

La légitimation de la « nécessité logique » : la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*

Alexander Schnell



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1617>

DOI : 10.4000/rgi.1617

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 101-116

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Alexander Schnell, « La légitimation de la « nécessité logique » : la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *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/1617> ; DOI : 10.4000/rgi.1617

La légitimation de la « nécessité logique » :

La position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*

Alexander Schnell

On s'accorde généralement à dire, aujourd'hui, que la *Phénoménologie de l'esprit*, malgré la richesse incontestable et incontestée de ses analyses, n'occupe dans l'œuvre de Hegel qu'une place secondaire et subordonnée à la *Science de la logique* ainsi qu'aux trois éditions de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. D'une part, on le sait, la « phénoménologie », loin de constituer un éclairage complet et exhaustif sur tout le système, ne se retrouve dans l'*Encyclopédie* que sous la forme d'un chapitre figurant dans la partie « Esprit subjectif ». D'autre part, et cela nous semble être la véritable raison permettant de comprendre ce jugement sévère, l'œuvre publiée en 1807 contient une circularité hautement problématique : elle est censée ouvrir sur l'« éther », l'« élément », de tout savoir philosophique (caractérisé par l'unité de l'être et du penser), mais, en même temps, le chemin qui y mène, et qui suppose nécessairement le caractère auto-réflexif de la démarche philosophique, est déjà orienté par rapport à ce que dévoile ce même savoir philosophique. Autrement dit, si la « phénoménologie » est censée aboutir au point de départ de la « logique », elle la suppose en réalité toujours déjà (et ne saurait donc nullement y conduire). Ce sera effectivement l'objet proprement dit de la *Logique* que de déployer l'*auto-réflexivité* du savoir et d'en mettre en évidence la dimension ontologique indissociable.

Pourquoi alors lire et relire, dans une perspective proprement systématique (et pas simplement historique ou historiographique), la *Phénoménologie de l'Esprit* ? Parce que, et telle sera la thèse de la présente étude, cet ouvrage esquisse les bases d'une solution originale au problème fondamental de la philosophie transcendante inaugurée par Kant, problème auquel Fichte et Schelling avaient déjà proposé, chacun à son tour, des solutions inédites.

Si, en effet, la *Phénoménologie de l'esprit* ne joue nullement un rôle seulement « propédeutique » au système, c'est qu'elle développe et justifie un point de vue original qui relève encore de la philosophie transcendantale, à condition, toutefois, de considérer ce terme autrement que Hegel lui-même (qui a toujours pris cette notion dans une acception restreinte et critique). – Aussi souscrivons-nous entièrement au jugement de V. Hösle lorsqu'il affirme que « si "transcendental" signifie une réflexion méthodiquement stricte sur ses propres prétentions de validité, il n'y a aucun obstacle à interpréter la philosophie de Hegel comme une philosophie transcendantale¹ ». – Ce point de vue d'une philosophie transcendantale se cristallise dans une critique de la philosophie kantienne et, surtout, dans l'*Auseinandersetzung* avec Fichte et Schelling. Nos réflexions, portant en particulier sur la *Préface* de la *Phénoménologie*, auront pour but de préciser, d'une manière certes introductive et sommaire, les différentes positions des trois protagonistes de la philosophie classique allemande (à propos desquelles on pourra alors se demander si elles sortent effectivement du cadre d'une philosophie transcendantale au sens large), afin de préparer par là le terrain pour une confrontation approfondie entre les arguments fondamentaux qui sous-tendent leurs systèmes respectifs.

Pour ce faire, nous opposerons d'abord ce que l'on pourrait appeler « trois positions relativement à l'extériorité », qui délimitent déjà les points de vue respectifs de Fichte, de Schelling et de Hegel. Ensuite, nous entrerons au cœur du sujet en proposant un fil directeur permettant, croyons-nous, de nous orienter dans les positions respectives de nos trois philosophes. Enfin, nous ferons entrer en débat entre elles la dialectique hégélienne esquissée dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la doctrine fichtéenne de l'image dans des versions plus tardives de la *Wissenschaftslehre*, avant de conclure sur le statut des concepts de « médiation » et d'« immédiateté » chez Hegel.

* *
*

L'idéalisme allemand, tout le monde le sait, est fondamentalement tributaire de la philosophie critique et transcendantale de Kant. Celle-ci a instauré un dualisme qui constitue la pierre d'achoppement pour tous ses successeurs : celui entre les conditions transcendantales (et « subjectives ») de la *connaissance* et le maintien d'un *être* (« en soi »), garant de la stabilité et de l'objectivité du « réel ». La difficulté, et cela n'est pas moins connu, étant que, d'une part, le caractère « subjectif » de ces conditions transcendantales n'a pas le même sens que celui qui s'oppose à cette prétendue « objectivité » du « réel » et que, d'autre part, cette objectivité est elle-même étroitement liée à la notion de « sujet » (transcendental). En effet, « subjectif » signifie, dans le premier sens, ce qui relève de la « subjectivité transcendantale » (ce qui n'exclut pas son caractère *universel*) et, dans le second sens, ce qui est « seulement » subjectif (ce qui renvoie, cette fois, à quelque chose d'*individuel* ou à une caractérisation simplement *empirique*). Du coup, puisque l'« objectivité » (en

1. V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, F. Meiner, 1998, p. 12.

son opposition à la subjectivité dans le second sens) n'en relève pas moins des structures transcendantales (donc de la subjectivité au premier sens), il n'est pas facile, dans une perspective kantienne, de saisir avec précision le statut de cette « extériorité » vis-à-vis du « sujet » censée éviter que toutes nos représentations soient ou bien chaotiques ou bien de simples fictions (« subjectives », au second sens). Autrement dit, il s'agit, une fois de plus, de rendre compte du statut ontologique de la « chose en soi » : non pas de l'être (en soi) de cette chose-ci ou de cette chose-là (c'est-à-dire de ce phénomène-ci ou de ce phénomène-là), mais de ce qui sous-tend le « réel » « *überhaupt* » (« en général »). C'est à cet égard, précisément, qu'il est possible de déceler, chez Fichte, Schelling et Hegel, trois « positions relativement à l'extériorité ».

On ne peut comprendre la position défendue par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* que si l'on rappelle tout d'abord dans quelle mesure elle s'oppose à celle de ses prédécesseurs. – Comme Hegel n'a connu, ou, du moins, n'a pris en considération que le Fichte dit « d'Iéna », nous nous en tiendrons, dans un premier temps, à ce dernier. Nous reviendrons plus bas sur un débat (peut-être plus fructueux) entre la position de Hegel et celle du Fichte dit « de Berlin ». – Ce qui caractérise la position de Fichte eu égard à l'« extériorité » et au « réel », c'est qu'elle tire de la façon la plus radicale les conséquences du transcendantalisme kantien. Mais ce faisant, Fichte opère en réalité un glissement, le conduisant sans doute au-delà d'une position kantienne stricte. Alors que, pour Kant, le sujet transcendantal « n'intervient » à chaque fois que lorsqu'il s'agit de rendre compte de la possibilité de la *connaissance*, et cela veut dire plus précisément : de ce qu'il y a de *nécessaire* dans nos connaissances, Fichte étend le rôle du sujet transcendantal (rebaptisé : « Moi absolu ») au-delà d'une perspective exclusivement *gnoséologique* vers une perspective *ontologique*. Cela veut dire, plus concrètement, que, aux yeux de Fichte, on ne peut éviter des traces d'objectivisme (ou d'empirisme) chez Kant – qui peuvent être identifiées, en particulier, dans la priorité accordée à l'*expérience* dans la première *Critique* – qu'au prix d'accepter et d'assumer que la « sphère » transcendantale (qui ne constitue jamais, chez Kant, un quelconque « monde », mais n'est mobilisée que pour résoudre des problèmes « *ad hoc* ») contamine en quelque sorte le statut *ontologique* de *tout* le réel. La lecture, extraordinairement profonde et conséquente, que Maïmon avait livrée, avant Fichte, de la *Critique de la raison pure* (et dont Fichte a bien entendu eu connaissance) a déjà pointé un aspect très délicat : pour le philosophe polonais, le transcendantalisme kantien – et, en particulier, le rôle qu'y joue l'*imagination transcendantale* – n'offrirait que l'alternative suivante : il déboucherait ou bien sur un scepticisme absolu ou bien sur un idéalisme (et cela veut dire ici : subjectivisme) absolu. Or Fichte suit Maïmon (du moins au départ), mais loin d'identifier « idéalisme » et « subjectivisme », il admet que les différentes « facultés » transcendantales, dont en particulier l'imagination, constituent précisément le réel en son statut proprement *ontologique* – ce qui revient ainsi, pour Fichte, à une identification entre « idéalisme » et « réalisme ». Par là, Fichte n'oppose plus des conditions transcendantales, « subjectives », d'un côté, et un être en soi, « derrière » ou « au fondement » (certes inconnaissable et indicible) de l'« objet » et de l'« objectivité », de l'autre, il entre bien plutôt dans la sphère transcendantale, non

pas pour être obligé d'en ressortir (comme Jacobi l'avait dit à propos de la « chose en soi » et du système (théorique) kantien en général), mais en tenant ferme la position transcendantale *sur le plan même du sens d'être du réel*. Autrement dit, Fichte, selon une perspective, du moins, telle qu'elle a dû apparaître à Hegel avant 1801 (nous verrons en effet qu'à partir de la *Bestimmung des Menschen* et surtout à partir de la *Wissenschaftslehre de 1804*, la position de Fichte se précise (et se complexifie) à cet égard), résorbe pour ainsi dire (malgré le fameux « *Anstoß* ») toute extériorité dans la sphère transcendantale, ce qui trouve un écho (de façon fort cohérente) dans le célèbre passage de la fin du § 9 de la *Grundlage* selon lequel la réalité n'est rien de préétabli ou de préexistant et ne se laisse fixer par aucune détermination théorique, mais ne relève que de la *croissance* (car si la réalité n'est rien d'objectif, mais entièrement tributaire du sujet transcendantal, on ne peut en effet qu'y « croire »).

Pour le Schelling non seulement de la *Naturphilosophie*, mais aussi du *Système de l'idéalisme transcendantal*, une telle position est purement *abstraite* et *formelle*. Sans sortir du cadre de la philosophie transcendantale, il propose – dans sa correspondance² avec Fichte portant en particulier sur le passage du « premier système » de Schelling au « système de l'identité » – une alternative à la doctrine de la science fichtéenne dont l'objectif fondamental est d'éviter ce prétendu formalisme en livrant une « “preuve matérielle” de l'idéalisme (transcendantal) »³. En quoi une telle preuve consisterait-elle ?

La question fondamentale est là encore de savoir comment mettre en évidence les structures transcendantales de l'étant en évitant en même temps toute forme de réalisme ou d'idéalisme dogmatique. Pour Schelling, la *Wissenschaftslehre* fichtéenne est formelle parce qu'elle ne parvient pas à déduire la nature en son caractère « vivant » (c'est-à-dire auto-poïétique). La solution qu'il propose dans sa lettre à Fichte du 19 novembre 1800, et qui constitue donc cette preuve « matérielle » de l'idéalisme transcendantal, consiste en une sorte de redistribution des *rationes* « *essendi* » et « *cognoscendi* » des catégorialités transcendantales (sachant que la *ratio essendi* prime sur la *ratio cognoscendi*). De même qu'il y a un « principe » suprême de la philosophie idéaliste, le *Moi* (= le « *Moi absolu* » de la doctrine de la science), il y a un principe suprême de la philosophie réaliste, qui n'est autre que celui de la nature. Ce que Schelling désigne encore en 1800 comme « idéalisme transcendantal », c'est le système, déployant les catégorialités transcendantales *et* de la philosophie idéaliste (= la *Wissenschaftslehre* fichtéenne qui se trouve ainsi subordonnée à l'idéalisme transcendantal tel que l'entend Schelling) *et* de la philosophie réaliste (= la *Naturphilosophie*), qui a à son sommet le « sujet-objet ». Comment les principes de la philosophie idéaliste et de la philosophie réaliste se comportent-ils alors vis-à-vis de ce « sujet-objet » ? La *ratio cognoscendi* de ce que contient et déploie l'idéalisme transcendantal est le « sujet-objet “subjectif” » qui n'est pas « pur », mais est formé par le composé « sujet-objet “objectif” » + « conscience de

2. Voir l'excellente réédition de cette correspondance réalisée par Hartmut Traub : *Schelling – Fichte Briefwechsel*, Neuried, ars una, 2001.

3. Sur ce point, cf. notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », J. Millon, 2009.

soi » (= « activité “subjective” ou “intuitionnante” »). Sa *ratio essendi* s’obtient par *abstraction* (de la « conscience de soi », précisément) et constitue donc le « sujet-objet “objectif” ». Le principe suprême de l’idéalisme transcendantal schellingien (en lequel on reconnaît évidemment déjà le principe du système de l’identité que Schelling était alors en train d’élaborer), le « sujet-objet », ne saurait donc être conçu en dehors de ce double renvoi entre « sujet-objet “objectif” » et « sujet-objet “subjectif” », double renvoi qui les juxtapose, en leur extériorité, l’un vis-à-vis de l’autre.

On ne saurait sous-estimer l’importance de ces deux positions pour Hegel (en dépit de tout commentaire critique, voire condescendant, de sa part à leur égard). En effet, Hegel n’en propose pas une critique radicale, mais il suit les deux – tout en apportant à chaque fois une précision et un approfondissement constituant à ses yeux la « loi » permettant d’en comprendre le bien-fondé. Tout d’abord, que Hegel reproche-t-il à Fichte et à Schelling ?

D’une manière générale, on peut dire que Hegel combat Fichte avec des armes schellingiennes et Schelling avec des armes fichtéennes (il ne s’agit là nullement d’une rhétorique creuse, mais cela témoigne d’une réelle appropriation, d’une réelle plongée dans la pensée des deux philosophes). Le reproche fait à Fichte est là encore celui de procéder de manière abstraite et formelle. Si Spinoza n’a pas compris la substance comme sujet, Fichte, lui, n’a pas compris le sujet comme substance. Du moins, pour Hegel, le caractère « substantiel » du savoir vivant (que Fichte fera d’ailleurs explicitement valoir en 1804) serait précisément une abstraction pure : alors que, pour Fichte, le fait que le savoir pur soit savoir « de rien » lui donne toute sa valeur et le rend apte à rendre compte du savoir *comme savoir* (donc de la connaissance transcendantale proprement dite), pour Hegel, un tel savoir manque justement d’efficience et d’effectivité (reproche assez remarquable, notons-le en passant, adressé à un penseur de l’agir !). Aussi, Hegel établit-il (en suivant sur ce point le Schelling du *Système de l’idéalisme transcendantal*) que l’élévation au savoir absolu, c’est-à-dire l’établissement rigoureux et nécessaire du lien (et, à la fin du processus, de l’identification) entre conscience naturelle et conscience philosophante, implique *l’intégration des moments constitutifs du contenu du savoir dans la fondation de ce même savoir*. La célèbre formule « le vrai est le tout⁴ » exprime précisément l’idée que non seulement le système de la philosophie doit contenir l’intégralité des déterminations possibles du savoir, mais encore – et surtout – que l’on ne saurait juxtaposer « forme » et « contenu » du savoir et que, du coup, toute tentative de vouloir procéder, à l’instar de Kant, à une critique des facultés de connaître, c’est-à-dire à une considération méthodologique avant de s’attaquer aux « choses mêmes », fait preuve de préjugés erronés à propos de la nature-âme du savoir, ce qui fait que « la peur de l’erreur s’avère être une peur de la vérité ».

Mais, en critiquant de la sorte d’abstraction de la démarche fichtéenne, Hegel n’utilise pas seulement un argument d’abord mis en avant par Schelling – mais il en tire des conséquences qui se dirigent cette fois directement contre la

4. « Das Wahre ist das Ganze », G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, H.-F. Wessels, H. Clairmont (éd.), Hamburg, F. Meiner, 1988, p. 15.

pensée de son ancien camarade du *Tübinger Stift*. En effet, que « le vrai soit le tout » signifie, lorsqu'on comprend cet énoncé dans sa radicalité, qu'il ne faut laisser subsister d'aucune manière une quelconque extériorité de l'« objet » vis-à-vis du « sujet » (et fût-ce d'un « sujet-objet objectif » vis-à-vis d'un « sujet-objet subjectif ») – ce qui est le cas non seulement dans la tentative de mettre en parallèle philosophie transcendantale et philosophie de la nature, mais encore dans l'établissement d'un système de l'identité qui, au fond, et c'est là un reproche typiquement fichtéen, ne dépasse jamais le stade d'une « synthèse *post factum* ». Quelle sera alors la troisième position relativement à l'extériorité, celle de Hegel, au-delà de l'immanentisme radical de Fichte et de la position de Schelling qui ne parvient pas, selon Hegel, à intégrer de manière satisfaisante une altérité irréductible ?

La dialectique hégélienne se déploie en trois moments. Un moment de l'identité, un moment de l'aliénation et un moment de la ré-identification. Il faut d'abord souligner à leur propos que leur statut n'est ni purement gnoséologique, ni purement ontologique, mais au-delà de ce clivage. Concernant la position relativement à l'extériorité, c'est le deuxième moment qui est ici décisif. Dans les deux pages les plus riches de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*⁵, Hegel précise à propos du passage du premier au deuxième moment (qui concerne en réalité – après le traitement de la substance eu égard à la *conscience de soi* – l'être de la substance) que le premier moment, celui de l'identité-à-soi (*Sichselbstgleichheit*), « est également (*ebenso*) négativité ». Ce terme doit être pris ici dans un double sens. D'une part, cela exprime l'idée bien connue que la position de l'être (premier moment) est indissociable de celle du néant (*Nichts*) et donc du *devenir*, et que le processus dialectique est ainsi un processus en mouvement. Mais, d'autre part, cela signifie aussi que, dans l'opposition entre l'identité et la non-identité, Hegel ne favorise pas unilatéralement le moment identitaire (ce que pourrait induire le fait que dans « l'identité de l'identité et de la non-identité » [= célèbre formule de la *Differenzschrift*] le moment de l'identité semble prendre le dessus), mais qu'au contraire, il ne peut y avoir de *passage* que parce que le moment de l'identité à soi est en réalité une *abstraction* qui s'auto-élimine : « par le fait que la subsistance de l'être-là soit inégale soi-même ou l'abstraction pure, elle est l'abstraction d'elle-même, ou elle est elle-même son idéalité à soi et sa dissolution, – (sa propre intériorité et reprise en soi, – son devenir⁶. » Ainsi, ce qui joue dans la dialectique hégélienne, c'est (certes d'« une manière quasi souterraine, la *différence*, un *écart fondamental*, une méfiance vis-à-vis de la stabilité, de la fixation, de la détermination une fois pour toutes – et ce, sans que Hegel sorte pour autant d'un cadre immanentiste ! – L'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* est ainsi autant un penseur de l'identité que de la différence, autant de la médiation que de l'immédiateté. – Cela signifie, pour nous une position relativement à l'extériorité, qu'il déplace, une problématique de l'extériorité du terrain concernant le rapport entre l'immanence et la transcendance (voire « la transcendance dans l'immanence ») vers celui entre l'identité et la différence, en introduisant l'idée d'« écart » reprise plus tard

5. *Phänomenologie des Geistes*, p. 40, l. 37 – p. 42, l. 38 (soit les alinéas 54 à 56).

6. *Phänomenologie des Geistes*, p. 41.

par J. Derrida et M. Richir. Cette idée doit être mise en rapport avec le concept d'« immédiateté médiatisée » auquel nous reviendrons à la fin de ces réflexions.

* *
*

Ces trois positions relativement à l'extériorité étant esquissées, nous nous proposons à présent d'identifier un fil directeur permettant de saisir les réponses originales de nos trois auteurs à une problématique qu'il s'agit d'abord de mettre en évidence. Contrairement à ce que l'on répète souvent, la perspective permettant d'unifier (ou du moins de comparer entre elles) les différentes réalisations des philosophes post-kantiens majeurs n'est pas, ou en tout cas pas en premier lieu, celle d'une prise de position originale vis-à-vis du statut de la subjectivité. En effet, un fil conducteur plus précis permet de saisir les contributions philosophiques décisives de Fichte, de Schelling et de Hegel.

Ce fil conducteur concerne la problématique de la légitimation ultime de la connaissance. Cette problématique caractérisant en propre la philosophie transcendantale, toute élaboration qui y répond s'inscrit naturellement dans la perspective d'une philosophie transcendantale (et cela vaut donc également pour Hegel !). Analysons à présent de plus près en quoi consiste précisément cette problématique.

Dans la première *Critique*, où Kant a écrit que la connaissance transcendantale s'occupe de notre manière de connaître (les objets) « [...] en tant qu'elle doit être possible *a priori* », c'est-à-dire « en tant qu'elle doit être possible de façon nécessaire et universelle », il a certes montré *ce qui* est nécessaire pour que la connaissance soit nécessaire et universelle – à savoir le temps et l'espace comme *formes a priori* de la *sensibilité* et les catégories comme *formes a priori* de l'entendement. Cependant, par là, il a seulement expliqué le caractère *a priori* de quelque chose (*scil.* de la connaissance) par quelque chose d'autre qui est à son tour *a priori* (le temps, l'espace et les catégories sont bien *a priori*), mais pas du tout ce qui rend la connaissance *elle-même a priori*, c'est-à-dire qu'il n'a pas du tout expliqué d'où elle tient proprement son caractère *a priori*. C'est pourtant un point extrêmement important, car comment peut-on établir une philosophie transcendantale (dont l'objet est la connaissance transcendantale), si l'on n'explique pas ce qui est au fondement du transcendantal lui-même ? Il faut donc bien distinguer entre ce qui confère à la connaissance un caractère *a priori* (c'est ce que Kant a fait) et ce qui fait qu'une connaissance *est en effet* une connaissance, ce qui la légitime *en tant que* connaissance (c'est ce que Kant n'a pas fait). Il faut donc expliquer et justifier ce qui fonde *l'a priori lui-même*. C'est cela la prémisse manquante (*cf.* la célèbre lettre de Schelling à Hegel : « La philosophie n'est pas encore [parvenue] à sa fin, Kant a fourni les résultats : les prémisses font encore défaut. Et qui saurait comprendre des résultats sans les prémisses⁷ ? »). C'est cela le motif fondamental du transcendantalisme fichtéen et schellingien (dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*). Et c'est précisément en ce sens-là encore que dans un texte datant de la dernière année de sa vie, Hegel écrit, en guise de

7. F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, vol. II, H. Fuhrmans (éd.), Bonn, Bouvier, 1962-1975, p. 57.

testament de l'héritage de la philosophie classique allemande, que « l'idéalisme fichtéen [...] devrait pour toujours avoir l'effet sur le philosophe de rendre inéluctable la monstration (*Aufzeigen*) de la nécessité⁸ ».

Mais ce n'est pas tout. Il ne s'agit pas simplement de légitimer ce qui rend possible le fait qu'une connaissance *soit* effectivement nécessaire et universelle. La question qui se pose plus particulièrement est de savoir *comment, pour rendre compte du transcendantal, il faut concevoir le rapport entre le nécessaire et le possible* : si la connaissance transcendantale est la connaissance de la connaissance (des objets) en tant qu'elle *doit* (*soll*) être *possible a priori*, et si, donc, la détermination décisive de l'*a priori* est la *nécessité*, cela veut dire qu'elle recherche les *conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire*, qu'elle s'interroge sur la manière dont le nécessaire est *possible*. Dire que le philosophe transcendantal s'occupe des conditions de possibilité de la connaissance *a priori*, cela revient à dire qu'il s'intéresse au rapport entre possibilité (hypothéticité ou problémativité) et nécessité (catégoricité), à la manière dont il est possible d'identifier du nécessaire (du catégorique) dans le possible (dans l'hypothétique ou le problématique) – et ce, donc, afin de légitimer la connaissance *en tant que* connaissance. Comment Fichte, Schelling et Hegel conçoivent-ils ce rapport entre catégoricité et hypothéticité ou problémativité ?

L'idéalisme transcendantal de Fichte cherche à formuler et à exposer le principe de toute connaissance, c'est-à-dire le principe qui rend compte du fait qu'une connaissance est une connaissance. Le savoir spécifique qui est ici engendré n'est pas le savoir d'un objet (particulier), mais uniquement savoir du savoir, savoir « pur », savoir « absolu » (en un sens fort différent de Hegel, nous y reviendrons). Pour que ce principe soit vraiment un principe, il faut qu'il *s'auto-légitime*. Or, cela n'est possible qu'à condition d'éviter deux écueils : le principe ne saurait être simplement *affirmé* – parce que, dans ce cas, on peut à bon droit réclamer que cette affirmation soit à son tour légitimée. Mais il ne saurait pas non plus simplement être *exigé* – car, s'il est seulement exigé, cela n'implique nullement sa réalisation effective. Dans les termes de Fichte – qui reprennent les deux attributs possibles des impératifs (moraux) –, le principe ne saurait être simplement catégorique, ni simplement hypothétique. Or, Fichte a découvert, avec le fameux « *Soll*⁹ », un mode d'exposition – qui est en même temps un mode de *saisie* – adéquat du principe : ce *Soll* exprime la nécessité *dans* la possibilité, la catégoricité *dans* l'hypothéticité, c'est-à-dire la nouvelle figure de l'« hypothéticité catégorique » (qui possède une dimension *pratique* autant que *théorique*) inhérente au principe qui permet de le *fonder* sans que l'on tombe dans une fallacieuse régression à l'infini.

Alors que le transcendantalisme fichtéen réinterprète donc la recherche des conditions de *possibilité* de la connaissance *a priori* (= *nécessaire* et universelle) comme mise en évidence de l'hypothéticité catégorique, Schelling conçoit autrement ce rapport entre l'hypothétique et le catégorique dans la tentative du principe

8. G.W.F. Hegel, *Oblert-Rezension* (1831), in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Michel (éd.), vol. 11 (Berliner Schriften 1818-1831), p. 485 *sq.* (c'est nous qui soulignons).

9. Pour plus de précisions à propos du « *Soll* » et de l'« hypothéticité catégorique » qu'il met en œuvre, cf. notre ouvrage *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

(= Moi absolu ou Je transcendantal) de se saisir lui-même (et donc de s'auto-légitimer). La différence fondamentale concerne une fois de plus le reproche, que Schelling adresse à Fichte, d'après lequel la doctrine de la science fichtéenne serait purement *formelle*. Schelling propose dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* une solution permettant d'éviter cet écueil (solution qui sera absolument déterminante pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*). Pour Schelling, le *contenu* du savoir fait partie intégrante de la saisie de soi du Moi. Le transcendantal intervient ici à *deux niveaux* : au niveau de la série des tentatives de la nature de s'auto-réfléchir, donc dans la *Naturphilosophie*, et au niveau de la série des auto-objectivations du Moi, donc dans la *Transzendentalphilosophie*. Chaque moment de la première série a son correspondant dans la seconde, et *vice versa*. Le « pivot » étant l'acte de la conscience de soi – point d'arrivée de la *Naturphilosophie* (la puissance suprême) et point de départ de la *Transzendentalphilosophie*. La puissance suprême de cette dernière est celle où le Moi est posé avec *toutes* les déterminations qui ont déjà été contenues dans l'acte (*Akt*) *libre et conscient* de la conscience de soi. Tout cela met en œuvre deux sortes de productions, deux sortes de réflexions – et aussi deux sortes de Moi. Dans la première série de réflexions, celle propre à la philosophie de la nature, le Moi produit *inconsciemment* les moments d'auto-objectivation – qui apparaissent au Moi comme des réalités *indépendantes* de lui. Tout le processus consiste ici à élever le Moi inconscient au Moi conscient – à « théoriser » la nature, à « subjectiver » l'objet. Dans la seconde série, qui est propre à la philosophie transcendantale, le Moi prend le sens inverse. Ici, *il produit les moments dans lesquels il s'auto-objective*. Cela implique deux « Moi » : un Moi « naturel » qui opère ces productions, et un Moi « transcendantal » qui comprend ce processus. C'est ici que se distribuent le catégorique et l'hypothétique (le problématique) : ce qui pour l'un (la conscience naturelle) apparaît comme contingent est pour l'autre (la conscience transcendantale) nécessaire. Le processus s'achève là où les deux « Moi » se confondent, où toute contingence s'épuise dans le nécessaire, où les productions inconscientes sont portées à la conscience transparente.

D'où la *méthode* spécifique de la philosophie transcendantale schellingienne : celle-ci procède au niveau de chaque puissance à l'auto-intuition du Moi et consiste ensuite à conduire le Moi – qui à travers cela va justement s'apparaître comme son propre objet – d'un niveau (ou d'une puissance) de cette auto-intuition au niveau (ou à la puissance) à chaque fois *supérieur(e)*. Le niveau (ou la puissance) ultime est celui (celle) où le Moi sera finalement posé avec *toutes* les déterminations qui ont donc déjà été contenues dans l'acte *libre et conscient* de la conscience de soi (acte qui caractérise précisément le point de vue du philosophe).

Pour ce faire, Schelling adopte à chaque fois, lorsqu'il s'agit de progresser dans le processus de la « potentiation », *d'abord* le point de vue du philosophe, puis il montre comment le Moi parvient *à son tour* à cette compréhension du philosophe. L'« histoire transcendantale du Moi » correspond ainsi à la traversée des « époques (*Epochen*) » de l'auto-objectivation du Moi, c'est-à-dire qu'elle retrace le parcours du Moi à travers lequel celui-ci parvient à la connaissance transcendantale grâce à la manière dont, progressivement, il devient donc son propre objet – parcours qui anticipe de toute évidence celui de la conscience naturelle dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

C'est dans sa correspondance avec Fichte, nous l'avons déjà montré plus haut, que Schelling parvient de la façon la plus convaincante à rendre compte du rapport entre ces deux premiers moments de son idéalisme transcendantal. L'« objet » proprement dit de cet idéalisme est le « sujet-objet ». Celui-ci peut être considéré, rappelons-le, d'une *double* manière. Schelling appelle « sujet-objet *objectif* » le Moi qui produit la teneur réelle du savoir et « sujet-objet *subjectif* » la conscience de soi qui *intuitionne* (en vertu d'une *activité intuitionnante*) les productions de celui-là. Le sujet-objet subjectif est la *seule* attestation concrète de l'identité du sujet et de l'objet – c'est pourquoi le système de l'idéalisme transcendantal débute nécessairement avec lui (c'est-à-dire avec l'acte d'auto-position de la conscience de soi). Mais, en réalité, il n'est qu'une « puissance (*Potenz*) supérieure » du sujet-objet objectif, qui est le principe de toute production réelle et, de ce fait, de la « preuve matérielle » de l'idéalisme. Cette corrélation sujet-objet subjectif/sujet-objet objectif (dont il faut souligner le caractère circulaire, mais pas vicieux) est l'expression suprême du transcendantalisme schellingien puisqu'elle exprime à la fois le principe de la *teneur réelle* du savoir (*ratio essendi*) et celui de sa *compréhension transcendantale* (*ratio cognoscendi*).

Hegel développe, quant à lui, une réflexion méthodologique dont au moins un aspect fondamental est esquissé au début de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette réflexion cherche elle aussi à produire une fondation du savoir – se présentant, nous le verrons, comme légitimant la « nécessité logique » – qui doit éviter la *régression à l'infini* autant qu'une position *dogmatique*. Comme V. Hösle l'a montré à juste titre dans l'ouvrage cité plus haut, elle renferme en son cœur – quoique la plupart du temps de manière implicite – une preuve « négative » ou « apagogique »¹⁰. Sa teneur peut être résumée comme suit : tout au long de son parcours d'abord phénoménologique puis logique, la dialectique hégélienne met à chaque fois en œuvre une catégorie *finie*, qui est *auto-contradictoire*, et qui exige de ce fait un dépassement niant cette finitude et mettant alors en jeu, de façon *nécessaire*, la (« bonne ») *infinité*.

On en trouve une illustration dans les *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* datant de 1829¹¹ qui étaient notre thèse relative au rapport entre le catégorique et l'hypothétique. Le recours aux preuves de l'existence de Dieu est pertinent puisque, sur le plan de la *forme*, elles ont une structure exhibée par la *Science de la logique*. Et ce qui caractérise tout particulièrement la preuve cosmologique et la preuve téléologique (ou physico-théologique) de l'existence de Dieu, c'est qu'elles passent à chaque fois d'une détermination contingente à une détermination nécessaire. Et en cela, elles sont donc effectivement conformes aux déterminations conceptuelles de la logique parce que s'y effectue l'élévation de la catégorie de la finitude en son infinitude.

Comment Hegel développe-t-il alors sa méthode apagogique ? Son argument fondamental est que si le passage du fini à l'infini, du contingent au nécessaire, est possible, ce n'est non pas parce que l'on présupposerait l'existence du fini (ce

10. V. Hösle, *Hegels System*, *op. cit.*, voir en particulier p. 188-197.

11. Voir *ibid.*, p. 189 sq.

qu'il reproche à Fichte), *ce qui rendrait la nécessité encore DÉPENDANTE des choses contingentes*, mais parce que l'on identifie le caractère *auto-contradictoire du fini*. La preuve apagogique démontre alors l'existence de la nécessité à partir de la mise en évidence de l'inconsistance d'un fini posé comme étant indépendant de l'Absolu. Le point absolument décisif ici (et sur lequel Hegel insiste d'ailleurs à chaque fois qu'il s'adresse à Jacobi dans ce contexte¹²) est l'idée d'une auto-suppression de la médiation (c'est-à-dire de l'auto-suppression du rapport de dépendance de l'infini vis-à-vis du fini) rendue possible précisément par le caractère contradictoire du point de départ. Son parcours dialectique ultérieur est prescrit par le concept de « négation déterminée » qui fait du néant un « contenu » et dont Hegel rend compte dans l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*¹³. La mise en évidence du caractère contradictoire d'une certaine figure (finie) n'est en effet pas « seulement » négative, mais à son tour un moment (que représente, on le sait, le *scepticisme*¹⁴) et qui se laisse également dépasser.

La légitimation – *positive* – de l'aprioricité s'énonce chez Hegel très concrètement, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, nous y avons déjà fait allusion, en termes de mise en évidence de la « *nécessité logique*¹⁵ ». Cette mise en évidence est établie à travers un double prisme : celui de la clarification du rapport entre, d'une part, « substantialité » (« substance ») et « subjectivité » (« sujet »), et, d'autre part, entre « savoir » et « contenu » du savoir. Hegel répond ainsi à une double question : premièrement (premier prisme), comment la substance peut-elle être consciente d'elle-même ? Inversement : comment la substance peut-elle être saisie en son être même ? Et, deuxièmement (second prisme), comment le contenu peut-il être *su* ? À l'inverse : comment le penser peut-il être savoir *du contenu* ?

Au premier volet de cette double question, Hegel répond comme suit : *tout contenu est sa propre réflexion en soi*. Cela veut dire : tout étant est identité à soi, ce qui est une abstraction – ce qui révèle qu'il s'agit là du *penser* (et donc bien de la *nécessité logique*) ! –, donc cette abstraction doit se redoubler, s'avérer être abstraction d'elle-même, donc intériorisation et reprise en soi. L'activité du savoir se présente ainsi comme le soi immanent du contenu¹⁶ (= l'activité du savoir est pour ainsi dire « plongée » dans le contenu), d'une part : « le contenu [...] n'est plus prédicat du sujet, mais la substance, l'essence et le concept de ce dont il est question¹⁷. » Et

12. Cf. par exemple G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Michel (éd.), vol. 8 (*Encyclopédie des sciences philosophiques*), p. 132 sq. et vol. 17 (*Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*), p. 442.

13. Voir en particulier *Phänomenologie des Geistes*, p. 62 et aussi *ibid.*, p. 44.

14. *Phänomenologie des Geistes*, p. 140-144.

15. *Phänomenologie des Geistes*, p. 42.

16. Le développement qui suit expose la teneur de ce que Hegel appelle la « proposition spéculative (*spekulativer Satz*) », *Phänomenologie des Geistes*, p. 46.

17. *Phänomenologie des Geistes*, p. 45. Et Hegel de préciser davantage plus loin : « D'ordinaire, c'est d'abord le sujet qui est placé au fondement comme le Soi fixe *objectif* ; à partir de là, le mouvement nécessaire se déploie en direction de la multiplicité des déterminations ou des prédicats ; ici c'est le Moi lui-même qui sait qui s'introduit à la place de ce sujet-là, et il est l'acte de lier les prédicats ainsi que le sujet qui les tient. Mais dans la mesure où le premier sujet s'absorbe dans les déterminations

l'activité du savoir est aussi la pure égalité à soi dans l'être-autre (l'activité du savoir est retour à soi), d'autre part. Voici comment, à l'inverse, le penser se rapporte nécessairement au contenu, comment le sujet se dote d'une substance : tout étant est être-déterminé (« détermination ») égal(e) à soi, pensée déterminée. Mais cette égalité à soi est aussi négativité : la pensée n'est pas seulement déterminée et mue par l'autre, mais aussi altérité-en-soi et mouvement-de-soi. Le penser, en sa simplicité, se meut et se différencie soi-même (en s'intériorisant). Hegel découvre ainsi la légalité et la logicité inhérentes au processus schellingien caractéristique de l'« histoire transcendante du Moi » dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (qui met en particulier en œuvre le rapport entre le « Moi » et le « contenu »), logicité qui, selon lui, y faisait encore défaut.

* *
*

Revenons maintenant au rapport Fichte/Hegel à la lumière, cette fois, du Fichte tardif. C'est que, en réalité, Fichte lui-même ne s'en est pas tenu à la perspective d'un immanentisme radical tel que nous l'avons esquissé plus haut. Déjà, en 1800, dans la *Bestimmung des Menschen*, la compréhension (à la fin du livre II) de la réalité comme « rêve d'un rêve » a-t-elle été dépassée dans le livre III. Mais surtout, dans une élaboration théorique plus ferme et plus aboutie, l'idée, déjà exprimée dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/1795 selon laquelle la doctrine de la science est autant un idéalisme qu'un réalisme, se trouve précisée à partir de 1804 dans un traitement du rapport entre l'être et le penser (lequel constitue, pour lui, la découverte la plus fondamentale du transcendantalisme kantien¹⁸) qui fait apparaître que son « immanentisme » est en réalité un « endogénéisationisme¹⁹ » en ce sens que la plongée la plus profonde dans l'immanence va de pair avec le maintien d'une *transcendance* radicale, s'exprimant chez lui en termes d'« être inconcevable ». Cela est mis en œuvre dans la doctrine fichtéenne de l'image que nous allons maintenant confronter à la dialectique hégélienne telle qu'elle est exposée dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Nous avons vu plus haut que, dans la position hégélienne relativement à l'extériorité, la critique de la position *schellingienne* nécessitait d'intégrer la transcendance dans l'immanence en mettant en évidence un « devenir-autre » (ou une « aliénation ») qui modifiait en même temps l'acceptation *fichtéenne* de l'immanence

elles-mêmes et constitue leur âme, le second sujet, c'est-à-dire le sujet qui sait, trouve encore dans le prédicat ce premier sujet avec lequel il veut en avoir déjà fini et par-delà lequel il veut faire retour en lui-même et au lieu de pouvoir être, dans le mouvoir du prédicat, l'agent, en tant que ce qui raisonne, pour savoir si, à ce sujet, tel ou tel prédicat serait à attribuer, il a bien plutôt encore affaire avec le Soi du contenu et ne doit pas être pour soi, mais être avec ce dernier », *ibid.*, p. 45 sq.

18. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider (éd.), Hamburg, F. Meiner, 1986, *Première conférence*, p. 11.

19. Le terme d'« endogénéisationisme » ou d'« endogénéisation » (du champ phénoménologique) caractérisera aussi (et surtout) la refonte de la phénoménologie transcendante de Marc Richir (grand lecteur de Fichte et de Schelling). Sur ce point, cf. notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 2011.

(du moins selon la lecture que Hegel lui-même en a proposé). Le fait que, dans ses élaborations berlinoises, Fichte réhabilite à présent, pour ainsi dire, l'« être », « Dieu », l'« Absolu », la « transcendance » (mais ne s'agit-il pas là simplement d'un changement d'exposition, et non pas de doctrine ?) justifie sans aucun doute un rapprochement de sa position vis-à-vis de celle de Hegel. Examinons alors de façon plus précise comment se présente ce rapport.

Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II* et dans la *Phénoménologie de l'esprit* sont réalisées deux élaborations d'une dialectique philosophique. Quels en sont d'abord les points communs ?

Il s'agit pour Fichte et pour Hegel de développer un système philosophique dépassant l'idéalisme dogmatique et le réalisme dogmatique s'ancrant respectivement (et unilatéralement) dans le sujet et dans l'objet. Ce « dépassement » met en œuvre un « principe » qui n'est pas un troisième terme s'opposant *partes extra partes* aux deux premiers, mais qui permet d'en concevoir l'articulation *de l'intérieur*. Ainsi, ce troisième terme ne saurait ni se surajouter de l'extérieur aux deux premiers, parce que cela donnerait précisément lieu à une « synthèse *post factum* » qu'il s'agit d'éviter à tout prix, ni être simplement présupposé, parce que cela reviendrait à une pétition de principe. La difficulté est alors d'accorder au principe un statut susceptible de rendre compte de la *nécessité* de ce qui en découle (contre le réalisme) et ce, sans le réduire à une *abstraction subjective* (contre l'idéalisme). Il faut qu'il maintienne l'identité sans abandonner la différence. Le point commun fondamental entre les élaborations de Fichte et de Hegel réside dans l'idée que le philosophe ne peut s'acquitter de cette tâche qu'en étant sensible à un jeu très subtil de position(s) et d'anéantissement(s) impliqué par là. Pour Fichte, le principe n'est pas simplement donné, il n'est pas « là », mais il doit *s'extérioriser*. La question – transcendantale –, pour lui, est de savoir quelles sont les *conditions* de cette extériorisation. Il y en a deux qui opèrent « d'un seul et même coup » (« *im gleichen Schlage* ») : une position et un anéantissement, plus précisément : l'*anéantissement* du mode de *manifestation* propre à la conscience (humaine) qui le fixe nécessairement *dans un premier temps*. Mais, nous insistons, tout se passe ici d'« un seul et même coup », il n'y a pas de succession chronologique entre les termes mis en jeu : l'extériorisation du principe revient strictement à l'*anéantissement* du phénomène, du concept, de la conscience, *d'abord posé(e)s*. Et tout se joue tout particulièrement dans ce lien entre l'extériorisation et l'anéantissement.

L'approche de Hegel peut également être abordée à travers le prisme de la conscience. Cependant, il ne s'agit pas encore de sa méthode dialectique proprement dite, mais d'une sorte de procédé cathartique ouvrant la conscience commune à l'« élément » spéculatif exigeant de celle-ci d'adopter un point de vue qui n'est pas « naturel ». De la sorte, Hegel, loin de s'inscrire dans une perspective conscientielle (qui ferait encore écho à la conscience transcendantale kantienne), demande bien plutôt à son lecteur de le suivre dans l'*abandon* de cette perspective – « retournement » qui ne signifie pas une régression vers le dogmatisme pré-critique, mais qui « dépasse » le criticisme tout en en intégrant les acquis.

Aussi est-il nécessaire, si l'on veut saisir la quintessence de la dialectique hégélienne, de procéder à un autre mode d'exposition de ces mêmes rapports qui peut se passer du prisme « conscienciel » que nous avons d'abord utilisé en suivant une

piste qui a toujours présenté, pour Fichte, une possibilité d'amener le lecteur ou l'auditeur vers la doctrine de la science et, pour Hegel, d'exposer la « science de l'expérience de la conscience ». Sans introduire le temps dans la succession des termes en jeu dans sa dialectique, Hegel insiste – davantage que Fichte – sur l'ordre des moments impliqués ici. Le premier moment de cette dialectique, celui de l'identité et de la position, Hegel l'appelle encore le moment de la « conscience de soi » – mais non pas parce qu'il relèverait encore d'une perspective conscientielle, mais parce que, à un niveau déjà proprement « logique », il est caractérisé par la détermination consistant à poser justement une identité et à *se poser comme* identité (à l'instar, précisément, de l'aperception transcendantale). Cela s'explique par le fait que l'Absolu, *pour pouvoir SE MANIFESTER*, ou, si l'on veut, *pour pouvoir PRENDRE CONSCIENCE de lui-même* dans sa *totalité* et de façon *transparente*, doit d'abord *s'identifier* comme tel. La *manifestation*, la *conscience* et l'*identité* ont ainsi la *même* détermination. Mais – plus haut nous avons déjà insisté avec force là-dessus –, ce premier moment n'est qu'une *abstraction*, il ne recouvre pas le réel dans sa diversité et sa complexité. Aussi se trouve-t-il *nié* par un deuxième moment, le moment que Hegel appellera plus tard le moment dialectique ou négativement-rationnel (moment proprement sceptique), qui signifie la plongée profonde dans et l'ouverture totale au « contenu », à l'*autre* (de la conscience de soi). Et enfin, voici quel est le troisième moment, le moment qui sera désigné comme « spéculatif » ou « positivement-rationnel » : il consiste à comprendre que cet « autre » n'est précisément pas juxtaposé au « même », à l'identique, mais qu'il est l'autre *de ce même identique*, ou à l'inverse, que dans le moment « aliénant », c'est le même qui est devenu autre et qui doit désormais revenir à soi, nier la première négation, annuler ce même devenir-autre. Ainsi, ce troisième moment n'est autre que l'identité tendue entre la (première) identité et la différence (= la négation motrice de la dialectique).

La dialectique fichtéenne se déploie, quant à elle, dans sa « doctrine de l'image » dont nous trouvons également une première esquisse dans la deuxième version de la *Doctrine de la Science de 1804*. Là encore, nous sommes en présence de trois moments, mais, comme pour le schéma esquissé plus haut, il ne s'agit pas d'un ordre successif. L'ordre nécessairement linéaire de l'exposé amène toutefois Fichte à distinguer entre trois « schèmes » ou « types d'image » qui se laissent passablement comparer aux trois « moments » de la dialectique hégélienne.

Le premier schème consiste dans la mise en image du principe, c'est-à-dire dans sa manifestation, sa phénoménalisation ou encore sa conceptualisation (sachant que le « concept » est toujours caractérisé pour Fichte par le « *Durch* », la médiation entre quelque chose et ce à quoi il renvoie (et *vice versa*)). Le deuxième schème correspond à l'anéantissement nécessaire du premier, lequel anéantissement résulte de la prise de conscience du schème *en tant que* schème (ou de l'image *en tant qu'*image). Ce deuxième schème met ainsi en œuvre à la fois une « production » (celle d'un deuxième type d'image complètement différent du premier) et un « anéantissement » (celui du premier type d'image). Mais ce n'est pas tout. Par une auto-réflexion du deuxième schème qui, de la sorte, dépasse de loin la simple *réflexion* du premier schème, le *Wissenschaftslehrer* est conduit à un troisième schème qui ne renvoie à « rien », si ce n'est à la loi du schématiser, de l'imager, du réfléchir – loi qui n'est autre que la réalisation effective du principe dont le premier

schème n'était qu'une *simple image*. Avec ce troisième schème, le cercle est bouclé, le principe est réalisé et ce, sans que rien n'ait été présupposé ou établi d'avance.

À partir de là, on peut s'interroger à la fois sur les *proximités* et sur les *différences* entre la dialectique hégélienne et celle de Fichte – la question principale portant bien entendu sur le rapport entre le troisième moment de la dialectique hégélienne et le troisième schème de la doctrine fichtéenne de l'image. Ce qui frappe chez les deux philosophes, c'est l'accent mis de manière extrêmement forte sur le moment négatif, anéantissant (donc sur le deuxième moment ou schème), et le fait que le premier moment ne serve à chaque fois que comme une condition négative de la réalisation du troisième moment, s'avérant – sans surprise – décisif chez l'un et chez l'autre. Or, la *conscience* – dans son sens logique, nous insistons – est effectivement une *condition* : de l'extériorisation et de la conscience de soi de l'esprit, pour Hegel, de la réalisation du principe, pour Fichte. Et c'est précisément *cette* différence (entre un projet englobant la totalité du réel, chez l'un, et celui cherchant à légitimer le savoir en tant que savoir, chez l'autre) qui commande celle du statut du premier moment (ou schème) : avec un accent davantage ontologique chez Hegel, et un accent davantage transcendantal chez Fichte (quoi qu'ils puissent dire à ce propos par ailleurs). Mais la différence la plus importante concerne le rapport au « contenu » : chez Hegel, il est établi avec le deuxième moment, chez Fichte avec le troisième (si tant est que l'on puisse parler de « contenu » à propos de la loi de l'auto-réfléchir), c'est-à-dire là où tout rapport à l'objet, d'abord « représenté » (dans la première image et aussi dans la deuxième, encore tributaire de ce qu'elle nie), est justement *coupé*²⁰ ! L'idéalisme transcendantal fichtéen est de part en part créateur, l'idéalisme absolu hégélien est de la façon la plus radicale voué au réel (sans que cela remette en cause bien entendu son ambition de légitimer la *connaissance*).

La différence fondamentale entre ces deux idéalismes réside enfin dans la mise en évidence de deux figures logiques (et nous disons bien « mise en évidence » et non pas « démonstration » !) : celle de l'hypothéticité catégorique et celle du caractère auto-contradictoire du fini, permettant à chaque fois de passer d'une hypothèse (ou d'une contingence) à une nécessité. À notre sens, une confrontation philosophique entre Fichte et Hegel se devrait en premier lieu de commencer par analyser chacune de ces deux figures logiques originales et inédites.

* *
*

Pour conclure, nous pouvons rassembler ce qui a été dit à propos de la dialectique hégélienne, face aux positions de Fichte et de Schelling, en faisant référence aux termes d'« immédiateté » et de « médiation », concept centraux dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Le premier chef d'œuvre de Hegel est d'abord un traité de l'immédiateté. Il commence avec cette notion (dans le moment de la « certitude sensible »), il

20. Ces deux différences marquent en même temps avec force celle entre l'acception fichtéenne et l'acception hégélienne du « savoir absolu ».

y aboutit (dans la figure de l'« esprit se sachant lui-même » que Hegel, dans le moment du « savoir absolu », caractérise comme « unité²¹ » et « égalité²² » « immédiate²³ » avec soi-même), et il passe par elle, dans la mesure où le *devenir* lui-même est immédiat.

Il est remarquable que la notion de l'« immédiateté » est introduite dans la *Phénoménologie de l'esprit* à travers le couple caractérisant pour Fichte la découverte profonde (par Kant) du transcendantalisme – celui de l'être et du penser (ce qui montre, là encore, la proximité entre le projet de la *Phénoménologie de l'esprit* et le transcendantalisme caractérisé en son essence plus haut). L'immédiateté a en effet pour Hegel une double nature : celle *du* savoir (= le général *pensé*), et aussi celle *pour* le savoir (= l'être)²⁴. Autrement dit, l'immédiateté se décline dans la double détermination du penser et de l'être et rend par là compte de la double détermination de la *substance* elle-même.

En conformité stricte avec les trois moments fondamentaux de la dialectique hégélienne, nous pouvons également mettre en évidence trois aspects de l'immédiateté : premièrement, l'« en soi » ou le « général » possédant, comme nous venons de le voir, une double nature de l'immédiat ; deuxièmement, le « pour-soi » : la force abstraite de mouvoir, la négativité, l'« immédiateté devenant » en tant qu'« immédiateté même²⁵ » ; et, troisièmement, l'« en-et-pour-soi » : l'opposition annulée (grâce à un *faire*), qui est donc l'immédiateté comme résultat. Mais dans la mesure, précisément, où ces différentes acceptions de l'immédiateté circonscrivent un tel mouvement, la *Phénoménologie de l'esprit* est en même temps un traité de la médiation ou de la médiateté – car la « substance véritable, l'être ou l'immédiateté, [...] n'a pas la médiation en dehors d'elle, mais est cette médiation elle-même²⁶. » L'immédiateté est médiatisée, et la médiation est immédiate, ces deux concepts circonscrivant une sphère qui ne mobilise plus les termes d'immanence et transcendance ou d'intériorité et d'extériorité, mais ceux d'identité et de différence – voilà comment se laisse caractériser de manière prégnante le projet hégélien face à ceux de Fichte et de Schelling.

21. *Phänomenologie des Geistes*, p. 528. Les termes d'« immédiateté » et d'« immédiat » sont bien entendu omniprésents dans le dernier chapitre du premier chef d'œuvre de Hegel.

22. *Phänomenologie des Geistes*, p. 529.

23. C'est Hegel qui souligne.

24. *Phänomenologie des Geistes*, p. 14.

25. *Phänomenologie des Geistes*, p. 16.

26. *Phänomenologie des Geistes*, p. 26.