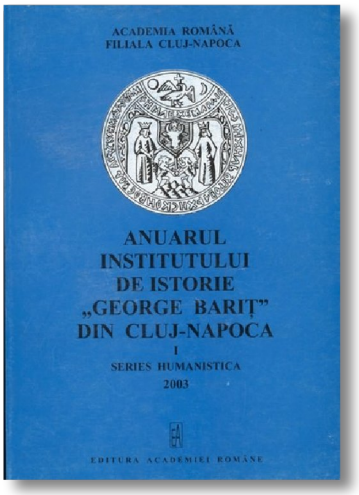

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Histoire, conscience de soi, changement dans l'idéalisme allemand

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2003) *Histoire, conscience de soi, changement dans l'idéalisme allemand*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 1, pp. 275–290. DOI: 10.5281/zenodo.22965484

© 2003: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

HISTOIRE, CONSCIENCE DE SOI, CHANGEMENT DANS L'IDÉALISME ALLEMAND

Virgil Ciomoş
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca

1. HISTOIRE ET RESPONSABILITÉ

Il suffit de regarder un seul journal télévisé pour se rendre compte à quel point le thème de la responsabilité de l'état pour l'individu préoccupe les rédactions de nos médias. En effet, chaque jour, de nouvelles lois et surtout des procès de toutes sortes sont censés régler – souvent sous la forme des scandales – la vie quotidienne de toute une société. Tous les partenaires – soient-ils publics ou privés – d'une telle société (de plus en plus sécularisée) sont des candidats potentiels aux scandales. La distance autrefois infinie entre la morale éternelle de l'intérieur, dite «transcendante», et la justice temporelle de l'extérieur, dite «immanente», est aujourd'hui négligeable. L'ancien timide s'est converti en pudibond, l'ancien puritanisme, en *political correctness*. Le scandale parfait pour l'une de nos médias reste la même coïncidence entre la transcendance du mal et l'immanence de sa punition. On ne peut pas attendre le jugement dernier pour rendre justice aux individus et aux peuples. Tout se joue ici et maintenant, si possible sous le regard vigilent des caméras. Ce qui fait qu'on parle de plus en plus souvent d'une véritable fusion, sinon d'une identification entre éthique et droit. L'éthique devient, pour ainsi dire, l'intérieur du droit, le droit, à son tour, l'extérieur de l'éthique. Les faits les plus concrets sont jugés selon les principes les plus abstraits. Ainsi, le vieux rouge de l'église éternelle – instance intérieure de la morale «divine» – et le vieux noir de l'armée temporelle – instance extérieure de la justice «humaine» – cohabitent sans aucun problème dans nos tribunaux, situés à la limite de l'intériorité subjective de l'événement et de l'extériorité objective du jugement. Si on situait ce processus de fusion ou d'identification dans la perspective séculaire de l'histoire occidentale, on verra bien que l'instrumentalisation de la morale par la justice représente une simple conséquence de la toujours de s'auto-légitimer et, par conséquent, de se retourner ou, encore mieux, de se replier en elle-même en tant qu'extériorité enfin intériorisée. Dans cette perspective, le problème moderne de la responsabilité généralisée de l'état

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. I, 2003, p. 275–290

suppose, comme toujours, le *statu quo*. L'histoire devient ainsi l'effet d'une auto-affection à la fois temporalisé et temporalisante ou, ce qui revient au même, une sorte d'éternel retour du même.

Nous avons toujours révé une société fondée sur la loi, dont l'enfant aîné devait être l'état de droit. Ce n'est donc pas par hasard que les révolutions modernes ont commencé par proclamer leurs nouvelles constitutions, fondements «premiers» et «derniers» de toute forme de responsabilité institutionnelle, et, surtout, de tout tribunal censé juger et condamner les contre révolutionnaires. Sauf que, depuis le commencement de l'ère moderne, société civile et état se sont malheureusement confondus. Car, la présence de l'état s'est étendue non seulement sur le passé des anciens régimes, mais aussi sur son propre passé, en l'occultant. En effet, pour les juristes et les philosophes du XVII^{ème} siècle, par exemple, *civil society* signifiait justement «état», c'est-à-dire, le contraire de ce que nous pensons aujourd'hui par ce syntagme. Une fois de plus, le fondé – l'état moderne, cause «première» et effet «dernier» du même désir historial de s'auto-légitimer –, s'est retourné contre son fondateur – la société civile, analogon temporel de l'Origine – en le remplaçant.

2. LES DEUX SENS DU PASSE

L'effet s'est substitué à sa cause, ainsi occultée, l'avenir a remplacé, lui aussi, le présent vivant qui, autrefois, l'avait créé. Autrement dit, la modernité a produit deux sortes de passé. Le premier est celui d'un état «primitif» et «obscur» de l'humanité, qui concerne, bien évidemment, la société civile, synonyme parfait de l'anarchie et, surtout, de la préhistoire. Car le caractère libre, c'est-à-dire, non-déterminé de la société civile cor-respond parfaitement à celui anarchique de toute Origine authentique et, par conséquent, anhistorique. Adam, l'homme primordial de la Tradition, est enfin remplacé par Vendredi, l'homme primitif de la modernité. Or, le primitif, c'est-à-dire, le sauvage est irresponsable. Il doit apprendre la langue et, par la suite, la loi des modernes. Ce n'est pas une coïncidence que le Verbe primordial est mort un vendredi... La succession des cycles est renversée: le passé le plus éloigné (analogon historique de l'Origine) ne relève plus d'une époque d'or, lumineuse : il est, au contraire, le plus «ténébreux». Or, encore une fois, sans une liaison claire entre ce passé «primitif» et le présent moderne, il n'y a pas de vraie responsabilité, car aucun rapport temporel n'est possible avec un «passé» anhistorique, qui, pour ainsi dire, n'est jamais passé. Souvenons-nous que les premiers théologiens modernes ont longuement débattu si les sauvages ont, vraiment, une âme. Pour qu'il ait une responsabilité moderne il faut donc que les primitifs entrent, d'abord, dans l'histoire. Et ils le font, vraiment, «grâce» à l'Occident. Le monde entier devient ainsi un simple effet, scénique et historique à la fois, de cette auto-affection de l'Occident. Le «reste» n'est que de la pure matière ou, encore mieux, de la matière première pour son propre histoire. Le

deuxième type de passé est le résultat d'un parricide plus ou moins «symbolique» – n'oublions pas la guillotine – accompli par la modernité contre toute tradition. Car ce n'est pas seulement la tête du roi qui doit tomber, mais aussi celui du Verbe ou de ses hauts fonctionnaires au moins. On peut remarquer les traces de cette massive décapitation en regardant, tout simplement, les frontons des certaines églises catholiques. Or, il est intéressant de remarquer que les autorités séculaires – celles communistes comprises – ont souvent transformé les églises dans des musées, une autre manière de récupérer un passé toujours rebelle à la modernité, au profit d'un présent qui le rendait cohérent avec sa propre légitimité. L'historiographie moderne n'est autre chose que l'effet tardif de cette nouvelle responsabilité entre passé et présent, dans la perspective d'un avenir toujours connu et, surtout, reconnu. La connaissance du passé revient, en fait, à une simple reconnaissance de... l'avenir. Cette auto-affection de l'avenir comme passé réintégré dans le présent constitue ainsi le fondement de cette forme d'autoconservation du même, qui est le musée moderne. Le passé archivé devient un véritable futur antérieur. Tout est ainsi archivé, même l'anarchie...

Mais, si la cause dite «fondatrice» correspond jusqu'à s'identifier avec son propre effet «fondé» c'est justement parce que, en raison de sa propre auto-affection, l'état moderne occulte la vraie Origine de toute responsabilité qui est l'Appel originaire, toujours personnalisé, de la Parole. Plus précisément, il s'agit, en fait, d'un Appel qui institue non seulement la condition de toute responsabilité déterminée en tant que questionnement initial, mais surtout la liaison entre cette condition même et son propre effet institué en tant que réponse déterminée, dont l'initiateur a été l'état. La condition primordiale transpossible échoue ainsi dans une simple condition de possibilité, soit-elle primitive. Voilà donc l'ambiguïté de toute institution «symbolique» ou, si vous voulez, la limite de toute fondation «transcendantale». La Parole ne concerne pas une simple responsabilité quelconque, mais, au contraire, sa propre possibilité, transdiscursive, en tant que liaison et, par conséquent, en tant que réponse pour ainsi dire «transpossible». Le parricide de la modernité contre cette Parole dite «originaire» et, par conséquent, contre la possibilité de toute réponse et toute responsabilité, explique la revendication du caractère dit «universel» ou, plus précisément, anonyme qui définit tout discours moderne. La sécularisation du pouvoir éternel du Logos suppose donc l'auto-fondation anonyme du pouvoir temporel des lois. Or, c'est justement cet anonymat qui demande l'unanimité ou, selon le cas, la majorité de ses responsables, c'est toujours lui qui crée l'illusion moderne de l'objectivité. Si l'affection de l'état par la Parole fondatrice s'est transformée dans une auto-affection de l'état en lui-même c'est parce que l'intériorité subjective est parfois devenue un simple moment dans la phénoménologie d'un Esprit purement «objectif». Finalement, l'église même est devenue une affaire d'état. Ce qui a fait que l'autonomie «intérieure» de l'Appel originaire, propre à toute Parole, s'est malheureusement re-plié dans un simple moment de l'extériorité du déjà dit et, donc, du déjà légiféré. Et pourtant, pour pouvoir dépasser cette mêmeté auto-fondatrice du *statu quo* moderne il suffit de bien

remarquer l'hétérogénéité de tout discours sur «modernité et sécularisation». Car, le premier terme – modernité – relève de la catégorie du temps, tandis que le deuxième – sécularisation –, relève de la celle de l'espace. Il faut donc trouver un langage commun, qui puisse convertir la chronologie de la modernité dans la topologie de la sécularisation. Nous allons développer cette démarche herméneutique en analysant quelques textes concernant la relation entre l'église et l'état du dernier philosophe de la modernité «classique», le protestant G. W. F. Hegel.

3. LA CROIX DE L'HISTOIRE

Dans les dernières pages de *La Raison dans l'Histoire*, Hegel insiste sur le fait que la quatrième (et dernière) figure de l'histoire universelle, celle qui précède la conciliation finale entre l'Eglise (l'Esprit) et l'Etat (la Réalité), sera longtemps marquée par le dédoublement et, ensuite, le conflit entre le monde séculier «concret» (purement négatif) de l'Occident et le monde spirituel «universel» (purement abstrait) de l'Orient: «D'un côté se trouve la réalité vide qui doit se conformer à l'Esprit, mais qui ne lui est pas encore conforme [...]. De l'autre côté, le monde spirituel se présente d'abord comme un monde ecclésiastique et s'engloutit dans la réalité extérieure ; de même que le pouvoir séculier est dompté d'une manière extérieure, de même le pouvoir ecclésiastique se laisse corrompre. C'est l'ère de la barbarie»[1]. Voilà une diagnose de l'histoire à venir bien différente du triomphalisme qui, selon certains exégètes, caractériserait la philosophie hégélienne. Plus précisément, le premier monde – «séculier» parce que purement extérieur – est celui du christianisme occidental, qui, selon Hegel et contrairement à la même vulgate philosophique, «n'est qu'à ses débuts»[2], et dont le «vide» (le nihilisme) «produit une immense opposition qui apparaîtra, par la suite, comme un Mal qui doit être supprimé»[3], le deuxième monde – «spirituel» parce que purement intérieur – est celui de l'islamisme oriental, qui «rend possible une parfaite indifférence à l'égard du monde séculier» et dont l'abstraction «ne parvient pas encore à la conscience d'une organisation rationnelle»[4]. Aucun passage n'est apparemment possible. Sauf si la barbarie reste encore une sorte de «médiation» (purement négative) entre le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel, deux mondes tellement différents et, pourtant, «inextricablement liés»[5] par la nécessité même de supprimer et de conserver son propre contraire. Ainsi s'impose-t-il, conclût Hegel,

[1] G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, Librairie Plon, 2000, p. 294.

[2] *Ibidem*, p. 294.

[3] *Ibidem*, p. 294.

[4] *Ibidem*, p. 292-293.

[5] *Ibidem*, p. 295. Cf. G. W .F. Hegel, *La philosophie de l'Esprit*, trad. par Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 117 : «Le *fanatisme* de l'Eglise est de vouloir *introduire l'éternel, le royaume céleste comme tel sur la terre*, c'est-à-dire contre l'effectivité de l'Etat ; (c'est vouloir) *conserver* le feu dans l'*eau*».

«le vrai principe» de la conciliation entre l'histoire extérieure de l'Etat et l'eschatologie intérieure de l'Eglise, un principe déjà révélé, c'est vrai, «pour la conscience (de soi)»[6] dans le christianisme originaire, mais non encore accompli dans l'histoire et, par la suite, dans la phénoménologie de l'Esprit[7]. Grâce à cette dernière conciliation – effet d'une «négation de la négation» réciproque –, la spiritualité en soi de l'Eglise reconnaîtra enfin son concept dans la rationalité pour soi de l'Etat (lui aussi transformé) : «De la ruine (*sic*!) des deux termes de l'opposition naît l'anéantissement de la barbarie et l'Esprit trouve la forme supérieure qui est universellement digne de lui: la forme de la pensé rationnelle, de la pensée libre»[8]. C'est ainsi que l'Esprit libre deviendra enfin une véritable «seconde nature»[9] pour la conscience de soi, qui connaîtra, à son tour, un autre présent, «second», propre à une connaissance philosophique authentique. En effet, «en philosophie il s'agit toujours du présent, du réel»[10], puisque l'Esprit – qui constitue «l'objet» du savoir absolu – «n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument maintenant»[11]. La présence à soi intérieure de l'Esprit (en soi) se reconnaît donc dans son analogue extérieur en tant que présence à soi de la conscience (le pour soi de l'Esprit). Et, inversement, la conscience de soi reconnaît dans sa propre présence (en soi) la présence même (pour soi) de l'Esprit. A la limite, l'Esprit accompli en et pour soi n'est que cette présence du passage entre l'Esprit en soi en tant qu'essence pure et la conscience de soi, qui connaît son essence. Ce qui fait que l'Esprit libre et le soi libre de la conscience seront toujours contemporains. Il ne s'agit pas ici d'une simple coïncidence dans le temps des deux «présents» – «subjectif» et «objectif» – parce que ce qui est subjectif (en soi) dans l'Esprit est objectif (pour soi) dans la conscience de soi et *vice versa*. Ainsi, la contemporanéité n'advient pas dans l'ordre d'une succession – entre un «intérieur» (de l'Eglise) et un «extérieur» (de l'Etat), par exemple –, mais plutôt dans l'ordre d'une simultanéité relevant d'un temps «second» qui advient à soi même comme pure présence effective (en et pour soi). Mais comment peut-on rester identiques à nous-mêmes dans tous ces changements historiques, souvent brutaux – «l'Esprit,

[6] *Ibidem*, p. 294.

[7] Il est donc nécessaire, dans cette perspective hégélienne, d'opérer une différence de principe entre le christianisme originaire, qui nous a fait le don (destinal) de la conscience de soi, et le christianisme historique, qui représente l'accomplissement de ce don en tant que connaissance de l'Esprit absolu.

[8] *Ibidem*, p. 295.

[9] *Ibidem*, p. 296.

[10] *Ibidem*, p. 215. On pourrait dire que Hegel anticipe le sens de notre époque dite «contemporaine», en la définissant comme simultanéité (contemporanéité) entre l'Esprit même révélé (l'existence) et la conscience de soi de cet Esprit (l'essence). La genèse de la pure présence (spirituelle) – qui supprime et dépasse la simple succession des instants présents en devenant une facticité pure – relève ainsi d'un génitif double, à la fois subjectif et objectif, car, selon Hegel, on ne peut plus définir la contemporanéité comme une simple manifestation subjective de l'homme par rapport à l'Esprit sans tenir compte de l'autre manifestation, objective, celle de l'Esprit même par rapport à l'homme.

[11] *Ibidem*, p. 214.

nous rappelle Hegel, n'accomplit pas tranquillement sa réalisation»[12] –, sans pourtant tomber dans la mêmeté d'une simple eschatologie «convertie» en histoire? Quel serait-il le passage le plus convenable entre l'extériorité simple d'un globalisme futuriste (purement artificiel), qui semble tout changer, et l'intériorité simple d'un intégrisme passéiste (purement naturel), qui semble ne rien changer? Sont-ils donc notre présent «second», tel qu'il est défini par Hegel, et notre soi contemporain réductibles à la récurrence des instants dans une conscience – fut-elle transcendantale –, définie en tant que flux continu? Ou, par contre, faut-il imaginer une autre manière d'individuation et, par la suite, d'intériorité, dont le soi passe par l'expérience de la discontinuité? Y a-t-il, en somme, un passage authentique dans la discontinuité même?

4. KANT: SUBSTANCE ET CHANGEMENT

Dans ses analyses consacrées aux analogies de l'expérience, Kant fait la différence entre deux types de changements[13]. Le premier concerne les modes des substances, les accidents, qui peuvent changer indéfiniment sans que, pourtant, la substance change en elle-même. Dans ce cas, pour qu'un changement soit possible, il faut d'abord qu'il y ait un sujet (un substrat) du changement qui, lui, reste inchangé. En effet, si nous changions en nous-mêmes (en notre propre substance) simultanément avec les changements de nos propres accidents, alors nous ne pourrions être jamais identiques à nous-mêmes, car ce ne sera plus la même personne qui change, mais une toute autre. C'est la raison pour laquelle la substance doit assurer le substrat préalable et nécessaire de toute détermination phénoménale. Et puisque, selon Kant (et toute la tradition métaphysique, d'ailleurs), la substance relève, du point de vue temporel, de la permanence, on devrait conclure, «au risque d'employer une expression en apparence quelque peu paradoxale, que seul le permanent (la substance) change»[14]. Ce qui veut dire aussi que toute succession phénoménale repose, à son tour, sur une certaine simultanéité d'ordre substantiel, qui la détermine d'une manière préalable et nécessaire comme simple temporalité. Par conséquent, la première analogie de l'expérience – qui concerne le principe de la permanence «radicale» (originaire) des substances – suppose la possibilité d'un passage accidentel (parce que relatif) qui advient comme simple phénomène à l'intérieur même de la substance. Ainsi, dans sa qualité «radicale» (originaire), la substance «enveloppe» toujours les changements de ses modes habituels, en tant que simples phénomènes. Pour pouvoir aborder dans cette perspective (bien stricte) le changement accidentel des substances, il fallait

[12] *Ibidem*, p. 294.

[13] *Première analogie. Principe de la permanence de la substance*, dans: Imm. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, Flammarion, 1987, p. 219-224.

[14] *Ibidem*, p. 223.

premièrement «corriger» le concept encore plus radical et, donc, plus originaire du changement des substances en elles-mêmes. Or, selon Kant, dès que notre expérience temporelle dépasse la frontière des substances déterminées – comme il nous arrive dans le cas (non moins habituel) de notre «propre» naissance ou de notre «propre» mort –, aucune aperception n'est plus possible[15] car, pour nous tous, êtres vivants en tant que simples phénomènes, le temps d'avant la naissance – un antérieur inexistant par rapport à ce premier *eschaton* (qui est l'instant de la naissance) – comme le temps d'après la mort – un postérieur inexistant par rapport à ce dernier *eschaton* (qui est l'instant de la mort) – resteront toujours vides. En fait, le changement substantiel ne relève plus d'un phénomène mais d'un vrai noumène, situé quelque part «entre» la vie et la mort. Il s'agit ici d'une toute autre «forme» de succession «non déterminée» (la vie et la mort n'ont rien de commun si ce n'est que le rien même), survenue quelque part ou, plutôt, nulle part – *a-topon* –, «entre» un *habitus* substantiel et son contraire. Ce «temps» non déterminé, parce qu'a-topique (sans dimension), nous rappelle ainsi le célèbre fragment de *Parménide*[16] où Platon fait l'analyse du passage des contraires dans l'*exaiphnes* du changement. Par conséquent, si le temps historique d'une succession ordinale se constitue comme intermédiaire accidentel entre deux instants homogènes déterminés, le «temps» instantané d'une simultanéité cardinale s'institue, au contraire, comme intermédiaire substantiel non déterminé entre deux successions historiques hétérogènes (contraires). De cette manière, l'«entre-deux» (accidentel) du temps historique est fondé sur l'identité propre à toute continuité, tandis que l'«entre-deux» (substantiel) du «temps» eschatologique suppose une différence propre à toute discontinuité (contrariété).

La succession historique sera ainsi définie en tant que dépassement d'une limite toujours accidentelle, ce qui reviendrait au sens latin de l'experientia: «(être) au-delà (*ex*) de la limite (*peiras*)», tandis que la succession «eschatologique» supposera, par contre, une sorte d'«arrêt» dans le passage même d'une limite (substantielle), ce qui reviendrait au sens grec de l'empeiria: «(être) dans (*en*) la limite»[17]. Pour illustrer la coïncidence des contraires dans l'instant du changement substantiel, Kant fait appel à l'événement de la création[18]. Mais, répète-t-il, pour comprendre comment une

[15] *Ibidem*, p. 223.

[16] *Parménide*, 156*d*-157*a*.

[17] A la différence du latin, le grec ancien n'a pas connu des temps relatifs à un sujet (présent). La succession ordinale des phénomènes était exprimée par les relations entre un temps ordinal et son aspect cardinal (cf. Henri Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1975, p. 21). De ce point de vue, la philosophie moderne de l'expérience s'inscrit plutôt dans la tradition «latine». C'est avec Hegel que l'intérêt pour la vision grecque de la limite et, par la suite, pour la nature tragique de l'homme revient en force. Et pourtant, il ne s'agit pas d'une simple reprise de l'expérience tragique des anciens Grecs, car la limite ne sera plus, pour Hegel, une simple négation (substantielle), mais le (non)lieu d'un vrai passage ou, si l'on veut, d'un dé-passement (toujours substantiel) dans la limite même, comme «négation de la négation». Le concept hégélien de l'expérience est lui-même l'effet d'une négation (latine) de la négation (grecque).

[18] *Ibidem*, p. 235-236.

substance passe effectivement d'un état déterminé à son contraire et, par conséquent, pour pouvoir s'approprier (du point de vue intellectuel) l'acte même de la création, nous n'avons, malheureusement, aucun concept. C'est ce qu'il remarque, d'ailleurs, dans la conclusion de la deuxième analogie de l'expérience, qui concerne le principe de la succession dans le temps, selon la loi de causalité: «Une création ne peut pas être admise comme événement parmi les phénomènes puisque sa seule possibilité romprait l'unité de l'expérience»[19]. Bien que le criticisme kantien ait déjà conçu le dépassement accidentel de la limite, il reste encore bloqué dans l'opposition simple entre une thèse historique et son propre anti-thèse anhistorique, sans pouvoir envisager le dépassement même du temps déterminé, opéré dans l'«entre-deux» d'une histoire homogène et de son propre contraire, hétérogène. Mais, pour qu'un tel passage substantiel «à la limite» soit possible, il fallait d'abord penser une toute autre «forme» d'identité (non déterminée) qui suppose la synthèse dialectique entre une identité simple (déterminée) et sa propre différence, définie en tant que différence de la non-différence.

5. DE L'USAGE PUR DE L'ENTENDEMENT

Même si, selon la *Critique de la raison pure*, la création des phénomènes ne peut pas être l'objet d'une démarche philosophique, car on ne pourra analyser les phénomènes qu'une fois déjà actualisés, le sens propre de l'analyse, tel qu'il est brièvement présenté au début de l'analytique transcendantale, est bien loin de ce qu'une simple séparation des concepts pourrait suggérer: «j'entends (par l'analytique des concepts) la *décomposition*, jusqu'ici peu tentée, de la faculté même de l'entendement, pour examiner la possibilité des concepts *a priori* en les cherchant uniquement dans l'entendement, comme dans leur vraie terre natale, et en analysant l'usage pur de cette faculté en général. En effet, c'est là l'œuvre propre d'une philosophie transcendantale»[20]. Il est donc évident que l'analytique transcendantale n'est plus réductible au simple inventaire de quelques concepts déjà existants. Elle nous fournit, en fait, une méthode pour remonter vers leur lieu de naissance, qui est l'entendement. Si l'analytique classique avait toujours commencé par un tout actualisé, pour finir avec la séparation de ses parties (non moins actualisées), la méthode kantienne suppose, par contre, une analyse des parties actualisées (les jugements) afin de conclure sur la synthèse de leur propre possibilité intellectuelle (les concepts). Aussi, l'analytique transcendantale ne concerne plus le «mouvement» ordinal des parties dans leur tout (existant), mais le «dévoilement» cardinal (pour ainsi dire) d'un tout possible par l'actualisation de ses propres parties. La description analytique coïncide, en fait, avec cette même actualisation, car décrire une chose c'est, d'une certaine manière, la produire selon la possibilité (transcendantale) qui lui est propre. Si, donc, quelque chose est en train de se passer dans l'ordre du sensible

[19] *Ibidem*, p. 235.
[20] *Ibidem*, p. 123.

c'est justement parce que quelque chose d'autre, dans l'ordre de l'intelligible, s'est déjà passé. Le passage qui advient dans le sensible est ainsi précédé (du point de vue logique) par un dépassement déjà survenu dans l'intelligible, ce qui fait que le problème transcendantal du lieu ou, plutôt, du non-lieu de naissance des concepts purs revient, en un sens, à celui du changement substantiel, tel qu'il est défini dans les analogies de l'expérience. Mais si l'analytique transcendantale est ainsi censée retrouver l'origine – intelligible et sensible – de notre expérience, c'est justement parce que le transcendantal doit, lui aussi, se dévoiler d'une manière appropriée. Comme on l'a déjà dit, la forme possible d'une intuition suppose toujours une intuition de cette forme, possible[21]. Ce n'est donc pas par hasard que, d'une part, l'analytique transcendantale consiste non seulement dans une «remontée» vers l'origine des concepts purs, mais aussi dans une sorte de «descente» vers un usage «pur» de l'entendement en général. Penser l'origine des concepts purs suppose, donc, un usage «pur» de l'origine même, puisque penser c'est déjà actualiser. D'où la difficulté (récurrente chez Kant) de bien préciser en quoi consiste la différence entre la simple possibilité (transcendantale) d'une pensée pure, avec son «être dans» entendu comme un pur contenant possible d'ordre conceptuel, et la pensée effective (non moins pure) de son actualisation, avec son «être vers» entendu comme contenu actuel (tout aussi pur) d'ordre plus ou moins «intuitif»[22]. Car bien que les concepts soient définis comme des simples possibilités, ils sont tout même pensés comme des représentations illimitées. Et échange, bien que la pensée pure comporte des telles représentations, elle ne se confond jamais avec une simple intuition[23]. En d'autres mots, l'usage pur de l'entendement en général suppose une certaine représentation (illimitée) qui ne peut plus être une intuition, ce qui est un peu paradoxal. D'ailleurs, selon Kant, on peut toujours penser un concept sans, pour autant, le connaître. Ainsi, pour lui, penser ne se confond plus avec connaître: «les catégories ne sont pas bornées dans la *pensée* par les conditions de notre intuition sensible (...) elles ont un champ illimité, (...) seule la connaissance de ce que nous pensons, ou la détermination de l'objet, a besoin d'intuition»[24]. D'où l'ambiguïté fondamentale de la thèse kantienne concernant la finitude de l'intuition humaine, une thèse contredite, ici même, par l'assomption d'existence d'un champ de représentation effectivement

[21] Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Le problème du temps*, Paris, Librairie Vrin, 1995, p. 44-49. Voir aussi la critique de l'interprétation heideggerienne (telle qu'elle est présentée dans *Kant et le problème de la métaphysique*), qui rattache l'espace et le temps purs à l'imagination transcendantale.

[22] Cf. *ibidem*, p. 50-51.

[23] Kant souligne que «cette *représentation* [du concept pur] est une *pensée*, non une *intuition*» (*Critique de la raison pure*, p. 169). Il s'agit d'une difficulté qui ne sera jamais surmontée dans la philosophie postkantienne, marquée longtemps par l'ambiguïté fondamentale du concept d'«expérience transcendantale». C'est la raison pour laquelle, si une telle expérience était «impossible» chez Kant – les concepts purs de l'entendement ne peuvent pas avoir un usage transcendantal (quoiqu'ils aient un usage pur, en tant que pensés) –, elle sera, pourtant, possible chez Husserl (par exemple), ce que, malheureusement, ne changera pas sa conception sur le statut du phénomène.

[24] *Ibidem*, p. 174.

illimité[25]. D'autre part, nous pouvons trouver les mêmes traces de cet usage pur de l'origine dans les deux sections de l'esthétique transcendantale, où les intuitions pures de l'espace et du temps sont exposées non seulement en tant que simples conditions de possibilité (intuitives) des phénomènes particuliers (dont l'espace et le temps propres sont toujours déterminés), mais aussi comme des représentations originaires effectivement infinies, quoique non déterminées, dont la réalité met encore une fois en question le caractère fini de notre sensibilité. L'intuition pure de l'espace, par exemple, «est représentée comme une grandeur infinie donnée»[26] qui contient toutes les autres intuitions spatiales, finies. Et c'est exactement la même chose avec l'intuition pure du temps: «Il faut que la représentation originaire de temps soit donnée comme illimitée»[27], car il y aura toujours un temps absolu infini qui «enveloppe» tous les autres temps, finis. L'infini possible (transcendantal) – fut-il d'ordre conceptuel ou intuitif – repose donc sur un infini actuel qui le «dévoile» d'une manière propre, immédiate. La pureté des concepts et des intuitions possibles correspond ainsi à la pureté des leurs représentations en acte, car c'est seulement des telles représentations, «illimitées», qui rendent possible l'usage pur de l'entendement en général. L'ambiguïté du syntagme d'«expérience transcendantale» repose donc sur l'équivoque du terme kantien de «pureté» qui, selon le contexte, signifie, à la fois, la possibilité «pure» d'un concept et d'une intuition, comme l'actualité (tout aussi «pure») du même concept et de la même intuition. En fin de compte, cette pureté nous révèle le véritable (non)lieu de rencontre d'un *habitus* – le possible – et de son contraire – l'actuel –, défini en tant que (non)lieu de naissance de toute connaissance humaine. Car c'est seulement une telle contrariété (effective) qui rend possible une démarche transcendantale (proprement dite) sur l'origine.

6. LE CONCEPT DU CONCEPT

L'analyse des principaux textes kantiens concernant l'origine de la connaissance et son usage pur semble suggérer une véritable analogie entre l'usage purement conceptuel de la pensée et l'usage purement intuitif de sa représentation. Il paraît donc que l'infini de l'entendement débouche tout simplement sur l'infini de l'intuition. Mais est-il vraiment l'usage pur des douze concepts de l'entendement

[25] Cette thèse explique bien pourquoi, selon Kant, l'entendement humain ne se confond pas avec l'entendement archétype, mais elle explique, aussi bien, pourquoi cette différence consiste seulement dans leur simple manière de fonctionner. Si nous avions une sensibilité effectivement infinie, alors notre entendement serait, lui aussi, un *intellectus archetypus*. Aussi, l'analogie entre l'entendement humain et l'entendement archétype reste indémontrable chez Kant et, en général, dans la métaphysique moderne, souvent méfiante quand il est question des sens, mais toujours confiante par rapport à notre entendement.

[26] *Critique de la raison pure*, p. 85. Toute suite après, Kant invoque le même statut illimité pour les intuitions des concepts purs: «Il faut sans doute regarder tout concept comme une représentation contenue dans une multitude infinie de représentations».

[27] *Ibidem*, p. 90.

tout à fait conforme au caractère non déterminé de l'espace et du temps absolus? Quel serait alors, plus précisément, le concept particulier qui correspondrait en propre à l'intuition pure du temps et de l'espace? La réponse de Kant n'est pas trop claire là dessus car, en effet, il y a une asymétrie fondamentale dans la *Critique de la raison pure* entre la logique et l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire entre le caractère toujours déterminé (quoique «infini») des douze concepts purs de l'entendement et, par la suite, des objets (non moins déterminés) qu'ils constituent, d'une part, et le caractère non déterminé (parce qu'absolu) de l'espace et du temps, censés eux aussi contribuer à la constitution de ces objets, de l'autre part. Même si le temps et l'espace absolus sont en mesure d'assurer l'unité de tous les temps et de tous les espaces relatifs, le simple concept d'unité (qui est seulement un des douze concepts purs de l'entendement) ne suffit pas pour assurer l'unité de notre pensée: «Cette unité qui précède *a priori* tous les concepts de liaison n'est pas du tout la catégorie de l'unité [...] car toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques des jugements, et dans ces jugements est déjà pensée une liaison, par conséquent une unité de concepts donnés»[28]. On ne voit donc pas très bien comment l'unité pure de l'intuition pourrait se convertir dans une multiplicité des concepts[29]. L'unité de l'intuition pure réclame, en fait, une unité de l'entendement en général. S'il est vrai que, par l'intermédiaire des objets qu'ils constituent, tout temps et tout espace sont dans un rapport avec les concepts déterminés auxquels ils correspondent, il s'ensuit que, par analogie, le temps de tous les temps et l'espace de tous les espaces seront dans un rapport approprié avec un «concept de tous les concepts». Ce qui fait que, selon Kant, l'intuition pure de l'espace et du temps ne peut plus correspondre aux concepts de l'entendement, mais seulement à notre propre conscience pure, qui se révèle être le vrai «concept des concepts»: «Or cette unité synthétique ne peut pas être autre que celle de la liaison dans une conscience originaire des éléments divers d'une *intuition* donnée *en général*, mais appliquée uniquement, conformément aux catégories, à notre *intuition sensible*»[30]. Par conséquent, l'unité originaire de tous les concepts coïncide avec l'aperception pure de l'espace et du temps «en général». Le «concept des concepts» devient ainsi le principe unique de toute la connaissance, fut-elle sensible ou intellectuelle. Nous retrouvons ici le langage propre à la *Science de la Logique*, où «le concept du concept» désigne, en effet, la conscience même ou, plus précisément, la conscience de soi: «Le concept (du concept), dans la mesure où il parvient à une *existence* telle qu'elle est elle-même libre, n'est rien d'autre que (le) Je ou la conscience de soi pure. J'*ai* certes des concepts, ce qui veut dire des concepts déterminés; mais (le) Je

[28] *Ibidem*, p. 154.

[29] Rien ne change si on abandonne les synthèses de l'entendement au profit des synthèses de l'imagination, fut-elle transcendantale, car la multiplicité des concepts de l'entendement est parfaitement analogue à la multiplicité des schèmas purs de l'imagination.

[30] *Critique de la raison pure*, p. 171. Ce problème est largement débattu dans le chapitre consacré à la déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement sans pourtant apporter des précisions importantes sur la manière d'être (sensible) de cette aperception «pure».

est le concept pur lui-même, qui comme concept est venu à l'*être-là*»[31]. Le seul concept vraiment pur (non déterminé) se révèle être la conscience de soi.

La découverte de cette correspondance entre l'aperception originaire – «terre natale» des concepts de l'entendement –, et l'intuition originaire de l'espace et du temps «en général» met en évidence une certaine autonomie de la conscience par rapport à la connaissance car, selon Kant, le divers sensible existe tout d'abord dans une conscience. On pourrait donc être conscient, quoique d'une manière non encore déterminée, sans pourtant connaître quelque chose de déterminé. La connaissance se révèle être ce qu'elle est, à savoir une simple faculté de la conscience de soi. La déduction transcendantale des catégories de l'entendement représente donc non seulement un point d'encrage pour toute analytique de la connaissance humaine, mais aussi un point de départ pour une critique de toute philosophie intellectualiste, marquée, depuis l'antiquité, par la confusion entre l'âme et son entendement. De ce point de vue, Kant poursuit un parcours philosophique moderne initié par Descartes, qui avait déjà affirmé et démontré la liberté effective ou, si l'on veut, l'effectivité libre de l'*ego* par rapport à toute connaissance possible déterminée. Malheureusement, les conséquences théoriques du même intellectualisme (auquel la philosophie moderne n'a pas échappé) expliquent pourquoi la postérité cartésienne retiendra plutôt le *cogito* que le *dubito*, ce qui va affaiblir sérieusement l'importance décisive du doute «hyperbolique» et, par la suite, de la négation dans le processus de constitution de la conscience de soi. Mais si on refaisait la succession de toutes les propositions en cause, on remarquerait bien que le *cogito* qui entraîne l'existence du sujet pensant survient toujours comme un acte de «pensée» second, c'est-à-dire seulement après que le doute – le *dubito* – met définitivement entre parenthèses toute pensée déterminée. La conscience de soi de l'*ego* impliqué dans le *sum* n'a donc rien à voir avec le premier acte de pensée (mis en doute), qui est toujours déterminé. Ce n'est pas parce que je pense à quelque chose déterminée que j'existe en tant que sujet pur libre de déterminations, mais au contraire, parce que je mets justement en doute cette pensée première, déterminée. Ce n'est pas la pensée première qui est ici en jeu mais plutôt le repliement de la pensée en elle-même, le re-tour à soi (ou, encore mieux: au soi) de la pensée, qui devient possible justement grâce au résultat positif de cette double négation. Si je «pense» encore après avoir douter de toutes mes pensées (déterminées), c'est parce que cette «pensée» seconde n'est plus une simple pensée, mais une véritable «pensée de la pensée» et, par analogie, l'effet d'une «négation de la négation». Voilà donc un syntagme analogue au «concept du concept» de Hegel et dont l'origine aristotélicienne a été reconnue et affirmée par

[31] G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, T. 2, *La logique subjective ou doctrine du concept*, traduction de P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Editions Aubier-Montaigne, 1981, p. 44. La relation, assez courante dans les textes hégéliens, entre la conscience de soi pure et l'être-là – *das Dasein* – représente ainsi une anticipation du *Dasein* heideggerien.

l'auteur lui-même[32]. Si la conscience de soi libre est souvent liée à la pensée c'est parce qu'il est toujours difficile de lui accorder un sens effectif (intuitif) approprié. D'ailleurs, la difficulté reste encore visible dans la *Critique de la raison pure*, car, quoique l'aperception originaire suppose la synthèse d'une intuition «donnée en général», au moment où il s'agit de préciser en quoi consiste cette effectivité «en général» (non déterminée) de l'aperception originaire, Kant conclut assez vite qu'il n'y a aucune application sensible de la conscience de soi qui ne passe pas, déjà, par les catégories pures de l'entendement[33]. L'horizon spatial et temporel de l'aperception originaire perd ainsi son caractère effectif (non déterminé) pour rejoindre le caractère propre des objets déterminé, qui «tombent» toujours sous des concepts purs, tout aussi déterminés. On retrouve ici la même asymétrie entre l'esthétique et la logique transcendantale: le caractère non déterminé de l'intuition pure de l'espace et du temps n'a pas un correspondent parmi les concepts purs de l'entendement, et la conscience de soi (non déterminée) n'a pas non plus de correspondant dans l'intuition sensible.

7. LE DEGRE 0 DU PHENOMENE

Il est manifeste que la définition de la conscience originaire est marquée par les mêmes ambiguïtés propres à l'usage pur de l'origine. En effet, dans la dernière partie de l'analytique des principes, consacrée à la réfutation de l'idéalisme (deuxième remarque), Kant insiste sur l'impossibilité d'une intuition sensible de la conscience de soi – qui a toujours besoin d'une matière extérieure pour exister – tout en acceptant, comme dans le cas de l'usage pur des concepts de l'entendement, la possibilité de sa représentation «illimitée»: «La conscience de moi-même dans la représentation *Je* n'est point du tout une intuition, mais une représentation purement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. Ce *Je* ne contient donc pas le moindre prédicat d'intuition qui, en tant que permanent, puisse servir de corrélatif à la détermination du temps»[34]. Autrement dit, je ne peux pas savoir *comment* je suis, mais seulement *que* je suis[35]. Il n'est pas question d'une intuition sensible de nous-mêmes, mais d'une sorte de «représentation» non sensible

---

[32] D'ailleurs, le savoir absolu hégélien n'est pas une simple pensée déterminée, mais une véritable pensée seconde, c'est-à-dire une re-connaissance du Soi de l'Esprit par la conscience de soi qui, à son tour, «accompagne» toute connaissance humaine déterminée.

[33] C'est l'explication pour laquelle il revient sur le problème de l'indétermination conceptuelle propre à la déduction transcendantale des concepts purs dans la *Critique de la faculté de juger* : «Dans la thèse il faudrait s'exprimer ainsi : le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts *déterminés ; dans l'antithèse : le jugement de goût se fonde sur un concept, mais sur un concept* indéterminé (c'est-à-dire sur le concept d'un substrat supra-sensible des phénomènes); et ainsi il n'y aurait entre elles aucune contradiction» (*op. cit.*, trad. Par A. Philonenko, Paris, Edition J. Vrin, 1986, p. 165).

[34] *Op. cit.*, p. 252.

[35] Le rapport kantien entre *wie* et *was* (dont l'origine remonte jusqu'à Aristote) sera pratiquement renversé dans la phénoménologie, en commençant avec phénoménologie de l'Esprit de Hegel.

(intellectuelle et, par la suite, suprasensible), car le Je n'a rien à voir avec la sensibilité; il est le pur produit de la spontanéité de notre entendement. Et pourtant, cet usage pur de l'origine, qui concerne cette fois-ci la conscience de soi ne peut rien nous apprendre sur la genèse de cette même aperception dite «originaire». C'est pourquoi l'existence de la conscience de soi est au moins paradoxale car elle nous demande, en effet, d'accepter que l'origine transcendantale de toute connaissance (sensible comme intellectuelle) – à savoir la conscience de soi originaire –, ne puisse pas se connaître soi même, dans sa propre origine. Le problème du changement substantiel reste, pour ainsi dire, inchangé car les principes invoqués par Kant pour réfuter l'idéalisme «soumettent le jeu des changements à une *nature des choses* (comme simples phénomènes) ou, ce qui revient au même, à l'unité de l'entendement dans lequel ils ne peuvent appartenir qu'à l'expérience»[36]. Par conséquent, quoique le changement continu des choses – réduit (encore une fois) au niveau des accidents de cette nouvelle substance qui paraît être l'aperception – arrive toujours *dans* une conscience et jamais *pour* une conscience (l'aperception pure «enveloppe», comme la substance d'ailleurs, ses propres accidents), on ne sait plus très bien si cette conscience de soi constitue l'origine substantielle de toute connaissance humaine – en tant que représentation suprasensible –, ou, au contraire, elle est un simple analogue phénoménal de cette même origine. Est-elle, donc, la conscience de soi, l'origine de tous les phénomènes possibles – ce que l'analytique transcendantale laisse toujours entendre – ou elle relève plutôt d'un simple phénomène, fut-il originaire? Et si ce phénomène «originaire» relève encore de l'expérience, est-il, cet usage pur une expérience de l'origine même? La réponse de Kant n'est pas claire car, en effet, quand il s'agit de l'usage pur de l'aperception originaire, il insiste toute suite sur le caractère substantiel (suprasensible) de la conscience de soi, et, par contre, au moment où il est question du changement de cette substance même, il invoque subitement son caractère accidentel: «Le principe de la continuité – exposé dans la deuxième analogie de l'expérience – interdisait dans la série des phénomènes (des changements) tout saut (*in mundo non datur saltus*), et en même temps, dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace, toute lacune, tout hiatus entre deux phénomènes (*non datur hiatus*) ; car on peut énoncer ainsi le principe: il ne peut rien tomber dans l'expérience qui prouve un *vacuum* [...] En effet, pour ce qui est du vide que l'ont peut concevoir en dehors du champ de l'expérience possible (du monde), il n'est pas du ressort du pur entendement» de l'analyser ; c'est «dans la dialectique transcendantale qu'il doit être examiné»[37]. Une fois de plus, c'est seulement un changement accidentel qui semble pouvoir préserver la continuité de la conscience de soi puisqu'il n'y a pas de vrai passage dans l'hiatus – toujours vide – qui se crée entre une substance et une autre substance ou entre un état substantiel et son propre contraire.

[36] *Ibidem*, p. 254.
[37] *Ibidem*, p. 254.

Est-ce que les textes kantiens confirment ce principe de l'éviction (refoulement) du vide, de la négation et, par conséquent, de la dialectique en tant que condition préalable pour la constitution de toute conscience de soi? Pas toujours. Dans les anticipations de la perception, par exemple – dont le principe suppose que le réel, qui est un objet de la sensation, ait toujours une grandeur intensive, à savoir un degré[38] –, nous avons un des rares fragments où Kant explique en quoi consiste le passage de la conscience empirique à la conscience de soi: «Or il peut y avoir une transformation graduelle de la conscience empirique en conscience pure, où le réel de la première disparaisse entièrement et où il ne reste qu'une conscience purement formelle (*a priori*) du divers contenu dans l'espace et dans le temps; par conséquent il peut y avoir aussi une synthèse de la production de la quantité d'une sensation depuis son commencement, l'intuition pure = 0, jusqu'à une grandeur quelconque»[39]. Ou, plus précisément encore: «l'absence de la sensation dans le même instant représenterait cet instant comme vide, par conséquent = 0. Or, ce qui correspond à la sensation dans l'intuition empirique est la réalité (*realitas phœnomenon*); ce qui correspond à l'absence de la sensation est la négation = 0»[40]. En somme, si la conscience de soi pure existe effectivement en tant que synthèse «formelle» d'un divers «pur» dans l'espace et le temps (autrement qu'une simple possibilité transcendantale, toujours inactuelle et, donc, non existante), alors son existence propre sera, paradoxalement, l'existence «impropre» d'une négation. Car le vide (le *vacuum*) d'une intuition sensible correspond, selon Kant, à la négation. Mais, dans ce cas-là, l'effectivité suprasensible de la conscience de soi doit passer, à son tour, par la négation de l'effectivité purement sensible de la conscience empirique. Autrement dit, la conscience de soi «représente» l'effectivité (suprasensible) de cette même négation. Elle relève, ainsi, de la facticité du rien. D'autre part, si l'unité de l'aperception pure ne peut pas exister sans la fonction opérante d'une négation qui affecte toute intuition sensible, on se demande alors comment l'unité de l'aperception pourrait-elle exister sans qu'une telle fonction négative opère aussi au niveau de tout concept de l'entendement. Or, les substances sont absolument indépendantes du point de vue de leur existence, ce qui fait qu'il est impossible (en principe) de passer d'une substance à une autre sans créer, par ce changement substantiel, un véritable hiatus dans notre expérience. Et pourtant, conformément à la déduction transcendantale des concepts purs, la conscience de soi doit assurer l'unité de toutes les substances. Comment donc opérer le passage et, par la suite, le changement d'une substance à une autre sans pourtant affecter cette unité d'aperception? C'est le problème de la troisième analogie de l'expérience dont le principe repose sur l'existence d'une simultanéité effective des substances suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté[41]. Ainsi, si une substance contient les

[38] *Ibidem*, p. 209.
[39] *Ibidem*, p. 209.
[40] *Ibidem*, p. 210.
[41] «Toutes les substances en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle» (*Ibidem*, p. 238).

déterminations dont la raison est contenue dans une autre substance et si l'autre substance contient, elle aussi, les déterminations dont la raison est contenue dans la première, le rapport entre les deux substances pourrait être défini comme une communauté ou une action réciproque. Le changement devient ainsi un échange et le problème du changement substantiel se convertit dans celui de l'échange entre les substances. C'est la raison pour laquelle toute *communio* suppose, en fait, un *commercium*[42]: «pour que cette communauté subjective puisse reposer sur un principe objectif ou être rapporté aux phénomènes comme substances, il faut que la perception de l'un, comme principe, rende possible celle de l'autre, et réciproquement [...] C'est là une influence réciproque, c'est-à-dire une communauté (*commercium*) réelle des substances»[43] sans laquelle l'unité de l'aperception pure supposée par la conscience de soi ne serait plus possible. Mais, au moment où Kant essaie d'appliquer le principe d'unité de la conscience de soi pure au niveau de la communauté et du commerce des concepts purs de l'entendement, il fait appel, d'une manière presque symptomatique, à la fonction opérante de la négation ou, plus exactement, de la négation de la négation. En effet, dans la deuxième remarque sur la table des catégories, Kant remarque (un peu surpris, c'est vrai) la structure ternaire de chacune de ses classes, car, d'une part, «toute division *a priori* fondée sur des concepts doit être une dichotomie» – ce qui revient ainsi à la première négation – et, d'autre part, il faut ajouter «à cela que la troisième catégorie dans chaque classe résulte toujours de l'union de la seconde avec la première»[44] – ce qui suppose une négation de la négation. On pourrait donc dire que toute action réciproque des catégories relève déjà d'une dialectique implicite et que la possibilité d'un usage pur de l'entendement démontre que cette même dialectique n'est pas purement «transcendantale». C'est pourquoi la première remarque sur la table des concepts se relève être tout aussi importante pour comprendre l'injonction, dans ce contexte, de la pensée de Hegel.

[42] *Ibidem*, p. 240.
[43] *Ibidem*, p. 241.
[44] *Ibidem*, p. 139.