placée dans l'objet, dans la seconde la conscience pense la certitude dans le sujet mais aussi et surtout elle considère l'objet comme une source d'illusion. D'où le dépassement total de la conscience par la conscience de soi.

N'ayant pas réussi à retrouver la vérité ni dans le moment de la conscience, ni dans celui de la conscience de soi, la conscience tente, pour les mêmes fins, une réconciliation des deux. Mais avant de tirer la conséquence qui s'impose sur cet examen du passage de la conscience à la conscience de soi, montrons la spécificité de ce doute phénoménologique. En effet, Il nous semble capitale de faire ici une précision car ce doute de la conscience est à différencier de celui de nombre de philosophes. En d'autres termes, pour mieux souligner l'originalité du doute de la conscience phénoménale, il nous paraît essentiel de le mettre en rapport avec celui de Descartes tel qu'il s'est élaboré dans le premier *Discours*. Ainsi, le caractère méthodique et hyperbolique, établi dans cet ouvrage, fait état d'un acte profondément mûri par un moi conscient de ses positions. En d'autres termes, chez Descartes c'est un sujet conscient et capable de discerner le vrai d'avec faux, selon sa propre expression, qui prend la

résolution de considérer comme fausses toutes les connaissances acquises. Et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle on parle de doute méthodique et hyperbolique. Manifestant son discrédit total à l'égard de la scolastique, le philosophe français souligne dans le premier *Discours* : « **Et ainsi, je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle [...].¹** »

1-René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, VRIN, 1947

Pour HEGEL par contre, la conscience qui s'engage dans ce processus phénoménologique est une conscience naïve, ignorante. En d'autres termes, la conscience qui tente de prendre conscience d'elle-même n'est pas celle du philosophe qui, avec lucidité, examine la valeur des sommes de ses connaissances et prend la résolution de tout remettre en cause.

Reprenant l'essence du développement effectué sur les deux moments de la conscience, on peut retenir, malgré leurs différences remarquables, qu'elles se donnent toutes sur le mode de la scission du sujet et de l'objet, de l'homme et du monde. C'est d'ailleurs cette séparation que la conscience arrivera à surmonter dans la phase terminale de son parcours, phase à laquelle elle dévoilera sa véritable nature, son essence principale, qui marque tout le parcours phénoménologique. Ainsi, dans cette ultime étape, la conscience va prendre en compte cette séparation qu'elle arrive à réconcilier. Ce qui durant tout le parcours phénoménologique était séparé se trouve maintenant uni, moment où, comme le dit Hegel lui-même, « **vérité et certitude vont s'égaliser**¹ » C'est le véritable moment de la conscience de soi, moment qui marque l'avènement de la certitude absolue. Cependant, cette étape est à différencier du moment de la conscience de soi du début car c'est l'étape où, la conscience totalisant ses expériences, achève son parcours. Ce terme du processus phénoménologique est le moment où la conscience s'enrichit de ces expériences antérieures et s'appréhende comme unité de la diversité ou plus précisément comme le nomme Hegel dans ses écrits d'Iéna le « **lien du lien et du non lien**² ». Si nous mettons en rapport ces propos avec le développement de la conscience phénoménologique, nous apercevons que c'est par un mouvement dialectique qu'elle arrive à dévoiler sa propre culture, sa véritable nature.

Dans son mouvement dialectique donc la conscience n'exclue pas le négatif mais, le porte en elle-même. En d'autres termes, la dialectique c'est cette auto-négation de la conscience, le mouvement même de l'être, mouvement réfléchi comme concept. C'est dire donc que c'est le mouvement à travers lequel l'être se déchire par les contradictions internes qui l'animent et qu'il arrive à dépasser et à conserver dans un moment unitaire. En tout cas, cette notion qui se confond même avec la philosophie hégélienne comporte l'idée de renversement. Cette idée

de renversement, nous le voyons clairement à travers ce que HEGEL nomme la dialectique du

1-Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

2-1'Expression se trouve dans les travaux de jeunesse de Hegel, NOHL, p.348

3-Friedrich HEGEL, op.cit, p.123

« **monde renversé**³ ». En effet, nous saisissons que le premier monde à savoir le monde sensible s'inverse puisque le mouvement s'est introduit en lui. Ainsi, ce monde n'est plus une représentation immédiate du phénomène mais il est le monde intelligible c'est-à-dire le « **phénomène comme phénomène**¹ ».

« **Renouant donc avec Héraclite, Hegel utilise la dialectique pour résoudre les contradictions qui se manifestent dans l'être, en les plaçant dans le temps et particulièrement dans l'Histoire, grâce à laquelle et dans laquelle elles se déploient.**² »

En d'autres termes, c'est ce rapport de dépassement/conservation que résume la notion de dialectique chez HEGEL. L'auteur de la *Phénoménologie* introduit, ici, la dialectique comme moteur de la critique de la conscience. Il transforme radicalement le sens de ce concept qu'il tire des profondeurs de la pensée spéculative grecque. Ainsi, il introduit la dialectique au cœur des préoccupations les plus essentielles de sa philosophie spéculative. Autrement dit, il reconsidère la dialectique au sens héraclitéen du terme, en l'intégrant dans le processus phénoménologique pour non seulement revaloriser son sens mais critiquer sa connotation moderne.

La dialectique, qui était connue dans l'antiquité grecque notamment chez Héraclite, signifie que tout est mouvement, devenir et par conséquent aucune réalité n'est figée, fixe.

C'est dire, autrement, que ce mouvement résulte d'un conflit des contraires qui existe dans toutes les réalités et qu'il a pour vocation de résoudre non pas par l'élimination de ses contraires mais par leur dépassement, ou pour dire mieux, par leur dépassement/conservation; ce que HEGEL appelle *aufhebung*. D'où l'importance d'étudier la méthode dialectique.

3) la méthode dialectique

Nous avons vu à travers ce parcours instructif de la conscience comment, par une méthode de dépassement et de conservation, HEGEL a posé la problématique du devenir de tous les êtres. En d'autres termes, HEGEL élabore une nouvelle méthode qui est basée non pas sur des

éléments extérieurs mais sur un développement interne de dépassement et de conservation de l'essence des différentes figures qui forment la vie de la conscience. En d'autres termes, la dialectique

1-Friedrich HEGEL, op.cit, p.122

2-."Dialectique." Microsoft® Encarta® 2006 [CD]. Microsoft Corporation, 2005

phénoménologique apparaît comme le processus par lequel la conscience se réalise dans et par

son contraire. Ce mouvement dialectique avec sa structure ternaire est à l'œuvre dans toute cette longue marche de la conscience vers le savoir absolu. Ainsi demeure-t-elle un mouvement inhérent à tout être et qui fait mouvoir toute chose ; c'est le « **mouvement naturel et normal du réel [...]**¹ ». Nous comprenons mieux pourquoi, HEGEL critique toutes les philosophies de l'entendement qui ne fait que figer et conceptualiser les objets. Ainsi, l'objet est incapable d'envisager son devenir et demeure définitivement dans son état. Ce que Hegel suggère et qui constitue une objection majeure à la philosophie « dualiste » ou séparatrice de KANT c'est leur manière de conceptualiser ou de figer les résultats obtenus. S'il en est ainsi c'est parce, que arriver à ces résultats, la réflexion doit continuer son activité pour parvenir à la dialectique qui « **est précisément le passage immanent d'un terme à un autre, passage où l'exclusivité et la limitation des concepts de l'entendement montrent ce qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils contiennent leur propre négation.**² » Appréhender ainsi la dialectique, c'est saisir qu'elle ne peut être considérée comme un moyen de pensée encore moyen comme une méthode scientifique. La spécificité de la dialectique hégélienne se dessine de plus en plus clairement car HEGEL ouvre un grand front contre KANT .Dit autrement, HEGEL rejette la manière dont KANT ,dans la *Critique la raison pure* a conçu cette notion dont la complexité est incontestable dans l'histoire de la pensée philosophique .En effet, KANT a pensé la dialectique comme une logique de l'apparence qui, tout en montrant les impossibilités de la raison se détermine comme une description précise de la voie sans issue qu'il faut éviter pour accéder au savoir absolu. Elle est dans ce sens comme un exposé des déchirements de la raison pure, c'est-à-dire, le développement des luttes sans merci que mènent dogmatiques et sceptiques .En somme, elle consiste : « **à montrer sur chaque problème cosmologique deux positions métaphysiques (dogmatiques) sont possibles et**

comment elles se contredisent, ne s'établissant d'ailleurs que par la réfutation de l'opinion qui leur est opposée³ »

2-Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, tome , I , Paris, VRIN, 1969, p.282

1- Raymond VANCOURT, *la pensée religieuse de Hegel*, PUF, paris, 1971, p.25

2-- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit, p.264

Si telle est la conception de la dialectique kantienne, on peut dire que l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'a aucunement envisagé, comme le fait HEGEL, de poser à travers cette notion le devenir des êtres ou, plus exactement de la conscience .En d'autres termes, HEGEL la conçoit comme le mouvement des contradictions internes qui sont la vie de toute chose, l'âme est de tout être et non comme une simple méthode à suivre ou à éviter. La différence d'approche est dès lors très significative. Et dans ce sens, nous pouvons réfuter la lecture que l'épistémologue Karl POPPER a faite de la dialectique hégélienne. Le spécialiste de la philosophie des sciences a, en effet, vu dans la dialectique hégélienne une méthode de penser semblable à celle que l'on retrouve dans les sciences. Ainsi, sa manière de se détacher de la conception hégélienne de la dialectique, greffe que l'on retrouve aussi chez Karl MARX, s'est basée sur une incompréhension du sens hégélien de la dialectique .En d'autres termes, POPPER ignore le contenu notionnel de la dialectique de HEGEL. Notons, pour nous rendre compte de cela, ce qu'il en dit dans *HEGEL et Marx* : **« Grâce à la dialectique hégélienne, méthode magique substituée à l'aride logique formelle, les problèmes les plus difficiles peuvent être résolus rapidement et avec toutes les chances de succès .Elle a, en effet, toutes les apparences d'une méthode scientifique rigoureuse, sans exiger beaucoup de connaissances ni d'expériences .Le succès de HEGEL marqua le début de « l'âge de la malhonnêteté », selon l'expression de Schopenhauer pour désigner l'époque de l'idéalisme allemand qui, selon k. Heiden, deviendra en suite l'« époque de l'irresponsabilité » c'est-à-dire du totalitarisme moderne, ou l'irresponsabilité morale succède à l'irresponsabilité intellectuelle .C'est l'ère des formules ronflantes et du langage prétentieux. »**¹ Cette lecture si gauche nous semble donc résulter d'une mauvaise appréhension du contenu de la dialectique hégélienne. Celle-ci se démarque aussi bien dans sa conception que dans ses finalités de ce que KANT et POPPER entendent d'elle. En d'autres termes, dans la *Phénoménologie* HEGEL pense la dialectique non pas comme ce qui permet de produire le savoir mais ce qui, par sa nécessité même est le savoir vrai. Et, ici encore,

HEGEL pense contre KANT. Ainsi, si KANT en concevant la dialectique comme ce qu'il faut éviter pour édifier une architecture apodictique du savoir se préoccupe de la méthode et relègue la chose au second plan, HEGEL effectue le mouvement inverse.

Le choc apparaît plus profond car contrairement à KANT qui donne un primat à la méthode en

1-Karl POPPER, *Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1979, p18, 19.

pensant que la meilleure démarche philosophique consiste à d'abord examiner le moyen ou le médium qui permet son acquisition, HEGEL abandonne entièrement « **la dialectique conçue comme « méthode philosophique.** »¹ » (Soulignée par l'auteur) Poussée à l'extrême, cette comparaison nous permet de retenir, qu'en renversant la signification kantienne de la dialectique, HEGEL pense la prééminence de la chose sur la méthode. Nous comprenons, ici, toute la portée de la critique hégélienne de l'épistémologie de KANT car il ne s'agit plus de l'utilisation d'un médium pour accéder à l'absolu mais que la dialectique, par sa nécessité même, est science.

Si le changement méthodologique opéré par KANT et, plus connu sous le nom de « Révolution copernicienne », n'est rien d'autre que l'affirmation de la prédominance de la méthode sur les choses, alors on peut dire avec Alexis PHILONENKO que HEGEL a effectué « **une contre-révolution copernicienne.** »² Celle-ci consiste, comme nous l'avons précédemment mentionnée, dans l'idée d'une restauration de la valeur gnostique de la dialectique. On peut entendre par là qu'elle n'est plus subordonnée à un quelconque rôle péjoratif ou secondaire dans le processus d'établissement du savoir absolu mais, au contraire elle est la nécessité du dévoilement de ce savoir et le savoir lui-même. L'abandon de la dialectique comme méthode n'est plus un simple souhait mais une condition sine qua non de toute réflexion sérieuse qui veut apodictiquement fonder le savoir. Ou pour mieux dire, toute méthode au sens hégélien est dialectique car celle-ci s'appréhende comme la marche de la pensée, de l'être, ou l'âme de toutes les choses.

Si donc HEGEL soustrait le réel au rationnel et le rationnel au réel c'est parce que la dialectique est, comme il le dit lui-même dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1830 « **La vraie nature propre des déterminations dans l'entendement des choses et d'une manière générale de l'infinie.** »³

Nous pouvons dire pour conclure que HEGEL, en appréhendant la dialectique comme l'essence des choses, prend non seulement le contre-pied des thèses kantienne mais aussi de tous ceux qui l'ont conçu comme une méthode d'acquisition du savoir. Et de ces derniers

HEGEL vise particulièrement les modernes. Ainsi, HEGEL renouvelle le sens antique du concept en lui donnant un contenu jusque-la non appréhendé. On comprend donc, qu'avec sa dialectique, HEGEL réconcilie tout ce que la critique kantienne avait séparé. C'est la réconciliation du sujet

1- Alexandre KOJEVE, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947 p.460.

2-Alexis PHILONENKO, op.cit, p.282

3- Friedrich HEGEL, Encyclopédie, op.cit, §114

et de l'objet, de la vérité et de la certitude. Mais avant de nous atteler dans la partie suivante à expliciter la vision hégélienne du criticisme kantien, notons simplement que cette critique interne est à différencier du caractère critique de la *Phénoménologie*.

En outre, la phénoménologie a un caractère critique qu'il est capital de distinguer avec la manière dont la conscience se critique pour accéder au savoir absolu. En effet, il y a un caractère très polémique de la phénoménologie qu'il ne faut pas confondre avec cette critique sournoise que mène la conscience naturelle pour s'élever au savoir absolu ou, plus exactement, pour retrouver sa culture parfaite. En d'autres termes, HEGEL y élabore une critique virulente des modes de savoirs qui ne sont pas engagés dans aucun processus d'autodestruction et qui réclament le statut de savoir absolu. Et, comme nous le montre l'auteur de la *Phénoménologie* il s'agit d'un remplacement de la philosophie par ce qu'elle n'est pas, par des formes de savoir indignes de porter le titre de science. En d'autres termes, l'histoire de la philosophie est jalonnée de théories qui prennent n'importe quelle manière de penser comme de pures et authentiques philosophies. Ainsi, l'eudémonisme, le sensualisme, le perceptionnisme, l'empirisme sont tous absolutisés et conçus comme de la philosophie. HEGEL, ulcéré par de tels modes de pensée, dénonce toutes ces fausses philosophies. Et d'ailleurs, selon Bourgeois « **Hegel règle leur compte à toutes les philosophies, y compris la philosophie schellingienne du pseudo-savoir absolu, autres que la sienne.**¹ » C'est donc dire que c'est l'auteur de la *Phénoménologie* et non la conscience phénoménale qui formule ces critiques. Pour mieux faire voir le caractère en soi polémique de la *Phénoménologie*, citons largement Bernard BOURGEOIS qui note dans « Sens et intention » qu'au terme de son séjour à Iéna HEGEL s'est employé à : « **détruire toutes ces philosophies-le sensualisme, le perceptionnisme, l'intellectualisme, l'empirisme scientifique, l'eudémonisme, le formalisme moral, le romantisme philosophique, la philosophie**

religieuse du renoncement philosophique, etc. -en montrant que ce qu'elles absolutisent- la certitude sensible, la perception, l'entendement, la raison abstraite, la belle âme, la pure religion, etc., bien loin d'être un absolu qui lui justifierait, est par soi-même privé d'être et, par conséquent, ne peut avoir quelque être que porté par une conscience essentiellement destinée au savoir absolu. Ce caractère en soi polémique de la *Phénoménologie* explique sa

1-Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.24

grande liberté argumentative dans l'exposition de la contradiction interne des moments pré spéculatifs de la conscience. »¹

Nous pouvons retenir qu'avec sa dialectique, les déterminations que KANT avait absolutisées sont considérées comme des résultats partiels, de véritables solutions évolutives. Dit autrement, ce qui est caractéristique dans cette étude de la critique interne est que HEGEL s'est véritablement appuyé sur les résultats de la critique kantienne. En effet, il réconcilie nature et esprit, phénomène et noumène, forme et matière, réflexion et détermination. De ce fait, si KANT apparaîtrait comme un véritable séparateur, HEGEL se voit attribuer le titre de grand réconciliateur. On comprend mieux cela à travers les propos de ces spécialistes de la pensée politique contemporaine :

« Sans doute l'architecture kantienne de la raison pure (les trois critiques) demeure-t-elle, un modèle pour toute philosophie critique qui, comme telle, s'applique à cet « art de la séparation » [...] - séparation des domaines de la raison et des niveaux logiques de la réflexion. Hegel, quant à lui, apparaît, au contraire, comme le plus grand réconciliateur de ce que la raison critique avait pu séparer.² »

Après cette précision, voyons le caractère réconciliateur de la critique qui, en vérité, est le moment du savoir absolu, moment de l'union de tous les contraires, de toutes les contradictions.

CHAPITRE III : Unité conceptuelle des théories critiques

1) l'Unité du concept

Il nous est presque impossible de dire, avec objectivité, à un lecteur non assidu de ces deux grands philosophes, qu'il y a une possibilité d'unifier leurs pensées. Si la tâche semble si délicate, c'est parce que chaque système apparaît comme un univers clos sur lui-même, ou, plus exactement, chaque philosophie constitue un véritable paradigme. Ainsi, ce dernier

s'appréhende non pas comme nous l'avons pris jusqu'à présent c'est-à-dire comme un « exemple » mais, comme un

1--Bernard BOURGEOIS, op.cit, pp.24-25

2-Jean-Marc FERRY et Justine LACROIX, La pensée politique contemporaine, Bruyant, Bruxelles, 2000, p.300

Ensemble de principes qui ne vaut que ce qu'il vaut qu'à l'intérieur d'un champ bien défini ; hormis il perd toute rationalité. Somme toute, c'est de ce sens que les épistémologues modernes et contemporains entendent cette notion de paradigme .En effet, dans l'entendement de l'épistémologue THOMAS KHUN, le paradigme suppose l'accord des praticiens d'une discipline sur les mêmes règles, les mêmes valeurs et les mêmes procédures méthodologiques de résolution de problèmes. Ce qui est à retenir dans cette idée, et qui intéresse directement notre tentative de réconciliation, c'est qu'au nom de ces principes, les spécialistes définissent un mode explicatif du réel qui n'a de valeur qu'à l'intérieur du domaine défini, du paradigme choisi ; en dehors de lui la mesure de la vérité change avec la vérité même. En d'autres termes, ce qui est valablement admis comme vrai dans un paradigme épistémologique est remis en cause dans autre ou, considéré comme une erreur qu'il faut bannir. Dit autrement, les paradigmes semblent incommensurables c'est-à-dire qu'ils sont si différents qu'il n'est pas possible de les comparer. Ainsi, chaque paradigme étant une structure de façons différentes exactement comme les langues naturelles (français, wolof) qui ont chacune une architecture et une ontologie spécifique, l'opposition devient insurmontable. Et dans ce sens, deux individus appartenant à deux paradigmes différents verront le monde de façon différente, même si celui-ci est unique. C'est dire donc que là où le premier ne voit que des X, le second voit des Y et il n'il y a aucun moyen de voir à la fois X et Y.

Vu sous cet angle, parler de réconciliation ou d'unité conceptuelle des deux théories critiques peut être à la limite assimiler à une maladie schizophrénique. Dire par conséquent, que la théorie critique de KANT et de HEGEL sont des paradigmes, c'est du coup affirmer qu'aucune relation, qu'aucun dialogue n'est possible entre eux .Vouloir d'ailleurs entreprendre cette entreprise, est pareil à se donner la tâche de la résolution de la quadrature du cercle .C'est dire donc qu'il y a une impossibilité de vouloir rassembler les deux philosophies dans un champ qui leur est commun.

Cependant, c'est pour éviter une telle manière de voir, que nous posons le « paradigme » comme un simple « exemple ». En d'autres termes, dans ce travail, nous entendons par paradigme, une simple illustration de deux modes d'exposition de la critique. Ce qui nous est refusé par la première démarche, nous est donc permis par l'autre. En effet, avec cette nouvelle manière de voir, il nous sera possible de dire que, malgré les orientations antagonistes de ces systèmes philosophiques, il y a des aspects sur lesquels leurs pensées se rejoignent. Ainsi, bien qu'il y ait des différences dans la manière de poser la théorie critique, il ne manque pas la possibilité de saisir un terrain commun à ces deux penseurs. Chacun de ces deux philosophes a essayé, dans des termes propres à son projet, de pousser la réflexion sur la notion de critique jusqu'au bout de leur logique. Dire de ce fait qu'il y a des aspects sur lesquels leurs théories critiques se recoupent, c'est dire que nous sommes devant des paradigmes- au sens épistémologique-, devant deux extrémités qui ne se touchent jamais.

Ces aspects se retrouvent d'une part dans leur démarche et, d'autre part dans leur finalité. En d'autres termes, qu'il s'agisse de l'exposé judiciaire ou du modèle éducatif, la critique reste une affaire de la pensée et de la pensée pure c'est-à-dire une affaire de la philosophie spéculative. Voyons cela à travers un exposé bref des grands axes de leurs philosophies critiques.

En effet, dire avec Kant que la critique est un tribunal chargé de condamner les dérives de la raison afin de définir, de délimiter un champ à l'intérieur duquel son pouvoir gnoséologique est plus efficace, c'est du coup dire que la critique n'est pas le propre des objets mais, de l'entendement, de la raison. KANT est d'ailleurs explicite sur ce point lorsque, précisant le contenu notionnel de sa critique, il écrit dans la première préface de la *Critique de la raison pure* : « **Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer indépendamment de toute expérience [...]** »¹. Il s'agit donc de dire avec KANT que ce qui est en question c'est l'analyse des dispositions de la raison et non celles des choses. Le problème soulevé est celui de la raison ou, comme le dit KANT lui-même, c'est une critique de la raison pure c'est-à-dire une détermination de ses dispositions et non l'examen de textes religieux ou historiques. Cette critique est donc à différencier de la critique philologique telle qu'elle est élaborée dans la philosophie de Jean LE CLEC et de Christoph August HEUMANN. En somme, avec KANT, la critique quitte définitivement le champ privilégié de l'interprétation des textes religieux pour entrer dans celui de la philosophie ; elle marque dès lors le retour de la raison sur elle-même et, dans ce sens, KANT se conçoit comme un véritable innovateur.

C'est aussi une telle place ou, une autre plus importante, que l'auteur de *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* a attribuée à la raison. En d'autres termes, pour HEGEL tout ce qui se

1-- Emmanuel KANT, op.cit, p.7

manifeste dans le monde est le propre de l'esprit, de la raison. Ainsi, l'esprit gouvernant le monde l'embarque dans ses désirs et orientations. La réflexion qui est aussi effectuée par Hegel dans la *Phénoménologie* est essentiellement orientée vers l'esprit ou plus précisément vers une conscience qui s'auto-éduque à travers les multiples expériences qu'elle rencontre au cours de son instruction. En d'autres termes, ce qui est fondamentalement en jeu dans la manière d'exposer la théorie critique c'est l'idée que la réflexion concerne exclusivement la conscience ; elle pose la manière dont celle-ci porte les contradictions qui la déchirent et qui la mènent au savoir absolu. En d'autres termes, il ne s'agit dans cette oeuvre de rien d'autre que la description de l'histoire de la conscience. Et dans ce sens, la *Phénoménologie* tout entière apparaît comme une histoire, un roman de la culture de la conscience. A cet effet, HYPOLITE dit que la *Phénoménologie* de HEGEL est : « **Le roman de la culture philosophique, elle suit le développement de la conscience, renonçant à ses convictions premières, atteint à travers ses expériences le point de vue purement philosophique, celui du savoir absolu.** »¹

Cette histoire n'est et ne peut être aucunement appréhendée comme une histoire de la vie organique. Elle est exclusivement celle de la conscience engagée dans un processus qui vise la réconciliation de tous les contraires et de toutes les contradictions. Ce serait donc très aberrant de dire ou de confondre cette histoire singulière à l'esprit qui, est l'objet de la phénoménologie, avec cette factuelle ou événementielle du monde. En gros, nous pouvons retenir que dans cette oeuvre HEGEL ne traite pas du problème de l'histoire de la vie organique mais de celui de la conscience naïve qui doit nécessairement se former en prenant conscience de l'essence de sa nature. Si la vie organique comme l'affirme HEGEL n'a pas d'histoire et que l'esprit seul a une histoire, alors la *Phénoménologie* peut être définie comme l'« **histoire concrète de la conscience, sa sortie de la caverne et son ascension à la Science.** »² Au regard de leurs différentes manières de faire porter leurs critiques, leurs réflexions philosophiques sur la raison, nous pouvons retenir que KANT et HEGEL accordent une importance singulière à l'esprit, à la spéculation. En d'autres termes, les deux théories

critiques s'accordent pour dire que l'instrument dont l'examen permet la réalisation d'une architecture de connaissances apodictiques ne peut être que l'esprit. Ainsi, l'esprit doit se libérer de toutes formes d'aliénation afin de poser sa véritable identité. En d'autres termes, l'orientation majeure ou la conséquence qui naît de cette préoccupation est que tous nos deux

1- Jean HYPPOLITE, op.cit, p.17

2- Jean HYPPOLITE, op.cit, p.18

philosophes ont affirmé l'interdépendance ou son autonomie par rapport à toute réalité : ce qui pose la question de la souveraineté de l'esprit.

Il y a l'affirmation d'une intériorité absolue ou plus exactement d'une autonomie de l'esprit à l'égard du monde et du social qui se dégage à travers les théories critiques de nos philosophes. En d'autres termes, KANT comme HEGEL affirme l'autonomie de la raison qui se libère de toutes formes d'aliénation ou de toutes sortes de servitude. Ils posent de ce fait la volonté de la pensée de s'autoguidar dans toutes ses activités et de n'être dépendante ou tributaire que d'elle-même. Cette manière de poser la souveraineté de l'esprit, se justifie à travers les entreprises philosophiques de nos auteurs. En effet, pour KANT le problème crucial que la philosophie doit poser et résoudre, consiste à se demander, comment aider la raison à croire en elle-même c'est-à-dire comment poser son émancipation. Si la raison doit s'examiner c'est parce que son honneur a été sérieusement ébranlé parce qu'elle devenait de plus en plus incapable de prendre en compte sa propre destinée. Au nom de ce principe de souveraineté

De la pensée, KANT rejette la démarche de la métaphysique et de l'empirisme. Ainsi, ce que KANT relève comme agaçant dans ces deux manières de pensée et qui constitue une preuve indubitable pour les réfuter, c'est leur manière de résoudre la lancinante question de l'établissement de la connaissance humaine. Ou plus précisément, KANT décline leurs théories qui font du sujet un subordonné qui n'agit que sous la dictée de l'objet, de l'expérience. Dans ces théories, la pensée est déterminée et elle agit sous le contrôle d'agents extérieurs. Ce qui réduit ses compétences et la possibilité d'être autonome dans ces activités. Mieux elles la rendent incapable d'agir librement ; la pensée est du coup dans une inertie absolue. Cet état d'inertie est justifié dans son usage en dehors de l'expérience mais aussi dans les résultats contradictoires qu'elle produit dans ce domaine. En effet l'une des caractéristiques essentielles de la métaphysique dogmatique est qu'elle part du principe d'une médiation divine entre l'esprit et le monde. L'homme reste, dans ce sens, entièrement à la

disposition de la transcendance qui détermine ses actions tant au plan intellectuel, moral et religieux. La raison n'est de ce fait qu'un simple instrument qui ne peut agir que sous la dictée de l'extérieur. Elle est ainsi dépouillée de toute responsabilité et de toute possibilité de rendre un jugement valide. KANT rejette une telle manière de voir car non seulement elle n'autorise pas l'établissement d'un système de savoir apodictique mais encore, elle enferme la raison dans une paresse et une incapacité avérées. C'est contre cela que KANT affirme la toute puissance du sujet qui agit librement pour déterminer la connaissance de toute chose. La raison qui se libère de toute détermination extérieure, pose le principe fondamental de son autodétermination. En affirmant l'autonomie du mouvement de l'esprit, l'auteur de la *Critique de la raison pure* a donc le mérite de poser le réveil absolu de la conscience, de refuser absolument d'être sous une dépendance, ou, comme le dit HEGEL dans la *Logique* : « **de laisser agir et prévaloir en elle un élément quelconque ayant un caractère d'extériorité** »¹

Nous pouvons saisir, dans ce sens, toute la portée de la critique Kantienne de l'empirisme² qui pose que toute la connaissance est tributaire de l'expérience et que le sujet n'est dépositaire d'aucun pouvoir. Dit autrement, KANT, infirme la thèse de l'empirisme pour montrer, qu'elle n'est pas, comme le veut son étymologie, l'unique source de connaissance. Le rejet semble justifié puisque, posée ainsi la question revient à dire que le sujet ne fait que subir ou d'acquiescer les coups ou les objections de l'empirisme donc de l'extérieur. Nous comprenons pourquoi KANT considérait l'expérience comme étant si fugace et diverse pour établir une connaissance apodictique. Ainsi, on peut voir à travers la critique de l'empirisme une volonté kantienne de décliner toute aliénation de l'esprit et d'affirmer son arrachement à toute forme de détermination extérieure. Si KANT arrache donc l'esprit de son enclage empirique, c'est pour affirmer son indépendance, son autonomie à l'égard de toutes formes de subordination. En somme, nous pouvons dire que Kant met dos à dos la métaphysique et le dogmatisme pour affirmer l'autodétermination de l'esprit du sujet. Roger GARAUDY ne semble nullement dire le contraire lorsqu'il affirme : « **Le véritable principe spéculatif ne devait être découvert que par Kant et formulé pleinement que par Fichte. Le principe de la souveraineté de la pensée humaine dans la nature et la société a été posé pratiquement par la révolution française et théoriquement par Kant contre l'ancienne métaphysique et contre l'empirisme qui ont le caractère commun d'être dogmatiques, de partir de « données » (de la raison ou des sens), Kant a eu le mérite essentiel de réveiller la conscience de l'intériorité absolue [...].**³ »

Cette manière kantienne de poser la souveraineté de la raison dans ses rapports aux autres réalités peut aussi être élucidée par le mode d'exposition de la critique .En d'autres termes, en

1-- Friedrich HEGEL, Science de la Logique, op.cit, § 60

2, .Pour les différentes conceptions de l'empirisme nous renvoyons nos lecteurs à "Empirisme." Microsoft® Encarta® 2006

1-Roger GARAUDY, *La pensée de Hegel*, Bordas, 1966, p.15

demandant à la raison de prendre une distance par rapport aux objets des conflits attraités devant sa juridiction, KANT veut la séparer de toute forme d'influence et de toute détermination extérieure. Rappelons à cet effet que la raison, dans le tribunal de la critique, posait que sa séparation par rapport aux choses jugées est une condition sine qua non pour la recevabilité et la validité de ses verdicts. Ainsi son intériorité demeure t-elle le gage de toute vérité. Rien ne doit venir de l'extérieur pour troubler la tranquillité de ses examens. Si KANT a insisté, tout au long de la Critique sur cette idée de séparation ou de distanciation, ce n'est donc nullement des affirmations gratuites car la raison ne doit plus être guidée que par ses propres lumières. Nous comprenons mieux pourquoi KANT dit que c'est l'esprit qui donne forme à la matière en déterminant son contenu. Et mieux encore, toutes les déterminations proviennent de la raison, et non d'une autre source qu'elle. La conséquence fondamentale que l'on peut tirer de ce mode d'explosion de la critique apparaît, sans nul doute comme une affirmation de l'autodétermination de la raison qui n'a plus besoin de passer par des figures ou des formes étrangères pour atteindre la vérité. Dit autrement, cette distanciation que s'impose le juge dans ses activités est une manière de montrer que la raison est capable de connaître la vérité sans figure ou comme le dit JOUFFROY dans son article « Du problème de la destinée humaine », de « **l'accepter sans autre titre que sa propre évidence.** ¹ » En somme, il y a dans ces deux thèses une affirmation de la toute puissance de l'esprit par rapport à la réalité, du sujet par rapport à l'objet.

En effet, pour HEGEL c'est l'esprit qui est au dessus de toutes les choses et c'est avec lui, par exemple, que tout ce qui vil, ou, grand peut se réaliser. Une pensée profonde du sens de la « Révolution copernicienne » et du « monisme de l'esprit » révèle qu'ils n'ont que des enjeux purement philosophiques .En d'autres termes, qu'il s'agisse de la critique qui met la raison à la posture d'un juge, pour examiner les fondements de la raison, ou d'une conscience qui se critique et auto-dépasse les formes imparfaites du savoir pour retrouver sa véritable culture ,la

critique reste une préoccupation de la pensée , de la raison ou plus précisément de la philosophie.

En outre, cette affirmation de la souveraineté de la raison par rapport aux autres réalités, occupe une place capitale dans l'entreprise philosophique hégélienne .En effet, HEGEL pense, à travers son modèle critique, une intériorité de la conscience. C'est dire que, tout comme KANT,

1-JOUFFROY, Du problème de la destinée humaine, in Mélanges philosophiques, réédition « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1997, p.361

HEGEL pose une autonomie du sujet qui doit agir sans être guidé ou déterminé. Cela se voit à travers la manière dont la conscience assure sa propre éducation en se propulsant au savoir absolu. Ainsi, l'esprit qui s'élève à sa propre finitude dénie toute relation avec l'extérieur et pose que son instruction doit être exclusivement sa propre œuvre. C'est certainement la raison pour la quelle, dans le processus phénoménologique de cette conscience, HEGEL met le philosophe aux bancs des spectateurs. En d'autres termes, pour mieux affirmer l'autodétermination de la conscience, il considère que sa tâche principale est : de décrire le processus et non de le construire. Il écrit à cet effet : « **Non seulement nous n'avons pas à intervenir de ce point de vue que concept et objet, la mesure et la matière à examiner, sont présents dans la conscience elle-même ; mais encore nous sommes dispensés de la peine de la comparaison des deux moments et de l'examen dans le sens strict du terme, de sorte que, quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe.**¹ »

Si donc, comme l'affirme HEGEL lui-même, le philosophe n'a aucun rôle à jouer dans ce long et pénible parcours instructif, c'est parce que la conscience doit tout déterminer. On peut aussi dire que c'est l'esprit qui, voulant restaurer sa véritable culture, engage le monde extérieur dans son mouvement.

En outre, nous pouvons retrouver une pareille thèse dans ce que KANT appelle lui-même la « Révolution copernicienne ». Mais avant de souligner les grandes articulations de cette thèse kantienne, voyons ce que Jean GUILLERMIT en dit dans un article de l'Encyclopédie Universelle : « **La meilleure image que l'on puisse proposer dans la nouveauté que Kant introduit dans l'histoire de la pensée et qui le promeut au rang du petit nombre des plus grands philosophes de tous les temps, c'est celle à laquelle il songea lui-même pour**

qualifier le changement de méthode dont il faisait l'essai en philosophie : celle opérée par Copernic en astronomie lorsqu'il supposa que le centre mobile privilégié pour l'observateur pourrait ne plus être la terre mais le ciel.²».

1- Friedrich HEGEL, op.cit, p.74

2-Jean GUILLERMIT, in Encyclopédie Universelle, Entrer Kant

En substance, l'essence de ce principe de changement de méthode en philosophie réside dans la volonté kantienne de démontrer que c'est l'objet de notre connaissance qui doit se régler sur le sujet connaissant. En d'autres termes, notre esprit ne peut connaître que ce qu'il organise. Ainsi, au lieu de concevoir ou plutôt d'obliger notre connaissance à se conformer aux objets, il faut porter sur eux un jugement a priori c'est-à-dire obliger les choses à se régler sur la connaissance.

La conséquence que nous pouvons tirer de cette analyse et qui concerne directement notre propos, c'est que dans ce rapport entre sujet et objet KANT donne un poids fondamental au sujet. Dit autrement, l'essence de la réalité, de la vérité provient, selon KANT, du sujet qui impose sa marque, sa vision à l'objet. En d'autres termes, lorsque nous examinons ces théories critiques du point de vue de leur finalité, nous voyons donc qu'elles n'ont d'autre orientation que de penser le monde, interpréter le monde. En d'autres termes, la *Critique de la raison pure* a une finalité de dire, avec précision, le domaine d'application de la raison en condamnant toutes formes de dépassement du champ phénoménal par cette raison. HEGEL aussi, même s'il a opéré une réconciliation, reste dans le champ de la philosophie spéculative car la réconciliation dont il s'agit est celle de l'esprit avec lui-même, de la conscience avec elle-même. Le résultat ne va nullement au delà de cette réconciliation abstraite.

Eu égard à ces développements, ne pouvons-nous pas dire que KANT et HEGEL mènent leurs combats sur le terrain de l'idéalisme. C'est dire donc, qu'aussi bien au plan de leur démarche qu'à celui de leur finalité KANT et HEGEL pensent du même « lieu ». En d'autres termes, ils mènent leurs activités philosophiques sur le terrain de l'idéalisme. Qu'est-ce que l'idéalisme dans ce sens ?

Avant l'explicitation de cette thèse il nous semble capital de faire cette précision qui a trait à la nature philosophique même de ce concept.

En effet, nous ne pouvons ici entrer dans la complexité et la diversité que revêt cette notion mais, nous essaierons de voir comment elle peut être un terrain où la réconciliation de leurs

théories critiques peut être effective. En d'autres termes, au regard des multiples formes ou types de l'idéalisme antagoniste qui enrichissent le patrimoine philosophique de l'humanité, il nous importe de mieux préciser ce terme et de le définir en fonction de la valeur gnostique qu'elle peut avoir dans cette étude. C'est pour cette raison que nous voulons partir de la conception que ENGELS, l'ami du célèbre dialecticien allemand Karl MARX, en a faite lorsqu'il traite de l'histoire de la philosophie dans son texte Ludwig FEUERBACH et la fin de la philosophie classique allemande. Présentant le tableau général de la pensée philosophique, l'auteur du Manifeste du parti communiste souligne que le rapport du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la nature occupe une place singulière dans toute l'histoire de la philosophie et particulièrement dans la pensée moderne. En d'autres termes, il s'agit de se demander la véritable position de la pensée par rapport à l'être, ou, plus exactement lequel des deux détermine l'autre. Conçue ainsi, l'histoire de la philosophie n'a cessé d'opposer deux « **grands camps** »¹, composés de ceux qui posent la primauté de la pensée par rapport à la réalité et ceux qui nient une telle relation et affirment la suprématie de la seconde sur la première. Et dans ce sens l'idéalisme représente le camp qui pose la pensée, l'idée comme une réalité irréductible. Et l'autre est celui des matérialistes pour qui, l'essence se trouve dans la matière et que l'idée n'est qu'une vide réalité. C'est ce que ENGELS retient de l'histoire de la philosophie lorsqu'il écrit « *Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon à cette question, [c'est-à-dire à la question de la position de la pensée par rapport à l'être], les philosophes se divisaient en deux grands camps. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût- [...]-, ceux-la formaient le champ de l'idéalisme. Les autres qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme.* »²

A la lueur de cette définition de l'idéalisme établie par ENGELS, nous pouvons Retenir qu'il y a une unité de la théorie critique car Kant, comme HEGEL ont chacun, en ce qui le concerne, affirmé le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, du sujet par rapport à l'objet. En d'autres termes, il nous semble, vu l'orientation majeure de ces théories critiques, judicieux de dire que KANT et HEGEL sont des idéalistes.

1-Friedrich ENGELS, *Ludwig FEUERBACH et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions sociales, 1966, p.27

2-Friedrich ENGELS, *Ibidem*

Penser ainsi, c'est dire qu'ils ramènent tout à la pensée et à l'idée en laquelle ils voient comme chez PLATON la réalité première tant dans l'ordre de l'être que dans celui du connaître mais aussi chez DESCARTES qui, à travers son cogito, voit dans le « je pense » la preuve la plus indubitable de l'existence du sujet.

Cette thèse peut être élucidée chez KANT par l'idée précédemment soulevée et qui consiste à dire que c'est le sujet qui détermine l'essence de la connaissance et, chez HEGEL, par la thèse du monisme de l'esprit. Autrement dit, qu'il s'agisse d'un sujet qui informe la réalité ou d'un monde qui est entièrement l'œuvre de l'esprit, nous sommes devant l'affirmation d'une pensée qui pose la suprématie de l'idée par rapport à la nature. Dans la logique dualiste issue du criticisme, KANT conçoit, en effet, que l'a posteriori tire toute sa valeur épistémologique de l'a priori. Ce qui permet de dire, comme nous l'avons vu ci-dessus, que c'est l'esprit qui définit tout. Et mieux encore il est le siège où toutes les relations qui déterminent la réalité prennent forme. C'est dire donc que la synthèse qui permet de rendre le donné compréhensible et cohérent, de même que les catégories qui rendent possibles la pensée ont leur siège dans l'esprit. Et, Mikel DUFRENNE tire de cette analyse une conséquence fondamentale qui demeure la thèse la plus explicite de l'idéalisme kantien : « **Alors la connaissance est l'œuvre de l'esprit, les trois sources de la connaissance sont des organes de l'esprit, et les trois synthèses par lesquelles s'élabore l'objectivité de l'objet sont des opérations de l'esprit. Par là, le sujet prend le corps.** »¹ Nous pouvons conclure donc que KANT pose l'antériorité de l'a priori sur l'a posteriori, du sujet sur l'objet.

A l'égard de HEGEL nous pouvons retenir, pour résumer, que sa dialectique spéculative a essentiellement pour objet de « **penser la vie, penser la contradiction** »² c'est-à-dire de prouver que le monde est exclusivement l'œuvre de l'esprit, même dans ce qui apparemment contredit ses exigences. Caractérisant ce royaume de l'esprit, il note : « **C'est le royaume de vérité que la philosophie habite, qu'elle fonde, et auquel nous participons en la cultivant. Tout ce qu'il y a dans la vie de vrai, de grand et de divin, est l'œuvre de l'idée ; et l'objet de la philosophie**

1-Mikel DUFRENNE : *La notion d'a priori* ; Paris, PUF, 1959, p16.

2-- Friedrich HEGEL, op.cit ,p.137

consiste à saisir l'idée dans sa forme véritable et universelle. [...] On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence cachée de l'univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité. Devant lui, l'univers doit se révéler et déployer les recherches et les profondeurs de sa nature. »¹ Ce caractère de domination de l'esprit apparaît aussi dans sa manière de présenter la Révolution française surtout lorsqu'il la conçoit comme une véritable « **réconciliation du divin et du monde** »². Conclure avec cette idée de réconciliation des théories critiques, c'est dire que malgré les modes contradictoires d'exposition, elles peuvent se rejoindre sur la thèse de l'idéalisme.

2) la philosophie de l'identité

Ce que HEGEL enseigne durant le processus de déchirement de la conscience, c'est une inégalité manifeste entre vérité et certitude, apparence et vision objective, sujet et objet. En d'autres termes, les longues et pénibles expériences douloureuses de cette élévation de l'esprit révèlent une inquiétude existentielle de la conscience d'être toujours à distance de la certitude. Ce que HEGEL n'a nullement oublié de souligner et qui, d'ailleurs fonde la réflexion que nous en avons faite dans la partie précédente. Ce qui est à retenir cependant, c'est que la conscience ne demeure pas dans cette constante inquiétude car le terme du processus du développement phénoménologique coïncide, sans nul doute, avec la quiétude de la conscience qui, non seulement s'installe chez soi mais, retrouve sa nature véritable. Et, nous le soulignons encore, c'est la conscience qui, par un processus de dépassement et de conservation de ses propres contradictions achève son itinéraire, disons, son parcours très instructif.

En d'autres termes, elle est son propre concept ; elle transcende l'objet de son propre savoir et se transcende elle-même : « **La conscience est pour elle-même son propre « concept », elle est**

1-Friedrich HEGEL, *Morceaux choisis*, I, trad. Henri LEFEBVRE et Norbert GUTERMAN, Gallimard, 1939, p.9

2- Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit, p.340

donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même. ¹»

C'est dire, à la lueur de cette « marche » très lente et pénible, que la conscience arrive à un moment où elle « **totalise**² » la somme de ses expériences et, trouvant en elles l'essence de ce qui était le mobile de son exil, réconcilie sujet et objet, vérité et certitude ; c'est le terme du développement. Explicitant cette orientation téléologique de ce processus de la conscience, c'est-à-dire la fin des manœuvres subies par l'esprit au cours de son odyssee, HEGEL écrit que le but est : « *Là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept. La progression vers ce but est donc sans halte possible et ne se satisfait d'aucune station antérieure.*³ ». En d'autres termes, c'est la fin de ce qu'on peut appeler un jeu de « cache-cache » de la conscience, jeu au cours duquel elle passe son temps à se chercher, à s'aliéner dans différentes formes qu'elle arrive à nier, à dépasser et à conserver leurs essences.

HEGEL décrit donc positivement la négativité du processus de la conscience car c'est seulement en séjournant dans le négatif que l'esprit peut saisir le vrai. Plus précisément, c'est en acceptant de souffrir et de passer par moult caducités lors de son élévation, en acceptant donc de demeurer dans le négatif, que la conscience peut avoir la force magique de convertir ce négatif en être.

C'est dire, par conséquent, que les déchirements et morts successives ont permis à la conscience, sans aucun soutien extérieur, de tout réconcilier, de tout égaliser. Ce moment, étape capitale dans la « **dialectique expérimentale en phénoménologie de la conscience**⁴ », comme le dit Dame Gaye dans son texte *L'histoire sera-t-elle achevée ?* Est le lieu, pour la conscience, de se manifester en tant que savoir absolu. En tout cas, c'est ce que semble dire HEGEL lorsqu'il écrit dans les dernières pages de l'Introduction à la *Phénoménologie* : « **En se poussant vers son existence vraie, la conscience atteindra un point où elle se libèrera de l'apparence, l'apparence d'être entachée de quelque chose d'étranger qui est seulement pour elle et comme un autre ; elle atteindra ainsi le point où le phénomène**

devient égal à l'essence, ou,

1 -Friedrich HEGEL, op.cit, p.71

1-Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit, p.77

2 -Friedrich HEGEL, *Ibidem*, p.71

3-Dame GAYE, *L'histoire sera-t-elle achevée ?*, Editions de farba, 1998, p.8

en conséquence, la présentation de l'expérience coïncide avec la science authentique de l'esprit ; finalement, quand la conscience saisira cette essence qui lui est propre, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même.¹»

En d'autres termes, sujet et objet, forme et matière, méthode et savoir ne sont plus appréhendés comme des entités absolutisées, ou, pour mieux dire, substantivées. Elles sont saisies dans leur unité, dans une pensée réconciliatrice qui tient une parfaite complexité entre la spéculation et la réalité. Autrement dit, le terme de la dialectique est le moment où la conscience prend non seulement son véritable visage comme savoir absolu mais encore, ce moment ultime, marque l'étape où il n'y a plus d'inégalité entre nature et esprit, vérité et certitude. Le terme de la critique interne de la conscience phénoménologique est le lieu par excellence de la synthèse. On peut donc dire que l'absolu ne peut trouver à s'exprimer adéquatement dans une forme autre que celle de la pensée pure. Ainsi, dans de nombreux textes HEGEL affirme, par exemple l'identité du contenu de l'art, de la religion et de la philosophie. C'est l'idée du fini (de l'humain) et de l'infini (du divin). Chantant d'ailleurs la Révolution française dans des termes presque religieux, HEGEL la présente comme une « **véritable réconciliation du divin avec le monde²**» C'est dire donc, que c'est seulement la philosophie spéculative qui peut réconcilier l'art et la religion, la raison et l'histoire, l'homme et le monde. S'il en est ainsi c'est parce qu'elle est la seule réalité qui comprend que l'homme et le monde ne sont pas extérieurs l'un à l'autre et que la subjectivité finie manifeste la vie du divin ou encore que l'infini se réalise par le fini. On peut par conséquent, dire que l'un des acquis de la critique interne de HEGEL est la réconciliation qu'elle arrive, enfin, à réaliser en nommant l'absolu comme le terme du devenir et de la réconciliation de tous les contraires. Bernard BOURGEOIS ne semble pas dire le contraire lorsqu'il écrit, dans son « commentaire de la préface de la phénoménologie », que la réconciliation de « l'histoire et de la raison est bien l'un des acquis de la spéculation de Hegel à Iéna : « **la vérification plénière d'une telle réunion du logique et du chronologique, de la philosophie et de l'histoire, est l'histoire de la philosophie, à laquelle Hegel vient de consacrer des cours en 1805-1806.³** »

On retrouve dans cette idée une volonté de HEGEL qui, en écrivant la *Phénoménologie*, achevée au moment où tonnent les canons d'Iéna, n'était autre que, comme le souligne François

1 Friedrich HEGEL, op.cit, p.77

2- Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit, p.340

3-Bernard BOURGEOIS, op.cit, p.228

CHÂTELET dans *La philosophie de Kant à Husserl*, la réconciliation de la spéculation et de la réalité ou plus exactement : « **reconnaître et dépasser les conséquences de la critique kantienne.**¹ »

La finalité du caractère réconciliateur de la critique interne de Hegel se dessine ainsi très exactement. En d'autres termes, cette critique paraît prendre en compte le criticisme kantien mais surtout le surpasse. Dit autrement, l'hégélianisme se veut une philosophie de la réconciliation entre nature et liberté, théorie et pratique, sujet et objet, toutes ces notions que la philosophie réflexive du XVIII^{nième} siècle a posées, vont être repensées par HEGEL d'une façon à montrer que les prétendues oppositions ne sont que des illusions engendrées par le point de vue de l'entendement fini dont la nature est d'opposer de façon rigide les entités qu'il distingue. Ce qui est caractéristique dans la synthèse hégélienne c'est que l'auteur de la *Phénoménologie* unifie les formes canoniques : entendement et sensibilité, matière et forme, détermination et réflexion qui, en réalité, sont les véritables résultats du criticisme. Si, en effet KANT est considéré comme le philosophe de la spéculation, HEGEL, véritable penseur de l'absolu, apparaît comme le théoricien de la réconciliation. En tout cas c'est à travers cette lecture simple que Jean-Marc Ferry et Justine Lacroix nous présentent nos deux éminents penseurs allemands. Ils écrivent dans ce sens : « **On a coutume de dire que Hegel est, avec Kant, le plus grand philosophe de l'époque dite « contemporaine ». Sans doute l'architecture kantienne de la raison pure (...) demeure t-elle un modèle pour toute philosophie critique qui, comme telle, s'applique à cet « art de la séparation » (l'expression est du philosophe américain M. walzer) séparation des domaines de la raison et des niveaux logiques de la réflexion. Hegel, quant à lui, apparaît, au contraire, comme le plus grand réconciliateur de ce que la raison critique avait séparé.**² » Cette réconciliation des résultats de la philosophie critique de Kant apparaît sous nos yeux comme une véritable relecture hégélienne du kantisme, ou, pour dire mieux, une critique du criticisme. Nous nous attelons à expliquer cette critique dans le développement qui suit. En quoi consiste-elle donc ?

1-François CHATELET, « G.W.F.HEGEL » : *La philosophie de Kant à Husserl*, tome, III, Marabout, 1979, p.68

2- Jean-Marc FERRY et Justine et LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, op.cit, p.303

3) Le dépassement hégélien du Kantisme

Dire que le terme de la longue « marche » de la conscience coïncide avec le savoir absolu, c'est dire que HEGEL réconcilie ce que la conscience naturelle avait séparé. C'est dire aussi que l'auteur de *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* formule, à travers cette réconciliation, une véritable critique de la philosophie de l'entendement ou séparateur de KANT. Ainsi, rappelons-le, dans la *Critique de la raison pure* KANT a posé comme condition essentielle du savoir, la séparation de la raison, organe de régulation suprême, et les objets, noumènes et phénomènes. En effet, KANT voyait dans ces séparations les garanties nécessaires pour édifier une architecture apodictique de la connaissance humaine. Mais comment se présente cette philosophie de l'entendement ?

Pour HEGEL le rôle essentiel de l'entendement est d'analyser, de diviser les représentations de la conscience. En d'autres termes, l'entendement c'est l'esprit qui, dans la masse confuse des impressions, définit non seulement les différents objets mais aussi les sépare les uns des autres, ou, pour employer l'expression propre à HEGEL les détermine en fonction des choses déterminées. Mais ce qui est contraignant pour HEGEL, dans ce travail de l'entendement, c'est qu'il absolutise ces résultats c'est-à-dire qu'il les pose comme fixes ou plutôt comme des déterminations qui ont en elles-mêmes leur propre principe de vérité. C'est dire donc que l'entendement tient comme définitifs ces résultats et n'envisage nullement la possibilité de leur devenir. Les philosophies de l'entendement peuvent être définies, dans ce sens, comme des philosophies qui tiennent dogmatiquement pour certitude absolue ses déterminations. Par exemple, dans le premier des trois « cotés » de la *Logique*, présenté dans le concept préliminaire de *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, HEGEL considère que toute philosophie de l'entendement tend à s'absolutiser et à absolutiser ses produits, les idées et les choses.

Il est capital de retenir aussi que dans la préface de la *Phénoménologie*, HEGEL utilise l'entendement dans deux sens c'est-à-dire comme moment de division, de scission et comme refus de toute synthèse ou devenir des déterminations. Dans une note en bas de page de la *Phénoménologie* HYPOLITE souligne cela en ces termes : « **On remarque que Hegel**

parle de l'entendement (Verstand), dans cette préface, en deux sens. L'entendement dans ce premier sens est ce qui détermine les différences et les déterminabilités, mais, dans le second sens, il est ce qui solidifie ces différences et s'oppose à leur devenir, et à leur synthèse réelle.¹»

L'avènement du kantisme apparaît aux yeux de HEGEL comme un axe nouveau, une ère nouvelle. Nous comprenons mieux pourquoi dans sa *Logique*, HEGEL considère KANT comme le véritable fondateur de la philosophie allemande moderne. Mais dans plusieurs passages de ce texte, HEGEL n'a cessé de considérer KANT comme celui qui a institué une philosophie « **bornée** »² par l'entendement.

Ce que HEGEL réfute donc dans cette manière de concevoir la vérité c'est que l'entendement persévère dans ses déterminations mais aussi et surtout, cette attitude présente un grand danger : l'affirmation dogmatique d'une détermination qui, en réalité, doit se dépasser comme forme imparfaite pour retrouver sa véritable essence. Cette philosophie de l'entendement définit le domaine gnostique réel, domaine par excellence des phénomènes, et le domaine de l'illusion de la raison transcendante. En d'autres termes, la dualité entre monde sensible et monde intelligible ou supra-sensible est le lieu de l'affirmation d'une limitation du champ d'exploitation de la raison. C'est dire donc que la grande thèse de l'« Analytique transcendantale » est l'affirmation de l'irréductibilité des deux mondes. Le monde sensible reste en dehors du monde intelligible et c'est seulement dans ces conditions de séparation que KANT inscrivait la possibilité de la connaissance scientifique ou plutôt, la possibilité d'édifier une métaphysique à titre de science. Or pour HEGEL, l'entendement qui procède ainsi en absolutisant les deux mondes n'offre pas la démarche scientifique convoitée c'est-à-dire la rationalité pure. Le savoir phénoménal est un savoir en soi et c'est pourquoi HEGEL pose l'extérieur dans l'intérieur, le supra-sensible dans le monde des phénomènes. Ce sur quoi HEGEL insiste en vérité, c'est sur un véritable dépassement du dualisme ou plutôt de l'extériorité de la critique kantienne. C'est dire aussi que l'auteur de la *Phénoménologie* s'est approprié le concept de l'a priori en changeant totalement son sens et son orientation. En d'autres termes, HEGEL pense le transcendant kantien et le pose comme immanent aux choses. Rappelons, en passant, que le phénomène est chez KANT l'inessentiel qui est réduit au pur apparaître comme chez PLATON. C'est cette conception dualiste du Kantisme

1--Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit, p.45

2 Friedrich HEGEL, *Logique*, I, op.cit, p.48

que HEGEL a violemment critiquée dans la *Phénoménologie*. Mais, en vérité, cette critique HEGEL l'a formulée très explicitement dans ses écrits de jeunesse. Ainsi écrit-il dans « Foi et Savoir » : « **Le divers de la sensibilité est en lui-même quelque chose de non lié, le monde est une réalité qui tombe en morceaux, qui doit au seul bien fait de la conscience de soi des hommes doués un enchaînement objectif et une stabilité [...].**¹ »

C'est donc dire que KANT, en cherchant à déterminer l'objectivité de l'objet, établit avec la philosophie transcendantale une dualité du sujet et de l'objet. En revenant à la thèse de l'a priori telle qu'elle est élaborée par KANT et exposée par Mikel DUFRENNE dans *La notion d'a priori*, comme ce qui détermine, ce qui informe la connaissance empirique, on peut dire que KANT considère le concept comme ce qui donne sens à l'intuition. En d'autres termes, le concept détermine le sens de l'intuition, impose sa loi à la nature. HEGEL rejette catégoriquement le dualisme et le psychologisme qui sont nés du changement méthodologique fondamental de KANT, plus connu sous le nom de « Révolution copernicienne. Il décrit farouchement son refus de consigner toute forme de scission ou de séparation entre le sujet et l'objet que Martin HEIDEGGER débout en « substituant le sujet à l'être et en considérant leur rapport comme ontique . HEGEL écrit à cet effet : « **L'identité du sujet et de l'objet est passée à une relation formelle (qui se manifeste comme liaison causale), et l'idéalisme transcendantal à un idéalisme formel ou plutôt psychologisme.**² »

Par ailleurs nous pouvons noter que HEGEL pense le dualisme kantien non pas de manière extérieure, c'est-à-dire comme rapport d'un sujet posé séparément d'un objet mais, en termes de contradictions qui existent dans la chose même. Il y a, comme nous l'avons noté précédemment, un glissement que HEGEL effectue sur la conception de la notion de critique. En d'autres termes, la dualité extérieure qui s'élabore à travers la théorie critique kantienne est pensée par HEGEL comme une dualité intérieure où la contradiction est le principal moteur. Ainsi, c'est la pensée de cette démarcation qui seule, peut permettre de « **dépasser le dualisme de l'objet et du sujet.**³ » Ce que cherche HEGEL et qui est l'orientation majeure de la philosophie spéculative est donc de réfléchir sur cette séparation afin de la dépasser. Ainsi, HEGEL convie KANT à penser les résultats du criticisme pour retrouver l'identité du sujet et de l'objet car c'est seulement dans cette

1- Friedrich HEGEL, « Foi et Savoir » in premières publications, trad. Mery, p.213

2- Friedrich HEGEL, « Foi et Savoir », op.cit, p.212

3-Mikel DUFRENNE : *La notion d'a priori*, op.cit, p.40

identité que la vraie philosophie peut prendre forme. Il écrit, à cet égard, dans la *Phénoménologie* : « **L'identité absolue de la pensée et de l'être [...] idée qui est absolument identique à l'idée que l'argumentation ontologique et toute philosophie reconnaissent comme première et unique idée, la seule vraie et philosophique.** ¹ » C'est dire que HEGEL pense le dualisme, la contradiction donc, non pas comme un résultat définitif mais, de manière dialectique. En d'autres termes, c'est de manière dialectique que HEGEL effectue son dépassement car, comme nous l'avons déjà noté, le terme du mouvement phénoménologique coïncide avec l'identité parfaite des contraires qui est le moment où la conscience se retrouve comme conscience éduquée. Ainsi HEGEL fait-il l'économie de l'idée kantienne selon laquelle le transcendant est réalisé en dehors de l'expérience. Il réfute la thèse qui consiste à dire que c'est l'a priori qui informe, qui impose sa nature à la matière en déterminant son contenu.

Nous voyons ainsi une critique de HEGEL à l' « Analytique Transcendantale » de KANT qui pose que la saisie de l'essence des choses sensibles réside dans la distinction catégorique du monde en monde sensible et monde intelligible. Et c'est seulement dans l'un, pense KANT, que l'homme peut espérer connaître quelque chose de vrai. Or selon HEGEL, le monde intelligible ou supra-sensible est dans ce monde phénoménal mais, il est seulement en soi c'est-à-dire en tant que nature cachée. En somme, nous pouvons dire que l'auteur de la *Logique*, en pensant que l'intelligible est dans le sensible, réconcilie les deux mondes kantien. HYPOLITE, citant une note personnelle de HEGEL, écrit : « **La grande ruse [...] c'est que les choses soient comme elles sont, il n'y a pas à aller au-delà, il y a simplement à les prendre dans leur phénoménalité, au lieu de les poser comme choses en soi. L'essence de l'essence est de se manifester et la manifestation est manifestation de l'essence. Le terme de notre dialectique sera donc de rassembler à nouveau ce sensible et ce supra-sensible dans l'infinité du « concept absolu».** ² »

HEGEL réalise, par conséquent, dans une unité dialectique la réconciliation non seulement des deux mondes kantien mais encore du sujet et de l'objet. En d'autres termes, la pensée de la

2---Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit, p.225

1-Jean HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, op.cit, p.122

contradiction permet, selon HEGEL, de déterminer le noumène comme phénomène et, cela est lié non pas parce que la raison est limitée, comme le pensait KANT, mais cet intérieur ou essence ne se donne que moyennant le concept, le devenir.

En déclarant l'immanence du transcendant dans l'empirique, de l'a priori dans l'a posteriori, HEGEL s'octroie le visa pour dépasser les limites établies par KANT ou, plus exactement, franchit les barrières posées par le tribunal de la raison pure. La critique kantienne apparaît comme une œuvre inachevée car elle devait dépasser la phase de séparation qu'elle brandit comme savoir définitivement établi c'est-à-dire bien fondé.

Cet inachèvement de la philosophie critique kantienne réside dans le fait que KANT a conçu la contradiction, l'antinomie comme un obstacle épistémologique. Les antinomies ou contradictions sont, selon KANT le fruit de l'impuissance de la raison à penser le transcendant et à y construire une vérité universellement acceptée, comme celle que l'on retrouve dans les mathématiques et dans la physique. Ainsi, en déclarant la mort de la métaphysique traditionnelle c'est-à-dire l'incapacité de la raison à connaître le supra-sensible, KANT croit fermement que l'antinomie, qui hante la raison transcendante, ne mène pas sur la voie sûre de la science. Si le philosophe de Königsberg conçoit ainsi le négatif, pour HEGEL par contre, il est le véritable moteur de toute évolution. Interprétant cette pensée hégélienne, M. GUEROULT croit devoir écrire : « **Ce n'est pas « l'impuissance de la raison » qui produit la contradiction, « celle-ci n'est la conséquence » ni d'une erreur ni d'une illusion ; elle a, au contraire, « une nécessité normale et directe».**¹ »

Nous voyons, ainsi, que HEGEL donne une place singulière aux éléments négatifs qui sont seuls capables de produire le devenir des choses. Si Hegel réfute donc le travail de l'entendement c'est à cause de ces résultats c'est-à-dire de sa tendance à solidifier ou à fixer définitivement les expériences de la conscience. C'est pourquoi il substitue au rôle de l'entendement celui de la raison. Il appelle, dans ce sens, à une élévation de l'entendement à la raison : « **C'est pourquoi elle (La méthode philosophique) doit élever l'entendement à la raison, et rendre mobiles les déterminations de la pensée, c'est-à-dire penser dialectiquement**² » En d'autres termes, Hegel pose la véritable nature de la raison qui cesse d'être un simple auxiliaire de l'entendement, pour

1-Martial GUEROULT, « Le jugement de Hegel sur l'anthétique de la raison pure », in Revue de métaphysique et de morale, n°3, 1931, p.430

2 Jean HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, op.cit, p.128

devenir une véritable faculté : « **capable de résoudre les contradictions qui, par le fait de cet entendement, se posent en elle.** ¹ » Le rôle de la raison va profondément changer car si chez Kant elle ne sert qu'à penser les catégories que l'entendement élabore, chez Hegel elle est restaurée dans ses droits. C'est dire, par conséquent, que son pouvoir va désormais consister à résoudre les problèmes de l'entendement en réconciliant les extrêmes issus de la philosophie critique de KANT. La raison devient la connaissance suprême en ce sens qu'elle cesse de jouer le second rôle et, elle pense toutes les déterminations afin de saisir leur évolution. C'est donc dire qu'aux yeux de HEGEL, KANT méconnaît sérieusement la hiérarchie des facultés, même si l'auteur de la *Critique de la raison pure* est considéré par HEGEL comme le père du conceptualisme. En outre, on peut retenir suite à cette manière hégélienne de prendre en compte les résultats du criticisme que HEGEL pense la théorie critique kantienne comme inachevée. En effet, si HEGEL conçoit que la philosophie de KANT est restée dans le moment de la « Conscience » c'est-à-dire, le moment de la séparation c'est parce que, selon lui, KANT n'a pas véritablement pensé la contradiction pour l'inscrire dans une unité dialectique mais il a cherché à l'éviter en la posant comme un obstacle majeure de la réflexion. Dit autrement, KANT est aux yeux de HEGEL le philosophe qui n'est pas allé jusqu'au bout de sa logique en ce sens que la découverte des antinomies lui aurait permis, en les pensant donc, de révéler l'essence de toutes les choses, le fond doctrinal de toutes les philosophies. Ainsi, KANT devait considérer cette dualité naissante du criticisme comme un simple moment dans l'établissement de l'édifice de la science humaine, ou, pour utiliser son expression instituer la « **métaphysique à titre de science** ² ». Il faut, semble dire HEGEL à KANT, accepter de penser, de séjourner dans la contradiction et non de la fuir. S'il en est ainsi, c'est parce que dans l'entendement de HEGEL chaque mort de la conscience, dans son processus phénoménologique, est une nouvelle vie. En d'autres termes, les déterminations kantiennes issues de *la Critique de la raison pure* étaient appelées à devenir des négations. Ici nous reprenons la fameuse thèse de HEGEL selon laquelle la négation est l'essence même de toute vie, ou, pour mieux dire toute détermination est une négation qui n'est pas introduite de l'extérieur de la chose mais qui est son moteur même. En d'autres termes, pour HEGEL, les

1--Martial GUEROUULT, op.cit, p.425

2- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit, p.563

Déterminations kantienne- sujet/objet, phénomène/noumène, espace et temps- portent en soi leur négation et donc sont appelées à être dépassées.

C'est dire donc que Kant conçoit l'antinomie dans le rapport de deux choses contradictoires c'est-à-dire le fait de poser sous un même rapport A et non A. Ainsi, dans la deuxième des quatre antinomies exposées par Kant dans la *Critique de la raison pure*, la contradiction réside dans la formulation de la proposition : le moi pensant est d'une nature simple et incorruptible et qu'il ne l'est pas. En d'autres termes, la thèse (ou l'antithèse) est une affirmation opposée sur un même concept. Dans l'affirmation d'une thèse cosmologique, chez, il y a seulement une manière manifeste de poser le concept en niant les intuitions sensibles : « La thèse intellectualiste des phénomènes, en ramenant au concept l'intuition. ¹ » Et contrairement à la thèse, l'antithèse ramène tout à l'empirisme : « **sensualise les concepts, ramenant ceux-ci aux intuitions sensibles.** ² ». Si telle est la grande thèse de KANT sur les antinomies de la raison pure, telle est aussi le point de choc entre lui et l'auteur de la *Phénoménologie*. En d'autres termes, HEGEL reproche à KANT d'avoir posé l'antinomie, la contradiction en termes d'opposition entre une thèse et une antithèse c'est-à-dire en terme d'extériorité. Dit autrement, si pour KANT l'antinomie est le résultat de leur rapport, pour HEGEL la thèse, aussi bien que l'antithèse, renferment des contradictions ; chacune contient ses propres antinomies. Il y a dès lors autant de concepts, de choses que d'antinomies. Parler ainsi revient à dire que HEGEL déplace l'antinomie à l'intérieur même des choses ; il évince l'extériorité de la contradiction. Ainsi, quand la thèse pose la finitude du monde, elle génère en même temps une contradiction qui la permet de se nier et de se poser comme une simple affirmation.

Ce qu'il importe de noter dans ces analyses, et qui intéresse notre propos, c'est qu'il y a une volonté hégélienne de penser les concepts kantien en vue de les supprimer totalement à l'intérieur de son corpus. En d'autres termes, HEGEL ne rejette pas comme des affirmations gratuites et insensées les résultats du criticisme. C'est dire donc qu'il n'y a pas de rejet absolu du dualisme kantien mais sa prise en compte comme moment essentiel dans le système hégélien. Cette manie de HEGEL de vilipender ses adversaires pour introduire leurs pensées dans sa doctrine est soulignée par Martial GUEROULT dans un article consacré au jugement hégélien de l'antinomie.

1-- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit, p.264

2-- Emmanuel KANT, *Ibidem*

de la raison pure en ces termes : « **Mais cette détermination exalte de l'influence et comparaison qui s'institue entre réalité des systèmes et le devenir qu'ils subissent dans la pensée hégélienne jusqu'à leur suppression où elle n'a pas qu'un intérêt de critique et d'histoire.** ¹»

C'est dire donc que HEGEL n'insinue nullement comme insensés les résultats du criticisme. Ainsi ne réconcilie-t-il pas KANT avec lui-même ?

Dire que Hegel dépasse la philosophie critique de KANT, c'est reconnaître du coup, la fécondité de celle-ci, c'est-à-dire son importance dans cette pensée qui prétend la dépasser. En d'autres termes, la théorie critique de KANT est d'un grand apport dans le champ de la philosophie de manière générale et dans l'hégélianisme en particulier. Dépasser une doctrine nous dit PHILONENKO, dans le tome II de son texte intitulé : *L'Oeuvre de Kant*, c'est : « **affirmer sa fécondité, sa richesse et son actualité dans le dépassement qui est sien**² ». Nous comprenons dès lors que la pensée critique de KANT, surtout les résultats de la *Critique de la raison pure*, constituent un atout fondamental dans la philosophie spéculative allemande d'une part, et dans la philosophie moderne et contemporaine d'autre part. A cet égard, HEGEL considère que la découverte des antinomies est une conséquence positive de la théorie critique de KANT digne d'approbation. Aux yeux de HEGEL, KANT peut donc s'enorgueillir de ses résultats en ce sens qu'ils ont ouvert la voie sur laquelle plusieurs philosophes se sont engouffrés. Mais il importe de retenir que l'appréhension, la prise en charge de ces résultats a été diversement effectuée par les post-kantiens. Pour NIETZSCHE par exemple il s'agit de changer de cap en renversant la morale judéo-chrétienne et à poser la « Vie » au dessus de la raison. Ce qui constitue un renversement radical de la perspective ouverte par la *Critique de la raison pure*. Pour HEGEL par contre il s'agit de dépasser les formes canoniques issues du criticisme mais, ce dépassement apparaît comme une conservation. En d'autres termes ? HEGEL contrairement à HEGEL croit dépasser en conservant l'essence des résultats issus de la réflexion critique de Kant. Il reconnaît dans ce sens le mérite fondamental du criticisme kantien en attestant qu'il y trouve un apport consubstantiel entre nature de la pensée et inéluctabilité de la contradiction. C'est du moins la vision que Hegel

1- Martial GUEROUULT, op.cit, p.414

2-Alexis PHILONENKO, *L'Oeuvre de Kant*, tome 2, op.cit, p.273

a de la réflexion menée par KANT dans la *Critique de la raison pure* lorsque, dans le tome I de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, il écrit : « **Néanmoins, l'établissement de ces antinomies reste en tout cas un résultat très important et digne d'approbation de la philosophie critique, dans la mesure où par là (bien que ce soit tout d'abord d'une manière seulement subjective et immédiate) est exprimée l'unité de fait de ces déterminations (opposées), qui par l'entendement sont maintenues fermes dans leur séparation.** ¹ »

A la lumière de cet éclairage de la philosophie Kantienne, il convient de retenir que Hegel ne prend pas comme de simples balivernes les résultats du criticisme, mais plutôt il a cherché à les dépasser en les conservant (Aufhebung) dans une unité qu'il appelle « **Lien du lien et du non lien** » ou « **identité de l'identité et de la différence** ² ». On peut donc affirmer qu'il n'est pas du tout excessivement sévère de dire que HEGEL dépasse KANT ou de « **reconnaître le statut de dépassement de la philosophie kantienne** ³ ». En effet, on peut affirmer que HEGEL ne dépouille la philosophie critique de KANT que pour asseoir sa doctrine. Il y a, dans ce sens, une influence réelle de KANT sur HEGEL qui n'a pas hésité à faire l'apologie de la pensée du sage de Königsberg. En d'autres termes, considérer que la philosophie kantienne est le moment de la séparation, c'est du coup considérer que Hegel la conserve dans son système car l'étape de la séparation est bel et bien une conclusion partielle de la conscience. En d'autres termes, le dépassement dont il s'agit est un dépassement conservation. Si Hegel a donc rongé, par une critique acerbe, les résultats de la théorie critique kantienne, c'est pour mieux les réconcilier. Et dans ce sens la principale tâche de HEGEL semble être de réconcilier KANT avec lui-même. Cette réconciliation, nous l'avons vu antérieurement, s'est déterminée comme une manière de reconstituer tout ce que la machine critique kantienne avait séparé. Il se trouve dès lors que ce moment de la réconciliation ou plus exactement cet achèvement du criticisme a coïncidé avec l'avènement du savoir absolu c'est-à-dire de la synthèse totale.

1- Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, Paragraphe 48, (1830), trad. Bernard BOURGEOIS, Paris, VRIN, 1970, page 505

2-La première expression se trouve dans Travaux de jeunesse (NOHL), la seconde dans l'Etude de la différence dans le système de Fichte et de Schelling, éd. LASSON, I, p.77

3-Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, tome 2, page 273

C'est aussi le moment de l'achèvement de la philosophie de l'esprit qui doit ressouder toutes les déchirures connues par la conscience et tous les manquements des autres systèmes de pensées comme celui de KANT. Au demeurant, HEGEL a dépouillé la théorie critique kantienne pour pouvoir affirmer l'existence de la philosophie spéculative. Selon Martial GUEROULT : **« L'hégélianisme se substitue à la réalité concrète ; les systèmes sont peu à peu dépouillés chacun de sa substance propre, et ce qui reste en chacun de sa coque est rempli proportionnellement à sa « puissance », d'une seule et même philosophie spéculative. ¹ »**

Suite à cela nous pouvons donc dire qu'une étude approfondie du système hégélien permet de ressortir la substance de la philosophie de KANT. En d'autres termes, il suffit de percer le système kantien c'est-à-dire d'envisager un devenir les résultats du criticisme en pensant les déterminations que l'« Analytique Transcendantale » avait élaborées ou que l'entendement avait absolutisées, pour retrouver la dialectique et tout le système hégélien.

Si KANT avait condamné la raison à cause de son arrogance et de ses contradictions, HEGEL convoque le philosophe de Königsberg devant son tribunal, pour lui signifier son manquement c'est-à-dire sa philosophie inachevée. Dans ce sens la philosophie hégélienne apparaît comme une exploitation des résultats du criticisme. Kant a offert donc le socle principal sur lequel repose tout le système hégélien. S'il en est ainsi c'est qu'il y'a une certaine analogie des deux philosophies. Hegel ne disait-il pas en 1800 à Schelling qu'il se : **« remettait à la philosophie kantienne pour s'apprendre à appliquer les importants résultats obtenus par Kant, à un certain nombre d'idées qui nous paraissent encore très connues, de façon à élaborer celles-ci en fonction de cela. ² »**

Ne pouvons-nous donc pas dire à partir de ce moment, qu'il y à une certaine complexité entre ces deux doctrines en ce sens que, même si leurs points de divergence sont importants, la lecture approfondie de chacune d'elles permet de tirer l'essence de l'autre. En d'autres termes, le déploiement du système hégélien semble, dans sa jeunesse même nourri des résultats de la théorie critique de Kant, donc de ses manquements. Ainsi, bien que chacun d'eux puisse être considérée

1- Martial GUEROULT, op.cit, p.414

2-- Martial GUEROULT, op.cit, p.421

comme un monde fermé sur lui-même, il y a, en vérité, une sorte d'entretien continu entre ces deux philosophes, entre ces deux théories critiques.

Conclusion générale

La réflexion menée sur la théorie critique nous a permis d'une part ,de voir son mode d'exposition dans la philosophie kantienne et ,d'autre part, d'étudier la dialectique comme critique c'est-à-dire le modèle le plus plausible pour appréhender l'essence de la critique phénoménologique .En d'autres termes, ce périple effectué sur la philosophie critique de KANT et de HEGEL et qui s'est construit autour de l'exposition du paradigme judiciaire et du paradigme de l'éducation , nous a aidé à mieux poser et à mieux comprendre le sens et l'orientation de cette notion. Mais avant de montrer les résultats que l'on peut tirer de cette étude, il importe de faire le bilan, en dégagant l'essence de ses grands axes. Et celle-ci passe, dans une certaine mesure, par une lecture fine de chacun des concepts essentiels et constructifs du développement de ce travail. Si une telle méthode nous paraît efficace c'est parce que, à travers elle, se désigne le destin d'un concept qui est aussi vieux que la pensée philosophique.

Dit autrement, nous allons d'abord synthétiser les grandes idées développées ensuite, tirer les conséquences nécessaires et, enfin poser une problématique d'ouverture du concept traité. Disons, avant tout, que l'essence du paradigme judiciaire exposé par KANT réside comme toute méthode non pas dans sa formulation mais dans les résultats escomptés .Ceux-ci s'éclairent mieux à travers le tournant que KANT a fait subir à cette notion dont l'histoire de la philosophie n'a cessé de poser et reposer son importance. En effet, l'avènement du criticisme est, sans nul doute, lié à l'utilisation de la raison dans la métaphysique dogmatique traditionnelle qui a comme conséquence extrême le scepticisme. Mais qu'il s'agisse du dogmatisme, caractérisé par les désirs et prétentions infondés de la raison, ou du scepticisme qui, constatant l'échec de cette entreprise déclare l'impossibilité d'atteindre la certitude de la réalité, nous sommes devant un usage non critique de la raison .C'est pourquoi la critique s'est vue s'octroyée la tâche essentielle d'un examen des capacités de la raison, examen qui s'effectue, sans ambages, au nom des lois éternelles et immuables de la nature humaine. Et ainsi, elle cesse d'être l'apanage de l'histoire et de la philologie pour devenir un rapport de la raison avec elle-même ou, plus exactement, une affaire de raison pure. La raison, convoquée devant son propre tribunal, s'auto-examine et condamne tout usage transcendant. Il s'agit plus précisément d'une condamnation des dérives de la raison dogmatique car celle-ci est non seulement dans une constante illusion mais encore elle s'enlise dans un conflit humiliant avec elle-même .Ce conflit qui, dans sa forme aigue, traduit la guerre sans merci entre dogmatiques et sceptiques, est caractérisé comme un état de nature de la raison. Laisse à elle-même, la raison pure se trouve dans une incapacité à produire un discours scientifique. Pour la faire sortir de telles impasses, Kant élabore la critique sous le modèle judiciaire. Ce modèle demeure la seule possibilité de sortie de crise, la seule disposition

méthodologique qui, aux yeux du philosophe de Königsberg, peut faire passer la raison de cet état de nature à l'état civil. La raison qui se met à la posture d'un juge devient le mode totalement nouveau à partir duquel s'élabore la théorie critique. Et comme toute juridiction celle-ci pose la distanciation que doit s'imposer le juge par rapport aux protagonistes comme la condition de validité et de recevabilité de ses jugements. Ainsi, la raison, juge suprême, se sépare de l'objet qu'elle examine avec toute la liberté acquise au nom des lois éternelles et immuables qu'elle tire de sa nature. Ce que révèle un tel modèle et qui lui est d'ailleurs constitutif, c'est l'extériorité de la critique c'est-à-dire la séparation qu'il y a entre le sujet qui examine et l'objet examiné. Dans ce sens, tout le modèle critique peut être résumé en deux essentielles idées : l'extériorité et la séparation.

Ainsi résumé, le modèle judiciaire de la théorie critique de KANT repose-t-il sur une démarche différente de celle établie par HEGEL dans la *Phénoménologie*. Le modèle critique de l'éducation de la conscience engagée dans le processus phénoménologique est exposé non pas sous une forme extérieure mais de manière interne. Pour HEGEL la véritable critique est interne et réconciliatrice car les différentes étapes de l'élévation de la conscience culminent avec le savoir absolu, c'est-à-dire le moment où se tuent toutes les contradictions.

Dans chaque étape de ce processus la conscience apparaît plus instruite car elle apprend à distinguer le vrai du faux et à démasquer les apparences de certitude qui jalonnent son itinéraire. C'est donc dire que, si KANT conçoit la critique comme un tribunal dans lequel la raison est juge, HEGEL pense que le meilleur modèle reste, sans nul doute, celui d'une conscience qui s'éduque à travers les multiples et pénibles expériences qu'elle rencontre au cours de son odyssée. Dire de ce fait que la conscience s'auto-éduque, c'est dire qu'il n'y a ni dans son processus d'éducation, ni dans son parcours critique de mobiles extérieurs. Tout est l'œuvre de la conscience.

Nous avons vu, en plus, comment le paradigme de l'éducation de la conscience se conçoit sous un modèle différent aussi bien dans la démarche que dans le contenu de ce que l'on peut appeler avec KANT la portée éducative de la critique. Cette différence se voit aisément car, si avec KANT l'éducation vient de l'extérieur, pour HEGEL, par contre, elle est l'œuvre exclusive de la conscience : elle s'auto-éduque. Il y a là aussi, une grande différence dans la manière de poser la problématique de l'éducation. Et ainsi, Hegel rompt avec le modèle et la démarche kantienne même si celui-ci a fait effectuer à la critique un tournant décisif.

Mais poser en ces termes, chaque modèle critique apparaît comme un paradigme entendu au sens de Thomas KHUN c'est-à-dire, comme un système qui replis sur lui-même, un

univers clos. Bien qu'ils soient donc tous des allemands, ils ne s'entendront pas parce qu'utilisant chacun un paradigme qui refuse tout dialogue.

Mais lorsqu'on pense bien ces théories critiques, on s'apercevra que, malgré leurs différences incontestables elles n'ont comme finalité que de penser la réalité, penser le monde. En ce sens, elles donnent toutes une place prépondérante à l'esprit dans son rapport à l'objet. Nos deux philosophes apparaissent, par conséquent, comme des théoriciens de l'idéalisme.

En plus, KANT comme HEGEL pensent une souveraineté de l'esprit, une autodétermination de la raison. A partir de ce moment une brèche s'ouvre pour penser l'unité conceptuelle des théories critiques.

Mais malgré les regroupements qu'on peut faire ici et là pour relever des points de ressemblances entre ces deux philosophies critiques, le système hégélien pense dépasser les résultats issus du criticisme. En d'autres termes, si la conséquence fondamentale que l'on peut tirer de la théorie critique de KANT c'est qu'elle est une philosophie de l'entendement qui sépare sujet et objet, chez HEGEL la machine dialectique dépasse ce dualisme dans une pensée réconciliatrice. C'est ainsi que KANT apparaît aux yeux de HEGEL comme un philosophe incomplet, qui n'a pas tiré toutes les conséquences nécessaires de sa découverte des antinomies. L'auteur de la *Phénoménologie* pense ainsi puisque l'antinomie doit être, selon la critique interne, l'âme de tout être, et non, comme le posait Kant un obstacle épistémologique. La prise en considération de cette dimension des antinomies devait permettre à l'auteur de la *Critique de la raison pure* de penser les résultats de la critique, c'est-à-dire la séparation entre sujet et objet, forme et matière, phénomène et noumène pour mieux envisager leur devenir, leur réconciliation dans une unité dialectique. En tout cas, c'est ce que propose HEGEL lorsqu'il conçoit que la véritable critique ne peut s'arrêter à cette phase de la séparation mais doit envisager un moment où toutes les contradictions, toutes les déterminations figées et absolutisées par l'entendement doivent être réconciliées. Ce moment, coïncidant dans le processus phénoménologique au savoir absolu, marque la réconciliation de tout ce que la philosophie critique kantienne avait séparé. Ainsi, l'a priori devient immanent à l'a posteriori, le monde intelligible au monde sensible.

Réfléchissant sur la philosophie critique et ses véritables apports dans la pensée philosophique moderne et contemporaine, HEGEL pense la dépasser. Mais dire que HEGEL dépasse KANT n'a rien d'humiliant car la philosophie kantienne reste, d'une manière ou d'une autre, dans le système hégélien. Peut-on ainsi parler de dépassement/conservation.

En tout cas, malgré les coups durs portés sur la théorie critique de KANT, celle-ci se trouve toujours présente dans le système hégélien.

Il ne s'agit donc nullement d'un nihilisme hégélien du kantisme et le modèle judiciaire conserve, en grande partie, les résultats du criticisme malgré leurs différences irréductibles.

Cette étude nous a permis de voir que malgré la contre-révolution copernicienne effectuée par HEGEL avec sa dialectique dévastatrice, la philosophie kantienne reste toujours vivace.

Nous pouvons, à cet effet, retenir que ces deux théories critiques, considérées comme les plus dures à percer et les plus hermétiques de la pensée philosophique contemporaine, ne sont pas aussi irréductibles qu'on les a toujours présentées. C'est dire enfin que malgré son refus d'obtempérer aux résultats de la théorie critique kantienne, HEGEL reste toujours « l'élève » du philosophe de Königsberg. Ce qui montre, à plus d'un titre, l'importance que cette pensée revêt dans l'histoire de la philosophie. La réécriture, même partielle, de ce concept est obligée de prendre sérieusement en compte le tournant kantien. C'est en tout cas, ce que retiennent les philosophes du XXI^e siècle, lors du bicentenaire de la mort du philosophe¹, lorsqu'ils écrivent sous la plume de Didier DELEULE et de Pierre OSMO: « **Le « moment » kantien, le « tournant » kantien demeure- en tant que véritable événement philosophique- la référence absolue de toute prise de position dans le domaine théorique comme dans le domaine pratique.**² »

Mais, si l'objection de HEGEL n'a nullement ébranlé la philosophie critique Kantienne, en sera-il de même de « la critique des armes » de Karl MARX ?

1- La « *Revue Métaphysique et de Morale* » a consacré à la célébration de ce bicentenaire une publication spéciale : voir ladite revue numéro 4, 2004.

2-DELEULE Didier et OSMO Pierre, in « *Revue de Métaphysique et de Morale* », n°4, 2004, p.458

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

I Les œuvres de Kant.

- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2004
Critique de la faculté de juger, traduction Philonenko, VRIN, 1965
Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? Dans la Critique de la faculté de juger, Editions Gallimard, Paris 1990
Philosophie de l'histoire, éditions Gallimard, Paris, 1989
Correspondances, Paris, Gallimard, 1986
« Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée », in Bibl. de la Pléiade, NRF, 1985.

II Les œuvres de Hegel

- HEGEL (G. W.F), *La phénoménologie de l'esprit*, traduction Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, 2 tomes, 1945
La phénoménologie de l'esprit, traduction, Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Gallimard 1993
Leçons sur philosophie de l'histoire, J. Gibelin, Paris, VRIN, 1967
Encyclopédie des Sciences Philosophiques, traduction, Bernard Bourgeois, VRIN, 1970
Morceaux choisis, 2volumes, traduction, Henri Lefebvre et Norbert Guterman, Gallimard, 1939
« Foi et Savoir », in Premières publications, traduction Mery

III Ouvrages des commentateurs

1- Commentaires sur Kant

- BOURGEOIS (Bernard), *Préface et Introduction de la phénoménologie de Hegel*, VRIN, Paris, 1997
DUFFRENNE (Mikel), *La notion d'a priori*, PUF, 1969
GUILLERMIT (Jean), « Emmanuel Kant et la philosophie critique », in *La philosophie et l'histoire : De 1780 à 1880*, 1965
HEIDEGGER (Martin), *Kant et les problèmes de la métaphysique*, Gallimard, 1953
HYPPOLITE (Jean), *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946
PHILONENKO (Alexis), *L'œuvre de Kant*, 2 tomes, Paris VRIN 1969
WEIL (Eric), *Les problèmes kantien*, VRIN 1970

2- Les commentaires sur Hegel

- GARAUDY (Roger) *La pensée de Hegel*, Borda, 1966
GUEROULT (Martial), *Evolution et Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, in Publications de la Faculté de Strasbourg, 1930

- KOJEVE (Alexandre), *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947

POPPER (Karl), *Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1979

VANCOURT (Raymond), *La pensée religieuse de Hegel*, PUF, Paris, 1971

IV- Autres références

BREHIER (Emile) *Histoire de la philosophie, tome 2*, PUF, 2002

CHATELET (François), *La philosophie de Kant à Husserl*, tome 3, Marabout, 1979

DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, Paris, VARIN, 1947

FERRY (Jean-Marc) et LACROIX (Justine), *La pensée politique contemporaine*, Bruyard, Bruxelles 2000

GAYE (Dame), *L'histoire sera-t-elle achevée ?* Editions Farba, 1998

JOUFFROY, *Du problème de la destiner humaine*, in *Mélanges philosophiques*, réédition, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris, Fayard 1997

LALANDRE (André) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2002

LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Essais de théodicée*, Garnier-Flammarion, 1965

MARTIN (André), *Regard philosophique sur l'éducation*, Sherbrooke, 2005

WEBER (Alfred) et HUISMAN Denis, *Tableau de la philosophie moderne : De la renaissance à 1850*, Editions Fischbacher, Paris, 1965

Revue internationale de philosophie : de la France à l'Étranger, Année 1999, N° 124

Revue de Métaphysique et de Morale, 1953

Revue de Métaphysique et de Morale, N°4,2004

Microsoft® Encarta® 2006 [CD]. Microsoft Corporation,