

Schelling ou Hegel : odyssée ou phénoménologie de l'esprit ?

Philippe Grosos



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1606>

DOI : 10.4000/rgi.1606

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 45-56

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Philippe Grosos, « Schelling ou Hegel : odyssée ou phénoménologie de l'esprit ? », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1606> ; DOI : 10.4000/rgi.1606

Schelling ou Hegel : odyssée ou phénoménologie de l'esprit ?

Philippe Grosos

On connaît l'histoire : un coup de pistolet, heureusement symbolique, mit fin à une amitié, par ailleurs réelle, qui naquit au *Stift* de Tübingen à la fin de l'année 1790, et dont le célèbre collège porte encore de nos jours, sous forme de médaillons, la trace. Cette amitié, qui fut celle de Hegel et de Schelling, fut rompue, plus encore qu'à l'occasion d'un mot un peu vif, à partir d'un différend philosophique qui alla croissant jusqu'à écarteler des pensées pourtant au départ fort proches l'une de l'autre.

Méditant dans la préface de sa première grande œuvre, celle par laquelle il devînt lui-même, à savoir la *Phénoménologie de l'esprit*, l'exigence d'un système du savoir, dont la revendication est en vérité commune à la quasi-totalité des grands post-kantiens, méditant donc cette exigence selon laquelle « le vrai est tout¹ », Hegel en vient à réfléchir la façon dont il faut aborder et présenter ce que certains nomment déjà l'*absolu*, et qu'il comprendra quant à lui comme *savoir absolu*. Or si écrire une *phénoménologie* de l'esprit, c'est présenter le savoir *apparaissant*, alors on ne peut commencer par exposer l'absolu lui-même sans être confronté à autre chose qu'à une coquille vide. « L'enthousiasme qui commence immédiatement comme un coup de pistolet par le savoir absolu, et qui pour se débarrasser des points de vue autres, se contente de déclarer qu'il ne veut pas [...] entendre parler² » du devenir de la science, par quoi pourtant elle accède à elle-même, cet enthousiasme-là est, selon Hegel, aveugle. En lui, « il y va de la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide de connaissance³ » ; ou encore : « cette manière de procéder aboutit aussi, en fin de compte, à une espèce de peinture monochrome absolue, dès lors que la hantise des honteuses différences du schéma l'entraîne à enfoncer celles-ci, pour prix de leur appartenance à la réflexion, dans

1. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, t. III, p. 24 ; trad. J.-P. Lefebvre, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 31 ; trad., p. 45.

3. *Ibid.*, p. 22 ; trad., p. 37.

la vacuité de l'absolu, fabriquant ainsi la pure Identité, le blanc sans forme. Cette homochromie du schéma et de ses déterminations sans vie, d'une part, et d'autre part, cette Identité absolue, ainsi que le passage de l'une à l'autre sont, tout autant l'une que l'autre, entendement mort et connaissance extérieure.⁴ »

Après une telle charge, il était difficile, pour le philosophe de l'Identité qu'était alors Schelling, de ne pas se sentir visé ; et de fait, il l'était. Et plus encore, cette attaque était d'autant plus blessante que, rien dans les écrits antérieurs de Hegel ne la laissant paraître, Schelling n'avait pu l'anticiper. Hegel n'était-il pas ce philosophe et ami qui, dans son écrit intitulé *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, paru en 1801, avait pris son parti, et qui affirmait alors son accord spéculatif avec les thèses défendues dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800 ? Certes il est possible de changer d'avis, et c'est même parfaitement légitime lorsque c'est là la condition requise pour philosophiquement advenir à soi, c'est-à-dire à sa propre pensée. Au demeurant Schelling est lui-même un philosophe dont la pensée n'a cessé d'évoluer, et qui dès 1809, c'est-à-dire à partir de sa première grande œuvre rédigée après la *Phénoménologie* de Hegel, à partir donc de ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, a lui-même définitivement renoncé à sa philosophie de l'Identité.

Constater la sévérité et la violence des mots de Hegel ne revient pas à savoir s'ils sont ou non justifiés ; d'une tout autre façon, c'est se demander si la rupture qu'ils entendent induire permet ou non de véritablement rompre avec le modèle de pensée déployé par Schelling en 1800. Car si l'accès à la conscience de soi est bien cet accès au « royaume natal de la vérité⁵ », l'accès à la conscience de soi de l'esprit signifie alors le fait de revenir à *lui*, au terme d'un long périple, c'est-à-dire d'une traversée de l'ensemble des figures en lesquelles il se révèle autant qu'il s'aliène. Bref, son accès à la conscience de soi signifie son *retour chez lui*, au terme de ce qu'il est légitimement possible de nommer une véritable *odyssée*, une *odyssée de l'esprit*, c'est-à-dire finalement une *épreuve* par laquelle il advient à lui-même.

« Ce que nous nommons Nature est un poème scellé dans une merveilleuse écriture chiffrée. Pourtant l'énigme pourrait se dévoiler si nous y reconnaissons l'odyssée de l'esprit qui, étrangement abusé, se cherchant lui-même, se fuit lui-même, car à travers le monde sensible s'aperçoit le sens comme au travers de mots seulement, comme à travers une brume à demi transparente seulement le pays de la fantaisie où s'en vont nos désirs.⁶ »

Ces mots ne sont pas de Hegel ; mais ce sont ceux qu'on trouve à la fin du sixième et dernier chapitre du *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling. Ici, il n'est pas question de *phénoménologie*, et ce terme n'est pas schellingien. Mais à penser structurellement sa *phénoménologie* comme une *odyssée*, Hegel n'emprunte-t-il pas encore à Schelling, en 1807, plus qu'il ne le voudrait lui-même ? Car si ce mouvement circulaire de retour à soi est bien présent dans l'œuvre hégélienne, alors n'est-ce pas là une proximité *structurelle* qui est encore et essentiellement

4. *Ibid.*, p. 51 ; trad., p. 61.

5. *Ibid.*, p. 138 ; trad., p. 144.

6. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, I/3, p. 628 ; trad., Chr. Dubois, *Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, p. 259.

l'indice d'une proximité *conceptuelle* ? Comment comprendre le sens de ce possible rapprochement, dès lors qu'il devient possible de le justifier, et quelle signification lui conférer ? Bref, jusqu'où, dans la rédaction de sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel est-il vraiment original par rapport au *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling ? Jusqu'où parvient-il à véritablement s'en démarquer ?

Répondre à de telles questions, revient à méditer aussi bien le projet hégélien de la *Phénoménologie*, tel qu'il s'énonce clairement dans la *Préface* de l'ouvrage, que la récapitulation spéculative qu'il en propose dans le dernier chapitre consacré au *savoir absolu*. Et c'est en confrontant ces analyses aux propos de Schelling qu'on peut alors espérer en trouver la résolution.

Circularité et téléologie

Comme l'on sait, la *préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* a pour enjeu explicite de présenter le *système de la science* dans son entier. Or pour cela, et là est sa grande originalité par rapport aux démarches des philosophes contemporains, que ce soit Reinhold, Fichte ou Schelling, Hegel ne cherche pas à déterminer un principe premier, ou *Grundsatz*, à partir duquel pourrait se déduire avec certitude l'ensemble de la connaissance scientifique, mais seulement à mettre en place une processualité par laquelle le savoir va se déployer et ainsi accéder à lui-même. Circularité et téléologie sont alors les maîtres mots de cette démarche digne d'une *odyssée*.

Il faut d'emblée remarquer qu'avant même la rédaction, dix ans plus tard, de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, en 1817, le concept de *circularité* vient définir l'écriture systématique de Hegel. En effet, si en 1817 il s'agira bien de « faire le tour » (selon le sens de l'expression grecque d'*enkuklios paideia*) du savoir, c'est-à-dire de tout aborder pour connaître le tout, il s'agit, dans la *Phénoménologie* de 1807, de proposer à la conscience de se confronter en totalité au monde. Aussi cette circularité se donne-t-elle à comprendre dans le sens même de ce qu'est le « savoir absolu » car, selon ce que signale clairement le dernier chapitre de l'ouvrage, celui-ci n'est pas tant un savoir de l'absolu qu'un savoir se sachant lui-même suffisamment déployé et requis pour pouvoir faire retour à l'expérience mondaine de la conscience et à son auto-déploiement. Comme le précise Heidegger dans la lecture qu'il propose de cet ouvrage, le savoir absolu est un savoir non-relatif, c'est-à-dire qui n'est pas attaché à ce qui est à savoir. C'est un savoir qui s'affranchit, qui s'absout « de son su » pour accéder à sa pureté propre. Or c'est là ce qui caractérise en un premier sens le *système* hégélien, et ce sur quoi Heidegger a explicitement su porter l'attention. « Le savoir absolu, note-t-il, est le savoir pur authentique, la science. La science qui connaît comme telle absolument <connaît l'absolu>. La science comme savoir absolu est en *soi*, en son essence la plus intime, *système*.⁷ » Reste que si cette circularité qui triomphe dans l'accès au *savoir absolu* éloigne Hegel des autres philosophes post-kantiens du *Grundsatz*, sa conception de la

7. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Francfort/Main, Vittorio Klostermann, 1980, Gesamtausgabe, t. 32, p. 24 ; trad. I. Görland, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p. 49.

structure même du système, dans son effectivité, n'est quant à elle pas si singulière qu'il y paraît, tant elle convoque le concept de téléologie, largement développé à partir de Kant.

Le concept hégélien de téléologie peut en effet à la fois être compris comme s'inspirant des acquis de la *Critique de la faculté de juger* de Kant et comme étant destiné à en dépasser les difficultés internes. Ainsi, outre que Kant ouvre la première introduction à ce livre de 1790 par une analyse intitulée : « De la philosophie comme système », il met en évidence la nécessité de concevoir un jugement téléologique, c'est-à-dire l'existence d'une finalité non plus externe, mais interne, dès lors qu'il s'agit de concevoir aussi bien le jugement de goût que la constitution du vivant. Certes, ce jugement interne ne sera conçu que comme jugement *réfléchissant* et non comme *déterminant*, c'est-à-dire que du point de vue du concept et non de la chose même, et c'est là la raison pour laquelle l'ensemble des grands post-kantiens, à savoir Fichte, Schelling et Hegel étendront, chacun à leur façon, ce jugement à la structure du réel, c'est-à-dire à son effectivité. Aussi la question de la téléologie interne est toujours chez eux liée à la nécessité de faire coïncider les deux pôles structurants par lesquels, disent-ils, l'existence devient pensable, à savoir ceux du *moi* et du *monde*, ou plus essentiellement ceux de la *subjectivité* et de l'*objectivité*.

Un tel propos apparaît en effet déjà clairement dans les *Principes de la doctrine de la science* de Fichte, en 1794. Comprenant l'être fondateur de la science comme le *Moi* (*das Ich*), le philosophe doit l'opposer à une seconde figure. En effet, le premier *Moi* possède certes la forme de l'égoïté (*die Ichheit*) ; mais cette forme première n'est encore que pour le philosophe qui la pose, en sorte que celle-ci s'oppose à un Non-moi, et qu'il va falloir surmonter cette opposition jusqu'à s'élever à l'Idée du *Moi* existant pour elle-même, Idée que le philosophe ne peut que contempler, et qui doit guider, dans l'acte moral, sa pratique. Or dans ce parcours initiatique menant asymptotiquement à la révélation de l'Idée, le sujet philosophant apparaît comme le guide de la conscience, conscience qu'il élève progressivement. Aussi, apparaît-il comme étant toujours en avance sur l'épreuve que la conscience a à subir, en sorte que Fichte, écrivant la *Doctrine de la science*, peut alors ponctuer chacune de ses analyses particulières par le rappel de l'opposition qui existe entre « nous qui philosophons » et le sujet de la conscience commune. C'est là par exemple ce qu'il précise dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science*, en 1797 : « Je dois, écrit-il, encore traiter en deux mots d'une singulière confusion. Il s'agit de la confusion du *Moi*, comme intuition intellectuelle, dont part la *Doctrine de la science*, et du *Moi* comme Idée avec lequel elle s'achève. Seule la forme de l'égoïté est comprise dans le *Moi* comme intuition intellectuelle, c'est-à-dire l'acte se réfléchissant en lui-même qui évidemment devient le contenu du *Moi* [...]. Dans cette forme le *Moi* n'est que pour le philosophe et par le fait même de le saisir, on s'élève jusqu'à la philosophie : le *Moi*, comme Idée, est existant pour le *Moi* lui-même, que le philosophe contemple⁸ ». Dès lors, l'ensemble de la *Doctrine de la science* se bâtit à partir de la volonté de résoudre ce hiatus premier. Ainsi, à terme, « le *Moi* qui doit être

8. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, t. I, p. 515 ; trad. A. Philonenko, *Seconde introduction à la Doctrine de la science* (1797), in *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1980, p. 310.

l'objet de l'examen parviendra, à un moment, au point en lequel se trouve à présent le spectateur ; en ce point tous deux s'unifieront et par cette unification le procès circulaire [*Kreisgang*], proposé comme tâche, sera achevé.⁹ » Tout le parcours de la science obéit donc à la résolution progressive de cette tension, et le couple « pour nous » « pour l'autre », c'est-à-dire « en soi », rythme dès lors la démarche conceptuelle de cette analyse, autant que son écriture.

Or ce qui vaut ici pour la pensée de Fichte se retrouve dans l'écriture de la pensée de Schelling comme dans celle de Hegel, la différence étant essentiellement liée au fait de l'orientation pratique de la philosophie fichtéenne, c'est-à-dire au fait que pour ces deux penseurs la philosophie est la réalisation d'un savoir absolu, et non plus seulement celle d'un savoir indéfiniment tendu vers un absolu inaccessible. Aussi chez eux, le sujet de la réflexion va progressivement être identifié au sujet du système. Là, toute la structuration de ces pensées consiste à amener l'absolu au savoir de soi, et non plus à présenter un savoir concernant l'absolu lui-même. Or, pour Schelling, c'est précisément dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* – texte remarqué par Kant comme en témoigne les notes de son *Opus postumum* – que cette structuration du savoir est la plus conséquente. Là, les concepts de « pour nous » et d'« en soi » ont pour fonction d'amener progressivement le Moi fondateur, du statut d'objet à celui de sujet et de marquer ainsi les étapes constitutives du savoir. « Le concept dont nous partons, écrit Schelling, est celui du Moi, c'est-à-dire du sujet-objet, auquel nous nous élevons par l'absolue liberté. Par cet acte quelque chose est alors posé *pour nous* qui philosophons, dans le Moi comme *objet*, mais non pas encore, pour cette raison, dans le Moi comme *sujet* (pour le *Moi lui-même*, ce qui est posé réellement est dans un seul et même acte posé aussi idéellement) ; notre recherche devra donc progresser jusqu'à tant que ce qui est posé pour nous dans le Moi comme objet soit aussi posé pour nous dans le Moi comme sujet, c'est-à-dire jusqu'à ce que pour nous la conscience de notre objet coïncide avec la nôtre, donc jusqu'à ce que le Moi lui-même soit parvenu pour nous au point dont nous étions partis.¹⁰ » Ainsi, le devenir « pour nous » de l'« en soi » est une conséquence de la fondation en système de la pensée, à partir d'un *Grundsatz* reconnu comme subjectivité. Et c'est là ce qu'à la suite confirme Schelling : « Cette démarche est rendue nécessaire par notre objet et notre problématique, parce que nous devons tenir constamment écarté ce qui est absolument uni dans l'acte absolu de la conscience de soi – le sujet et l'objet – [et nous devons le faire] pour les besoins de la philosophie, c'est-à-dire pour faire naître cette union sous nos yeux.¹¹ »

Or, concernant cette question de l'organisation téléologique, il est frappant de remarquer la similitude apparente du *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800 et de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807. Une telle similitude ne peut être mise au jour qu'à la condition de se référer au projet fondateur du savoir en *système*, qui est conjoint à ces deux ouvrages, ou encore à ce que Hegel a pu nommer le fait d'appréhender et d'exprimer « le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien

9. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, I, p. 291 ; trad., *Les principes de la doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, p. 152.

10. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, I/3, 389 ; trad., p. 50-51.

11. *Ibid.* ; trad., p. 51.

comme *sujet*.¹² » D'un point de vue structurel, l'écriture de ce projet rend compte de ce devenir-sujet de la substance dans ce jeu de passage du « pour nous » à l'« en soi » que l'on retrouve tout aussi bien dans le texte de Schelling que dans celui de Hegel. Aussi, si ces doctrines divergent bien dès 1807, notamment par l'insistance hégélienne sur la processualité dialectique de la phénoménalité, la structuration de ces œuvres reste si proche qu'il est difficile d'en produire une lecture isolée sans méconnaître leur projet commun. On peut dire que c'est à un même projet qu'elles répondent différemment, et que c'est à partir d'une même écriture qu'elles élaborent une commune systématité.

Il est par exemple frappant de constater que cette organisation du savoir produit, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* comme dans la *Phénoménologie de l'esprit* un même type de conséquences, à savoir l'accent mis sur le processus, l'éducation, la culture, soit tout ce qui permet de penser aussi bien le progrès de la liberté pour l'individu que pour la communauté, et leur commun dépassement (ou réconciliation) dans le savoir absolu. Aussi peut-on penser que toutes ces orientations trouvent leur commune inscription dans l'élaboration d'une langue philosophique qui devient celle de l'idéalisme allemand.

En conséquence, chez Schelling comme chez Hegel, le développement d'une finalité interne exigée par la quête de la fondation du savoir en système doit pouvoir nous rendre attentif aux concepts de synthèse (qu'il se pense en termes d'unification ou d'*Aufhebung*) et de limitations (« pour nous » et non « en soi », « seulement » subjectif et « non encore » objectif), c'est-à-dire à toutes les formes d'étapes objectivantes de la pensée, en sorte que chacune ne peut se comprendre que par le mouvement qui la porte ainsi que par ce qu'elle ouvre et permet de concevoir. Aussi la quête du système prend-elle une forme téléologie : c'est la solidarité poussée à l'extrême des figures du savoir, solidarité qui fait apparaître chaque figure nouvelle à la fois comme comblement d'un *manque* antérieur (manque d'objectivation intérieure d'un objet encore trop « pour nous », et pas encore assez « en soi ») et à la fois (sauf pour l'ultime figure du sujet-objet, ou savoir absolu) comme elle-même en manque d'affirmation spéculativement supérieure. De la sorte, on peut dire que c'est le système lui-même, dans sa totalité, qui apparaît, de par son organisation téléologique, comme un système du manque : en manque constant d'une intériorité objective, c'est-à-dire d'un objet devenu pleinement sujet, ce que seul l'accès à la récapitulation ultime du savoir absolu peut venir satisfaire. Or c'est précisément au sein de cette récapitulation finale que l'enjeu ultime de la distinction des thèses de Hegel et de Schelling se laisse alors pleinement envisager.

L'absolu, le savoir absolu et l'histoire

Un survol, même rapide, du dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé « Le savoir absolu », suffirait à convaincre son lecteur qu'avec lui il ne s'agit plus, comme dans les chapitres précédents, d'analyser tel ou tel phénomène

12. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 23 ; trad. p. 37.

particulier ou tel moment historique. L'analyse ne nous confronte plus alors à la « certitude sensible », à la « phrénologie » ou à l'époque romaine, à celle de la révolution française, ni à aucune autre. Et pourtant ce qui est pensé sous l'intitulé de « savoir absolu » n'est pas non plus sans effectivité, et c'est tout d'abord pour permettre à son lecteur de prendre conscience de cette effectivité que Hegel, en ouverture de ce chapitre, le présente dans la continuité du phénomène religieux. Le contenu de l'esprit absolu, dit-il alors, est précisément ce qu'il faut désormais exposer autrement que sous la forme de la représentation, à laquelle s'en tient le discours religieux. Aussi convient-il de la concevoir en récapitulant l'ensemble de son processus ; et plus encore, celui à qui incombe une telle tâche n'est autre que *nous* qui philosophons. Mais dire cela, c'est dire que *nous* qui récapitulons les figures du savoir avons nous-mêmes accompli ce parcours, ou encore que le savoir que nous en avons est lui-même un pur savoir de lui-même, puisque celui qui l'expose en a traversé tous les moments. Le philosophe expose donc « le pur savoir que le Soi-même a de soi¹³ » en sorte qu'ici l'en-soi et le pour-soi se rejoignent dans une parfaite « réconciliation ». Ainsi Hegel peut-il présenter ce savoir comme étant non plus lié à la subjectivité (limitative) d'un philosophe, mais comme la réconciliation de la substance et du sujet. Pour cela il lui faut penser l'exposition de l'esprit absolu comme l'auto-exposition du concept, et c'est pourquoi il insiste sur son travail d'auto-différenciation, c'est-à-dire sur sa « négativité ». « Le Soi-même, écrit-il, parcourt jusqu'à son terme la vie de l'esprit absolu. Cette figure, comme nous le voyons, est ce concept simple qui abandonne cependant son *essence* éternelle, qui *existe*, ou agit. Il a la *scission*, ou le surgissement, à même la *pureté* du concept, car celle-ci est l'abstraction, ou la négativité absolue.¹⁴ » Mais qu'est-ce donc que le savoir absolu ? Il est très exactement ce qu'en dit ici Hegel, à savoir « l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, *le savoir qui conçoit*.¹⁵ » En lui, la science est cette adéquation entre vérité et certitude, et c'est là ce qui manquait encore au savoir religieux. Aussi doit-on porter attention au fait que dans l'esprit absolu, c'est-à-dire dans l'auto-déploiement du concept qui se sait lui-même comme concept, les moments, ou figures de la conscience, se présentent préalablement à la totalité achevée.

Il y a donc une temporalité (et non une immédiateté) de la présence à soi de l'esprit absolu ; et pourtant une telle temporalité induit bien, à chaque étape ou époque de son déploiement, une présence de l'esprit à lui-même, c'est-à-dire une rationalité de ses moments. Chacun relève bien du *concept*, et la preuve en est qu'il est conceptuellement possible de les ressaisir et d'en rendre raison. En conséquence, si la temporalité déploie les moments du concept, c'est que « le *temps* est le *concept* lui-même qui *est* là [*der da ist*] et se représente, comme contemplation vide, à la conscience ; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps¹⁶ ». Mais plus encore, c'est précisément cette apparition du concept dans le temps qui lui confère la forme de la représentation, à la différence de ce qui

13. *Ibid.*, p. 578 ; trad., p. 513.

14. *Ibid.*, p. 581 ; trad., p. 515.

15. *Ibid.*, p. 582 ; trad., p. 517.

16. *Ibid.*, p. 584 ; trad., p. 518.

se passe lorsque le concept est ressaisi en lui-même, c'est-à-dire dans la science, soit dans son atemporalité originaire. Ressaisi dans le temps plutôt que dans la science : tel est à l'inverse ce qui advient au concept lorsqu'il se déploie comme « le contenu de la religion¹⁷ ». Dès lors, l'effectivité de cette temporalité, c'est-à-dire le déploiement en elle de l'esprit, constitue ce que nous nommons ordinairement l'*histoire*, *die Geschichte*. « Ce mouvement de poussée à partir de soi de la forme de son savoir, écrit Hegel, est le travail qu'il accomplit en tant qu'*histoire effective*.¹⁸ »

L'histoire joue ainsi un rôle essentiel. Déployant le contenu conceptuel de l'esprit absolu, elle est, dans son effectivité, ce qui évite à l'esprit, se réfléchissant lui-même dans le *savoir absolu*, de ne pas réfléchir, telle une coquille vide, que lui-même. Or Hegel est particulièrement attentif à cette question, et c'est pourquoi, il précise à deux reprises qu'en réfléchissant son propre contenu, l'esprit n'est pas précipité dans « l'abîme vide de l'absolu [*in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen*]¹⁹ ». Aussi le savoir absolu est-il la ressaisie par le concept du concept lui-même dans ses figures pures, telles qu'elles se sont déployées dans le temps et ont de la sorte constitué une histoire de l'esprit ; or c'est cette historicité-là qui va permettre à Hegel de distinguer pleinement sa *phénoménologie* d'une *odyssée* de l'esprit, de type schellingien.

Dans le savoir, précise-t-il en effet, l'esprit « a conquis l'élément pur de son existence [*seines Daseins*], le concept.²⁰ » Mais dire cela, c'est dire à la fois la nécessité de ce contenu de l'esprit, que nous avons traversé, et la puissance d'auto-déploiement du concept que Hegel nomme tout à la fois inquiétude (*Unruhe*) ou négativité (*Negativität*). En conséquence, ce qu'il faut ici comprendre, c'est qu'à « chaque moment abstrait de la science correspond une figure de l'esprit dans son apparition phénoménale²¹ » et que ce moment est dit *abstrait* précisément parce qu'il ne s'agit pas pour le philosophe de penser la science comme si elle était à elle-même sa propre et unique vérité ! D'une tout autre façon, ce que souligne ce propos de la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est qu'il y a le monde, et que la science n'est que le déploiement d'elle-même comme *concept* qui permet de le ressaisir. C'est pourquoi, « la science contient en elle-même cette nécessité de se défaire de la forme du concept pur²² ». Loin de suggérer une absence de vérité de la science, un tel propos affirme à l'inverse sa suprême vérité, à savoir le fait qu'elle se reconnaît *chez elle* à même le monde. Et pourtant, si Hegel présente ce dessaisissement du concept tantôt comme *aliénation* (*Entäußerung*), tantôt comme *sacrifice* (*Aufopferung*), c'est que ce dans quoi il s'expose, à savoir « la libre événementialité contingente » de la nature d'une part, « l'esprit aliéné au temps²³ » ou l'histoire d'autre part, n'est pas immédiatement rationnel.

17. *Ibid.*, p. 585 ; trad., p. 519.

18. *Ibid.*, p. 586 ; trad., p. 520.

19. *Ibid.*, p. 587 et 588 ; trad., p. 521 et 522.

20. *Ibid.*, p. 588 ; trad., p. 522.

21. *Ibid.*, p. 589 ; trad., p. 522.

22. *Ibid.*, p. 589 ; trad., p. 523.

23. *Ibid.*, p. 590 ; trad., p. 523.

Telle est la structure circulaire de la *Phénoménologie*. En elle, le *savoir absolu* n'induit pas l'intelligence d'un Absolu enfin révélé, mais bien plutôt une compréhension de la nature (de la raison observante à l'individualité qu'elle fait naître, de la physique mécanique à la biologie en passant par la chimie) et de l'histoire (de l'esprit grec à l'esprit allemand !) comme étant *traversés* par le rationnel bien plus qu'*identifiés* à lui. Et c'est pourquoi, comme Hegel l'écrira clairement dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, en 1821, le réel n'est pas rationnel : seul l'est l'effectivité.

Mais cette structure circulaire nous offre également une remarquable anticipation de ce que sera l'œuvre maîtresse de 1817, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, avec toutefois une étrange et singulière différence dans l'évaluation du passage à la nature et à l'histoire. Pour ce qui est de l'anticipation, il est possible de la remarquer lorsqu'on compare les structures des deux œuvres. Dans la *Phénoménologie*, le *savoir absolu* s'ouvre en faisant retour à la nature (ou raison) et à l'histoire (ou esprit) ; et si dans l'*Encyclopédie*, les trois derniers paragraphes de l'ouvrage exposent un triple syllogisme articulant la logique, la nature et l'esprit, cela peut bien enrichir (et complexifier) l'analyse hégélienne, mais cela ne l'altère pas pour autant. En revanche, une étrange et singulière différence se remarque dans le fait qu'alors même qu'avec la *Phénoménologie* ce passage du concept à la nature (raison observante) puis à l'esprit (histoire) est nommé dans les termes d'une aliénation (*Entäußerung*) et d'un sacrifice (*Aufopferung*), avec l'*Encyclopédie*, le passage de l'Idée, au sein de *la science de la logique*, à la *philosophie de la nature* est dit « libre ». « La *liberté* absolue de l'Idée, écrit alors Hegel, consiste en ce qu'elle ne fait pas que *passer* dans la *vie* ni que, comme connaissance finie, la laisser *paraître* dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se *résout* à laisser librement aller *hors d'elle-même* le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'Idée *immédiate*, comme son reflet, elle-même, comme *nature*.²⁴ »

Comment comprendre cette évolution ? Contrairement aux apparences terminologiques, en lesquelles on passe de l'*aliénation* à la *liberté*, celle-ci ne témoigne pas d'un *revirement* conceptuel, d'une dénégation dès 1817 de ce que Hegel disait en 1807 ! Mais cela corrige, d'une façon plus élégante que tout à fait fondamentale sur le plan conceptuel, l'impression négative que ces termes pouvaient donner : le retour aux phénomènes n'est pas l'aliénation mais l'accomplissement du spéculatif. Ou encore : le penser pur, en lui-même, n'est rien, parce qu'il n'est pas ; ce qui est, c'est la nature, c'est l'histoire.

Aussi la *Phénoménologie* a pour enjeu décisif la possibilité, pour le concept, de se retrouver lui-même au sein de la phénoménalité dont la conscience fait l'expérience. Se retrouver soi, et ainsi advenir à soi, revenir chez soi, telle est donc la tâche propre du savoir phénoménologique, et c'est pourquoi il importe que ce savoir, accédant à la conscience de soi, se sache sachant ou encore que la pensée se sache pensante. Un tel processus est ce que Hegel nomme l'*Er-innerung*, et que l'on peut traduire par le *souvenir*, l'*anamnèse* ou encore l'*intérieurisation*. Dans tous les cas,

24. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 244, in *Werke*, t. VIII, p. 393 ; trad. B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, « La science de la logique », Paris, Vrin, 1979, p. 463.

il s'agit pour le philosophe de méditer un processus de récapitulation et ainsi de conservation de l'ensemble des figures de la conscience en lequel l'*esprit* se découvre lui-même à l'œuvre. Une telle conservation est ce que Hegel nomme « l'histoire » lorsqu'elle se présente sous la forme de la contingence, et « la science », lorsqu'elle se présente sous forme conceptuelle. Et c'est précisément cette adéquation finale entre l'histoire et la science, entre *die Geschichte* et *die Wissenschaft*, qui permet à Hegel de penser la réconciliation finale entre le spirituel et sa manifestation conscientielle, ou encore entre le savoir absolu et la religion. C'est pourquoi, comme le note le final schellingien et triomphant de la *Phénoménologie*, « l'histoire conceptuellement comprise » constitue « le souvenir et le Golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie²⁵ ». Mais n'est-ce pas là, dès lors, ce qui marque le plus clairement la différence des orientations de Schelling et de Hegel, ce qui fait de la *Phénoménologie* autre chose qu'une *odyssée* de l'esprit ?

En effet, si structurellement et problématiquement proche soit la *Phénoménologie de l'esprit* du *Système de l'idéalisme transcendantal*, la conclusion du texte hégélien est bien différente et elle ouvre, de ce fait, à des perspectives fort nouvelles. Structurellement, en effet, le propos schellingien propose une « histoire de la conscience de soi » et de ses différents moments, lesquels « sont marqués dans l'expérience par une gradation continue qui peut être mise en évidence et poursuivie depuis la simple matière jusqu'à l'organisation (par laquelle la nature inconsciemment productive retourne en elle-même) et de là, par le biais de la raison et du libre arbitre, jusqu'à l'unification suprême de la liberté et de la nécessité dans l'Art (par lequel la nature qui produit avec conscience boucle sur elle-même et s'achève) »²⁶. Mais là est également, comme ce propos l'indique clairement, l'expression de la différence qui va définitivement séparer les deux penseurs. La conclusion du *Système de l'idéalisme transcendantal* précise en effet explicitement que ce moment ultime de l'unification ne nous ouvre pas à la réconciliation de l'*histoire* et de la *science*, mais à l'*art* – parce qu'en lui, et c'est là son « miracle », « l'homme tout entier, tel qu'il est²⁷ » se trouve présent, et non pas sa seule intelligence que le savoir philosophique peut quant à lui faire valoir. Avec l'art, le système tout entier est donc bouclé, lui qui nous mène d'une intuition *intellectuelle* (celle par laquelle $A=A$ ou $Je=Je$) à une intuition *esthétique*, par la médiation d'une déduction spéculative de la sensation, de la réflexion, de la volonté, de l'action et de la nature. « Si le lecteur qui a suivi attentivement jusqu'ici notre démarche, considère encore une fois la cohésion de l'ensemble, il ne manquera pas de remarquer ce qui suit : que le système tout entier est compris entre deux extrêmes, dont l'un est caractérisé par l'intuition intellectuelle et l'autre par l'intuition esthétique. Ce que l'intuition intellectuelle est pour le philosophe, l'intuition esthétique l'est pour son objet.²⁸ » Mais dès lors, et suivant ces propos, l'historicité, conçue comme figure époquale de la conscience, n'est pas pensée. Seule est présente ce que Schelling nomme la « déduction du concept de

25. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 591 ; trad., p. 524.

26. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, I/3, p. 634 ; trad., p. 264.

27. *Ibid.*, p. 630 ; trad., p. 261.

28. *Ibid.*

l'histoire²⁹ », c'est-à-dire, à partir de la mise en évidence de l'Agir humain, la possibilité et la nécessité transcendantales de l'histoire. Or une telle déduction occupe à peine, dans le texte original, vingt des trois cents pages qui le compose. Et plus encore, là où le final de la *Phénoménologie de l'esprit*, en pensant l'histoire comme moment de déploiement du concept, va rendre possible la constitution d'une histoire philosophique de la philosophie elle-même, ou du moins en poser clairement les jalons à venir, l'orientation déployée par Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* ne lui permet ni de penser une histoire de la pensée, ni de concevoir une histoire rationnelle de la raison.

Un tel défaut d'histoire, selon Hegel, est l'indice même de l'échec de la constitution de la philosophie en *système*, c'est-à-dire l'indice de l'échec de la philosophie schellingienne, telle qu'elle ne peut plus dès lors être pensée que comme un moment, encore inabouti, du déploiement de l'esprit qui s'énonce en sa propre pensée. En effet, il convient ici de se rappeler que la *Phénoménologie de l'esprit*, à ses yeux, constitue la première partie du *Système de la science* qu'il s'agit de concevoir. En cela, il rappelle d'ailleurs une exigence commune à l'ensemble des post-kantiens, si ce n'est à Kant lui-même. Schelling, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, croit ainsi pouvoir l'accomplir en proposant une conception cyclique de la pensée : « un système est achevé, écrit-il, lorsqu'il est ramené à son point de départ. Et c'est justement le cas de notre système. En effet, c'est précisément ce fondement originnaire de toute harmonie entre le subjectif et l'objectif, fondement qui ne pouvait être représenté dans son identité originnaire que par l'intuition intellectuelle, qui, grâce à l'œuvre d'art, a été tiré complètement du subjectif et est devenu entièrement objectif, si bien que nous avons conduit progressivement notre objet, le Moi lui-même, jusqu'au point où nous-mêmes nous nous trouvions lorsque nous avons commencé à philosopher.³⁰ » Reste qu'en accordant à l'histoire une telle importance dans le déploiement du concept, Hegel modifie sensiblement la conception du système qu'il peut avoir, retrouvant ici une exigence kantienne. La raison en est qu'un système du savoir (qu'il soit système de la raison ou de la science) ne peut être complet et cohérent que s'il parvient de lui-même, c'est-à-dire à partir de lui-même, à produire l'histoire du savoir qu'il déploie. Telle était en effet l'exigence kantienne concluant, sous l'intitulé d'« Histoire de la raison pure », le quatrième et dernier chapitre de la « Théorie transcendantale de la méthode », dans la *Critique de la raison pure*. « Histoire de la raison pure. Ce titre n'est placé ici que pour désigner une lacune qui reste dans le système et qui doit être remplie plus tard. Je me contenterai de jeter un rapide coup d'œil, d'un point de vue simplement transcendantal, à savoir du point de vue de la nature de la raison pure, sur l'ensemble des travaux qu'elle a accomplis jusqu'ici, ce qui, sans doute, me représente des édifices, mais des édifices en ruines.³¹ » Or ce que Kant n'a, en cet ordre, ni pu ni su faire, Hegel s'est quant à lui donné pour tâche de l'accomplir. Et c'est précisément à partir du moment où le concept parvient à produire sa propre genèse conceptuelle, ou

29. *Ibid.*, p. 589 ; trad., p. 226.

30. *Ibid.*, p. 628 ; trad., p. 259-260.

31. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, p. 550 ; trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1984, p. 569.

encore, en termes hégéliens, à partir du moment où la substance devient sujet, que le système, dans sa structure téléologique interne, est pleinement cohérent.

De Kant à Hegel, l'*odyssée* schellingienne de l'*esprit* ouvrait certes la voie et indiquait le chemin ; mais manquant la méditation de l'*histoire* par laquelle structurellement l'exigence de *système* peut seule accéder à sa plénitude, elle ne pouvait se substituer à une véritable *phénoménologie*. Peut-être d'ailleurs était-ce là sa chance. Mais quoi qu'il en soit, c'est probablement ce qui explique que Hegel ne pouvait dès lors plus accéder à sa propre pensée, c'est-à-dire devenir lui-même, qu'en rompant brutalement, sinon avec Schelling, du moins avec les thèses schellingiennes ; et c'est là ce que l'ouvrage désormais décisif de 1807 lui aura permis d'accomplir.