

F 124190

F- 124190

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUIER

Directeur : Jean-François COURTINE

**TEMPS ET ESPRIT
DANS LA PHILOSOPHIE
DE HEGEL**

De Francfort à Iéna

par

Christophe BOUTON

1 "L"
HEGE 2

*Ouvrage publié avec le concours
de la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société
de l'Université de Poitiers et de la Région Poitou-Charentes*

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, Ve

—
2000



L 154190 A: 334283

23. 08. 2000

REMERCIEMENTS

Ce livre est la version remaniée et allégée d'une thèse de doctorat, préparée sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, et soutenue en novembre 1997 à l'Université de Poitiers, devant un jury présidé par Monique Castillo et qui comprenait également, outre le directeur de thèse, Jean-François Courtine, Robert Legros et Miklos Veitö.

L'élaboration de ce travail a été grandement facilitée par l'hospitalité amicale que m'a réservée depuis plusieurs années Jean-Louis Vieillard-Baron au Centre de Recherches sur Hegel et l'Idéalisme Allemand de l'Université de Poitiers. Qu'il reçoive ici, avec tous les enseignants et chercheurs associés à ce Centre, l'expression de ma vive gratitude pour l'accueil qui m'a été fait.

Jean-François Courtine a encouragé, avec une attention et une bienveillance constantes, la progression de mon projet depuis son commencement, et m'a fait l'honneur d'en accueillir les résultats dans la collection qu'il dirige. Je lui dis ici toute ma reconnaissance.

La thèse qui est à l'origine de cet ouvrage a reçu le « Prix de thèse 1998 » de la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université de Poitiers et a bénéficié, à ce titre, d'une aide à l'édition offerte par la Région Poitou-Charentes. Alain Pernet m'a prodigué de précieux conseils pour la mise au point informatique du manuscrit. Ma femme Anne-Isabelle, Hélène Frappat et Philippe Huneman m'ont aidé dans la relecture des épreuves. Je les en remercie chaleureusement.

Je remercie enfin les éditions Felix Meiner et Claude Romano d'avoir accepté que soient reproduites ici mes traductions des manuscrits d'Iéna sur le temps, parues initialement dans la revue *Philosophie*.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (Alinéa premier de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2000

Imprimé en France

ISSN 0249-7980

ISBN 2-7116-1426-3

AVERTISSEMENT

En règle générale, nous citons les œuvres de Hegel en indiquant entre parenthèses la page de l'édition allemande de référence, suivie de celle de la traduction française lorsqu'elle existe, modifiée parfois. Nous avons également utilisé les abréviations suivantes :

GW : Hegel, *Gesammelte Werke*, édition critique de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, 1968 sq.

Nohl : *Hegels theologische Jugendschriften*, édition H. Nohl, Tübingen, 1907.

Werke : Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, édition établie par E. Moldenhauer et K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

Ak : Kant, *Gesammelte Schriften*, édition de la Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1923.

SW : Schelling, *Sämmtliche Werke*, édition Cotta, Stuttgart, 1856-1861.

StA : Hölderlin, *Grosse Stuttgarter Ausgabe, Sämmtliche Werke*, édition Fr. Beissner, Stuttgart, 1946 sq.

SW : Fichte, *Sämmtliche Werke*, édition J. H. Fichte, Berlin, 1845-1856.

GA : Heidegger, *Gesamtausgabe*, édition Fr. W. von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975 sq.

INTRODUCTION

LA NÉCESSITÉ D'UNE RÉPÉTITION DU PROBLÈME DE L'HISTOIRE À LA LUMIÈRE DE LA QUESTION DU TEMPS

L'objet de cet ouvrage est de contribuer à l'étude de la question du temps, telle qu'elle se présente dans la philosophie de Hegel. Ce dernier est davantage connu comme le penseur de l'histoire, ou mieux de l'historicité (*Geschichtlichkeit*), terme dont il est probablement l'inventeur, bien avant que Dilthey, le comte Yorck, Heidegger ou Marcuse le reprennent pour en faire un usage plus étendu¹. Comprise dans son historicité, l'histoire n'est plus un passé étranger au présent, une errance incompréhensible, une succession chaotique de faits, ou encore un destin inexorable, mais la manifestation même de l'esprit. Nous avons reçu en héritage cette conception rationnelle de l'histoire, sédimentée sous la forme d'une tradition vivante et non explicitée, largement tributaire de la philosophie hégélienne. Elle se traduit dans les discours quotidiens par une foi spontanée en un sens de l'histoire, par la certitude qu'il doit bien exister « de la raison dans l'histoire ». On peut objecter qu'à cette vision courante de l'histoire est opposée, en particulier au xx^e siècle, la représentation exactement inverse selon laquelle l'histoire est absurde, irrationnelle, soumise à des rapports de forces sans finalité d'ensemble, où menace à tout moment le retour à la barbarie. Cette antinomie est au cœur des différentes théories de l'histoire qui se sont développées des Lumières à nos jours². Mais parler de déclin renvoie encore à l'horizon d'une histoire orientée, susceptible de progresser ou de régresser. Autrement dit, ces deux conceptions opposées présup-

1. Le terme est employé deux fois dans des cours de Berlin (non autographes) : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I, *Werke* 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (noté *Werke*), p. 175 ; t. II, *Werke* 19, p. 530. Sur l'origine de ce thème, cher également au dernier Schelling, cf. Leonard von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, p. 20-46.

2. Au sujet de cette antinomie de la raison historique après Hegel, voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1986, notamment p. 186-187.

posent toutes les deux une précompréhension commune de l'histoire, comme ce en quoi s'accomplit ou se perd la rationalité.

Si l'on veut examiner celle-ci, il faut reposer à Hegel cette question simple, qu'il avait inscrite, sans y répondre encore, dans la marge d'un de ses cours de 1805-1806 : « Qu'est-ce que l'histoire ? »¹. Certes, on peut dire que les réponses à cette question sont depuis longtemps « bien connues », à commencer par celles proposées par Hegel lui-même, notamment dans le texte qu'on a intitulé *La Raison dans l'histoire*. Mais cette familiarité du « bien connu » ne masque-t-elle pas le fait que quelque chose d'essentiel n'est pas connu ? Ce qui a été trop peu voire jamais interrogé, non seulement par les interprètes, mais également en partie par Hegel lui-même, c'est le rapport précis existant entre le temps en tant que tel et l'histoire. Quel est le lien entre la puissance anhistorique du temps naturel, analysé dans la *Philosophie de la nature*, et l'histoire de l'esprit proprement dite, qui est présente tout au long de la *Philosophie de l'esprit* ? Comment s'opère le passage de l'une à l'autre de ces deux figures opposées de la temporalité ? Tant que cette question n'est pas approfondie, celle de la nature de l'histoire semble insoluble. L'histoire n'est en aucun cas un concept élémentaire, simple, quand bien même elle se présente à nous obscurcie dans une représentation toute faite : c'est une notion qui renferme maintes déterminations entrelacées par l'esprit, à la racine desquelles se trouve le temps. Car l'histoire est, dans sa plus simple définition, le développement de la raison dans le temps². Rares sont les philosophes qui se sont penchés sur le problème de la temporalité de l'histoire. Kant, par exemple, ne dit pas comment il concilie la conception du temps de la *Critique de la raison pure* – la forme *a priori* de l'intuition exposée par l'*Esthétique transcendantale* – et l'idée d'histoire universelle comme progrès infini de la liberté³. Une analytique de l'histoire, qui entend décomposer celle-ci dans ses catégories fondamentales afin de mettre en évidence son origine proprement temporelle, est donc nécessaire, et présuppose par conséquent une méditation sur le temps. Celle-ci peut être menée au fil d'une lecture de la philosophie hégélienne, qui rend possible une telle démarche, grâce sa compréhension dialectique du temps considéré dans ses trois dimensions. Chez Hegel, l'analytique de l'histoire conduit à

1. Jenaer Systementwürfe III : *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, *Gesammelte Werke* (noté GW), Band 8, Hamburg, F. Meiner, 1976, p. 114.

2. Jean-Louis Vieillard-Baron note à juste titre qu'une « conception générale de l'histoire présuppose une doctrine du temps », ajoutant que la « systématique hégélienne apporte une grande clarification sur le problème du temps », car « nul n'a mieux dissocié devenir, temps et histoire que Hegel », *Le Problème du temps*, Sept études, Paris, Vrin, 1995, p. 143 et 133.

3. A. Philonenko juge que ce « paradoxe » de la philosophie kantienne « n'a jamais été clairement dépassé », *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, p. 11.

une dialectique du temps. L'objectif principal de notre étude est d'en dégager, à partir de l'interprétation des textes hégéliens, les différents moments et la structure d'ensemble, pour retracer ensuite le processus complexe et les médiations par lesquels la négativité du temps de la nature est transformée en un progrès historique propre à l'esprit. Avoir séparé l'histoire de son rapport originel au temps, en pensant l'histoire sans le temps ou le temps sans l'histoire, c'est sans doute ce qui limite les différentes critiques qui prétendent nous faire « renoncer à Hegel », selon l'expression de Paul Ricœur¹.

LA CRITIQUE HEIDEGGERIENNE DU CONCEPT HÉGÉLIEN DE TEMPS

Heidegger, notamment dans le § 82 de *Sein und Zeit*, a développé d'une manière désormais célèbre une critique en règle du concept hégélien de temps. Celui-ci constituerait « l'élaboration conceptuelle la plus radicale – et qui plus est trop peu remarquée – de la compréhension vulgaire du temps ». L'analyse du temps au début de la *Philosophie de la nature* serait une simple « paraphrase » du traité aristotélicien sur le temps. Du même coup, le lien entre esprit et temps n'exprimerait chez Hegel qu'une parenté abstraite et la « chute » de l'esprit « dans le temps » demeurerait « obscure »². Ces jugements rendent-ils par avance caduque toute reprise de la question du temps et de l'histoire dans la philosophie hégélienne ?

Il est vrai que le rapport de l'esprit et du temps demeure chez Hegel parfois obscur. Mais plutôt que d'en conclure, comme le fait Heidegger, qu'esprit et temps sont liés dans la pensée hégélienne par « l'abstraction formelle-ontologique et formelle-apophantique la plus vide »³, on peut tenter de comprendre en quoi, pour reprendre une expression significative de Hegel, « l'esprit est temps » (*Der Geist ist Zeit*)⁴. Loin de « tomber dans le temps », l'esprit est le temps lui-même, ne serait-ce déjà que parce qu'il comporte en lui la dimension de l'historicité. L'influence de la pensée grecque sur la conception hégélienne du temps semble dès lors plus complexe qu'il n'y paraît. L'énigme du concept hégélien de temps est qu'il provient d'une interprétation de la philosophie grecque, tout en se situant,

1. *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 298-299.

2. *Sein und Zeit*, § 82, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, sechzehnte Auflage, 1986, p. 428, 432, 435. On suit ici la traduction de E. Martineau, Authentica, 1985.

3. *Sein und Zeit*, éd. citée, p. 435.

4. *Jenaer Systementwürfe I : Das System der spekulativen Philosophie* (1803/04), GW 6, Hamburg, F. Meiner, 1975, fragment 1, p. 5, addition de Hegel dans la marge du manuscrit.

pour une part en opposition à cette dernière, dans l'horizon de la tradition chrétienne et du temps eschatologique¹.

Négligeant cette distinction, Heidegger définit le temps hégélien de façon univoque, par la « négation de la négation », interprétée comme « ponctualité » et donc temps inauthentique du maintenant (*Jetzt-Zeit*)². Si cette définition s'appuie effectivement sur certains passages de la *Philosophie de la nature* (§ 254 et § 257), elle méconnaît d'autres déterminations hégéliennes du temps et est, de ce fait, unilatérale et réductrice. Un simple regard sur les textes suffit à montrer que pour Hegel, le temps se dit en plusieurs sens. Le temps naturel défini au début de la *Philosophie de la nature* offre lui-même de multiples facettes. Il se dédouble en maintenant (*Jetzt*) et présent (*Gegenwart*), il est « négation de la négation », « négativité », « devenir intuitionné », « processus des choses effectives », ou encore, exprimé dans une image, « Chronos engendrant tout et dévorant ses enfants »³. Le temps est également « le concept lui-même qui existe » (*der Begriff selbst, der da ist*), « le destin et la nécessité de l'esprit » pour autant qu'il n'a pas encore saisi son concept et « dépassé sa forme temporelle »⁴. L'« histoire conçue » (*begriffne Geschichte*), évoquée dans le chapitre final du *Savoir absolu*⁵, n'est pas réductible au temps de la dialectique du maintenant décrit dans la *Certitude sensible*, par laquelle s'ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. Le temps historique qui est présent dans la philosophie de l'esprit objectif – comme histoire politique – n'est pas le même que celui déployé dans la philosophie de l'esprit absolu comme histoire de la religion et histoire de la philosophie, et il se distingue nettement de la conception plus phénoménologique du temps exposée dans l'*Esthétique* à propos de la musique.

Autant l'interprétation de Kant par Heidegger cherche à élever la philosophie critique, autant sa lecture de Hegel semble rabaisser la pensée de celui-ci, en occultant la richesse et la force propre de sa conception du

1. Comme le note Karl Löwith, « la vraie équivoque de l'analyse hégélienne du temps ne réside pas en ce qu'il pensa l'éternité mais en ce que – malgré son étude de la pensée d'Aristote, – il ne la vit plus avec la spontanéité grecque dans les révolutions astrales célestes et de l'"éther" véritable, en ce qu'il l'attribua à un Esprit, dont le concept était un entrecroisement inextricable de tradition grecque et chrétienne », *De Hegel à Nietzsche*, traduction de R. Laureillard, Paris, NRF, Gallimard, 1969, p. 257.

2. Cf. *Sein und Zeit*, éd. citée, § 82, p. 430 et *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe* (noté GA), t. 21, p. 254. Pour une analyse plus détaillée de la critique heideggerienne, renvoyons à l'article de D. Souche-Dagues, qui rend point par point justice à Hegel, « Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1979, p. 101-119.

3. Cf. *Encyclopédie* (éd. de 1830), *Philosophie de la nature*, §§ 257-259.

4. *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, Hamburg, F. Meiner, 1980, p. 429, trad. J.-P. Lefebvre (modifiée), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 518-519.

5. *Ibid.*, p. 434, trad. citée p. 524.

temps. À la lumière des diverses facettes du temps, il convient plutôt de mettre à l'épreuve la thèse d'Alexandre Koyré selon laquelle. « la philosophie de Hegel semble bien, dans ses intuitions les plus profondes, avoir été une philosophie du temps »¹. Pour ce faire, on ne peut pas, bien entendu, se contenter d'énumérer les différents sens du temps chez Hegel, dont la cohésion constitue précisément un problème, qui soulève lui-même d'autres questions. Quelle est la relation existant entre le concept et le temps ? Existe-t-il une temporalité propre du logique, une logique du temps ? Que veut dire Hegel lorsqu'il définit le temps de manière lapidaire comme « le concept lui-même existant »² ? N'est-ce pas là une nouvelle manière de penser le problème, hérité de la philosophie grecque, du lien entre l'éternité et le temps ?

LA QUESTION DU TEMPS DANS LES LEÇONS D'ËNA

Pour instruire ces questions, nous limitons notre enquête à la période allant de 1796 à 1807, date de la parution de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'étude génétique des textes selon leur chronologie précise s'impose ici, car la pensée hégélienne évolue alors en se modifiant d'année en année. La publication des *Jenaer Systementwürfe*³ montre qu'il est désormais impossible – en particulier pour la question du temps – de ne pas prendre en compte le développement interne et les ruptures de la philosophie de Hegel, qui ne saurait être interprétée exclusivement à l'aune du système achevé de l'*Encyclopédie*⁴. Les leçons professées plusieurs années durant à l'Université d'Ëna, sur la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, permettent de renouveler sensiblement la connaissance qu'on peut avoir de la conception hégélienne du temps. Dans ce système en devenir, Hegel fait preuve d'une puissance et d'une acuité philosophiques exceptionnelles pour penser le temps dans sa relation vivante à l'esprit, par des analyses qu'il situe à chaque fois dans le double contexte de la philosophie grecque – Héraclite, Platon, Aristote, ou Plotin – et de l'idéalisme

1. « Hegel à Ëna », étude parue en 1934 dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, reprise dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1995, p. 163.

2. *der daselbst Begriffe selbst. Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 34 (préface), trad. J.-P. Lefebvre, p. 56.

3. Cf. *Jenaer Systementwürfe I : Das System der spekulativen Philosophie* (1803/04), GW 6 ; *Jenaer Systementwürfe II : Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804/05), GW 7 ; *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805/06), GW 8.

4. Stephan Majetschak l'indique au début de son livre, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 11.

allemand – Hölderlin, le premier Schelling et Kant. Malgré leur valeur et peut-être à cause de leur réelle obscurité, ces textes d'Iéna ont été le plus souvent négligés par les commentateurs, à l'exception d'Alexandre Koyré, qui leur a consacré son bel article de 1934¹. C'est pourquoi nous avons choisi de centrer notre interprétation sur la période d'Iéna, précédée d'une étude des textes de jeunesse. Par là même est rendu possible un nouvel examen du problème du rapport entre temps et histoire, tel qu'il est pris en considération dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*.

PREMIÈRE PARTIE

LA GENÈSE DE LA QUESTION DU TEMPS (1796-1803)

Quelle est la relation de la philosophie à la vie? [...] dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique? C'est que le véritable besoin de la philosophie ne consiste finalement en rien d'autre qu'à apprendre à vivre à partir d'elle et par elle.

(Hegel, *fragment de cours de 1801/1802*, GW 5, p. 261)

1. Cf. « Hegel à Iéna », art. cité *supra*, p. 15.

RAISON ET POSITIVITÉ

Quel est le rapport de l'histoire au temps ? Comment Hegel conçoit-il la parenté entre l'esprit et le temps ? Telles sont nos questions directrices, dont la formulation évoluera et se précisera au cours de notre étude. Pour y répondre, nous devons préalablement, autant que possible, les poser dans les termes de la philosophie hégélienne, afin ne pas soumettre celle-ci à une problématique qui lui serait absolument extérieure. D'où la nécessité d'être attentifs aux écrits de jeunesse de Hegel, qui contiennent précisément l'élément indispensable à la compréhension de notre problème : le contexte dans lequel il s'est élaboré, la manière originale dont il a été posé. Il s'agit donc de suivre étape par étape, selon tous ses détours et méandres complexes, la genèse progressive de la question du temps dans les premiers écrits, ceux rédigés entre 1796 et 1803¹. Bien que les thèmes du temps et de l'histoire y soient presque toujours traités de façon médiate, ces textes permettent de dégager l'approche proprement hégélienne du problème du temps, qui est par exemple différente de l'interrogation augustinienne classique : « qu'est-ce que le temps ? ». Une première pensée de l'histoire, élaborée dans un débat quasi secret avec Hölderlin, s'articule à une méditation sur la positivité, le destin et l'esprit du christianisme, tandis que la réflexion sur le temps oscille entre une position rationaliste, qui en déprécie le concept au profit de l'éternité, et la reconnaissance de sa dimension spirituelle sous la figure du présent vivant. Les mots d'ordre, apparemment difficiles à concilier, sont alors « la suppression du temps » (*Aufhebung aller Zeit*)² et « la réunion avec le temps » (*Vereinigung mit der Zeit*)³.

1. On limitera notre lecture aux principaux d'entre eux : *La Positivité de la religion chrétienne* (1796, 1800), *L'Esprit du christianisme et son destin* (1799), le *Systemfragment* de 1800, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801), *Foi et savoir* (1802), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802-1803).

2. *Jenaer kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Band 4 (GW 4), Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 29, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 128.

3. *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, 1907 (noté Nohl), p. 351.

« La division en deux est la source du besoin de la philosophie »¹. Pour commencer notre enquête, il nous faut avoir à l'esprit cette proposition de la *Differenzschrift*, qui s'applique aussi à la philosophie hégélienne elle-même. Toute division – *Entzweiung* – engendre une opposition, *Entgegensetzung*, qui est pour le jeune Hegel celle, caractéristique de l'époque des Lumières, de la religion naturelle et de la religion positive. Il en fait le point de départ principal de sa recherche et lui consacre l'un de ses premiers opuscules relativement bien élaborés, édité en 1907 par Herman Nohl sous le titre *La Positivité de la religion chrétienne*². Ce texte fut rédigé lors de la période de Berne et à Francfort, Hegel entama une nouvelle rédaction du commencement³. Dans les deux versions, notre philosophe s'efforce de répondre à la question suivante : « Comment la religion de Jésus est-elle devenue positive ? » (155/34)⁴. Quelle est, d'une manière plus générale, la nature de la positivité ? Cette préoccupation semble de prime abord étrangère à la question du temps, puisque le problème privilégié qui intéresse le jeune Hegel est avant tout celui de la religion. Mais c'est précisément à partir de l'étude de celle-ci qu'il va être conduit à réfléchir sur la relation de la religion au temps.

LA VERSION BERNOISE DE LA POSITIVITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE (1796) :

L'OPPOSITION DE LA RAISON À L'HISTOIRE

Dans la première version de Berne, Hegel met en scène les deux partis qui s'opposent sur la question de la positivité. Chacun reconnaît que Jésus n'était pas le maître d'une religion purement morale dénuée de toute positivité. Le nœud du problème est le statut qu'il convient d'accorder à cette positivité irréductible : « l'un d'entre eux tient ce positif, dans une religion pure, pour inessentiel et même condamnable ; [...] par contre, c'est précisément dans ce positif que l'autre parti place la supériorité de cette religion » (155/33-34). Ce débat a déjà suscité de nombreuses publications

1. GW 4, p. 12. *La Différence...* trad. citée, p. 107.

2. *Die Positivität der christlichen Religion*, Hegels theologische Jugendschriften, éd. citée, p. 139-213, traduit sous la direction de Guy Planty-Bonjour avec une introduction de ce dernier. *La Positivité de la religion chrétienne*, Paris, PUF, 1983.

3. La rédaction de la version de Berne (Nohl, p. 152-213) s'est faite entre fin 1995 et jusqu'à l'été 1796. La seconde version de Francfort (Nohl, p. 139-151) a été entamée à partir du 24 septembre 1800. Pour la chronologie des textes, nous nous référons ici et par la suite à la mise au point de Gisela Schüller, « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien* 2, 1963, p. 111-159.

4. Cette notation signifie : édition Nohl, p. 155, *La Positivité de la religion chrétienne*, trad. citée, p. 34.

à l'époque des Lumières, dont la plus décisive pour Hegel est *La Religion dans les limites de la simple raison*, qu'il avait particulièrement étudiée. Pour Kant, qui est visé implicitement comme représentant du parti rationaliste, la « pure religion de la raison » doit exclure de ses principes l'élément historique de la révélation propre à la religion chrétienne, ainsi que toute croyance en des miracles dont la positivité est dénoncée¹.

Le conflit de la religion naturelle et de la religion révélée repose donc sur l'opposition de la raison et de la positivité, qui se retrouve chez l'un et l'autre des deux partis en présence. Hegel expose le problème en ces termes : « bien que des vérités éternelles, de par leur nature, ne puissent fonder leur nécessité et leur validité universelle que sur l'essence de la raison et non pas sur des phénomènes du monde sensible extérieur, continuellement au regard de cette raison, c'est par le chemin suivant que l'on acquit la conviction du caractère obligatoire de la vertu » (161/40). La religion chrétienne est devenue positive parce qu'elle a voulu fonder les vérités de la raison, éternelles et nécessaires, sur des phénomènes contingents, tels que les événements de la vie de Jésus ou encore les miracles. Que désigne ici la positivité ? Hegel donne à ce concept un sens assez large. Le positif, c'est d'abord au sens kantien le pur donné en tant qu'il s'oppose à la raison, la marque de l'hétéronomie². Lorsqu'une vérité de la raison se transforme en une autorité « fondée sur les circonstances » (166/47), quand elle tombe dans le champ des « phénomènes du monde sensible, contingents » (161/40), elle devient « une foi historique » (161-162/41), c'est-à-dire positive. La positivité signifie ainsi, au sens négatif, ce qui est contraire à la raison, et dans une forme affirmative ce qui est « fondé sur l'histoire » (173/54), l'historique (*historisch*), compris par Hegel d'une manière encore générale comme l'ensemble des phénomènes extérieurs, soumis au règne de la contingence. C'est parce que la raison est considérée comme éternelle que l'historique prend pour elle la figure de la positivité. L'opposition de la raison et du positif renvoie par conséquent elle-même à l'antagonisme

1. Cf. *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 61, *Akademie Ausgabe* (noté Ak), t. VI, p. 12. Kant oppose également à la religion révélée « la religion morale », fondée sur la pureté de l'intention (trad. citée, p. 119, Ak VI, p. 84), et la « religion naturelle », « où je dois savoir par avance que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme commandement de Dieu » (trad. citée, p. 174-175, Ak VI, p. 153-154).

2. Comme le note Guy Planty-Bonjour dans sa présentation, trad. citée, p. 14. Dans d'autres textes de l'époque de Berne, Hegel donne une autre définition – non rationaliste – de la positivité, comme l'élément mort étranger à la vie d'un peuple ou à l'esprit d'une communauté. Cf. à ce propos l'introduction de Robert Legros aux *Fragments de la période de Berne*, Paris, Vrin, 1987, p. 14.

de la raison et de l'histoire¹. C'est ainsi qu'au cours de son étude de la religion Hegel est confronté – d'une manière encore indirecte – à la question de l'historicité.

En prétendant étayer les vérités de la raison par des événements, la religion positive a voulu fonder de l'éternel sur du temporel, ce qui, à cette étape de sa pensée, est pour Hegel impossible. Inversement, la raison « se sent impuissante à donner le sceau de la nécessité aux doctrines positives fondées sur l'histoire (*auf Geschichte gegründeten*) » (171-172/54), l'éternel ne peut légitimer l'historique. Si le contenu de la religion doit être immuable, celle-ci est destinée à s'opposer perpétuellement à la positivité historique. Le parti de la religion pure dénie toute forme de temporalité à la raison, alors que celui qui privilégie la positivité d'une religion met en péril l'éternité de la raison rattachée de force à l'histoire. Dans les deux cas, raison et histoire sont séparées. Malgré cette aporie à laquelle elles se heurtent l'une et l'autre, les deux positions en conflit ne sont pas mises sur le même plan par le jeune Hegel. Dans cette controverse autour de la positivité de la religion chrétienne, il se range plutôt, à l'époque de Berne, du côté des penseurs rationalistes de l'*Aufklärung*, comme le montre la conclusion de son essai, où il se réfère explicitement à Kant. L'erreur de l'Église est qu'elle méconnaît les droits de la raison, cette autonomie à laquelle « nul homme ne peut renoncer, car il cesserait d'être homme par cette aliénation (*Veräußerung*) » (212/104-105). Dès lors que la raison est conçue comme strictement éternelle, toujours identique à elle-même, son extériorisation dans l'histoire devient une sorte d'exil, une aliénation.

LA VERSION DE FRANCFORT (1800) :

L'AFFIRMATION DU LIEN ENTRE L'ÉTERNEL ET LE CONTINGENT

À la fin de son séjour à Francfort, Hegel rédige dans la marge du manuscrit une nouvelle version du commencement, qui est centrée sur le concept de positivité. Il rappelle l'opposition dont il était parti quatre années auparavant : « Une religion positive se voit opposée à la religion naturelle, et l'on sous-entend par là qu'il n'y a qu'une seule religion naturelle, puisque la nature humaine est unique, mais qu'il peut y avoir plusieurs religions positives » (139/109). Mais la position de Hegel a

1. Nous suivons sur ce point Jean Hyppolite : « Qu'est-ce que le positif en effet, si ce n'est le donné, ce qui paraît s'imposer de l'extérieur à la raison ; et ce donné étant un donné historique, la question qui se pose ici est bien celle des rapports de la raison et de l'histoire comme celle de l'irrationnel et du rationnel », *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, rééd. 1983, p. 43.

sensiblement changé. Il s'agit désormais de refuser l'unilatéralité des deux thèses, qui lui semblent aussi intenables l'une que l'autre. La rigidité de l'opposition initiale provient en effet de ce qu'on a mal saisi le concept de nature humaine, qui n'est pas, contrairement à ce que pensent les deux protagonistes, une idée fixée une fois pour toutes : « Le concept général de nature humaine, rétorque Hegel, supporte une infinité de modifications et il n'est pas indispensable d'en appeler à l'expérience pour montrer que des modifications sont nécessaires, que jamais la nature humaine ne s'est présentée dans toute sa pureté [...] La nature vivante est éternellement quelque chose d'autre que le concept de cette nature. » (140-141/111). Cette conception dynamique de la nature humaine bouleverse le statut de la positivité, qui dépend dès lors de chaque époque donnée. Une religion naturelle qui n'était pas positive à l'origine peut le devenir, parce que la nature humaine a changé, que les dogmes d'hier ne correspondent plus aux hommes d'aujourd'hui. Réciproquement, une religion positive peut devenir naturelle, si elle finit par s'accorder à son époque. La découverte de la mobilité de la nature humaine permet, en montrant le caractère relatif de toute positivité, de repenser le rapport de la raison à l'histoire.

Dans la mesure où la nature humaine se modifie dans le temps, le privilège d'une éternité pure, attribuée à la raison, est remis en cause :

Dans une religion, des actions, des personnes, des souvenirs, peuvent être tenus pour sacrés : la raison démontre leur contingence ; elle exige que ce qui est sacré soit éternel, impérissable. Mais elle n'a pas pour autant démontré la positivité des choses religieuses, car l'homme peut, et même doit (*muß*), rattacher à ce qui est contingent l'immutabilité et la sainteté. Dans sa pensée de l'éternel, il rattache l'éternel à la contingence de sa pensée (*in seinem Denken des Ewigen, knüpft er das Ewige an die Zufälligkeit seines Denkens*) (142-143/113 trad. modifiée, n.s.).

Cette dernière phrase, dont Jean Hyppolite a salué l'importance¹, marque l'abandon par Hegel des oppositions rigides qui dominaient toute la version de 1796. Le simple fait de penser l'éternel suffit à poser et à prouver par là même son lien à la contingence qui affecte ma propre pensée. L'éternité caractérise les vérités de la raison, et la contingence, le domaine de l'histoire. La liaison affirmée entre l'une et l'autre, comme un fait nécessairement présent au cœur de chaque religion, constitue en ce sens la première formulation hégélienne de la réconciliation de la pensée et du temps. Ceci se traduit par une nouvelle différence entre les rédactions de Berne et de Francfort. Dans la version de 1796, positivité et contingence

1. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, éd. citée, p. 49.

étaient implicitement identifiées et opposées au rationnel. En 1800, Hegel substitue à la notion péjorative de positivité¹ le concept de contingence, qui est réhabilité en ces termes :

Quand une religion a relié quelque chose d'éternel à quelque chose d'éphémère (*ein Vergänglichliches*), [...] de telles contingences, qui, parce que quelque chose d'éternel leur est relié, perdent leur caractère contingent, ont nécessairement deux faces, et la dissocia-tion de ces deux faces est une séparation opérée par la raison (147/119).

Si des événements historiques correspondent aux vérités éternelles de la religion, ils se libèrent de leur positivité sans se défaire pour autant totalement de leur contingence. Loin de disparaître, ils « doivent persister comme contingences tout en étant l'objet de la religion elle-même, [...] avoir une haute signification tout en étant éphémères (*Vergänglichliches*), avoir un caractère sacré et vénérable tout en étant limités » (174/119). La contingence est donc équivoque, elle présente deux facettes, réunies exemplairement dans la religion, en vertu desquelles elle renvoie d'un côté au caractère essentiellement passager des choses, c'est-à-dire au temps, mais élève de l'autre cette caducité à l'éternité que lui confère son contenu religieux. Quel est, eu égard à cette définition du contingent, le nouveau sens de la positivité ? Le positif n'est rien d'autre que le contingent séparé de son rapport à l'éternel, qui « ne persiste que comme un héritage des temps passés, devenu étranger » (141/111). Est positive une religion dont la forme contingente – la manière dont elle s'est réalisée historiquement – n'est plus adéquate à la vérité qu'elle est censée incarner. Ou bien le développement historique d'une religion s'accorde avec les dogmes essentiels et les événements fondateurs de celle-ci, auquel cas il n'est source d'aucune positivité ; ou bien, au contraire, celui-ci a transformé le contenu authentique de la religion en un passé étranger, une force d'inertie qui s'impose à la liberté des individus de manière violente, comme une positivité.

Fort de ces nouvelles analyses, Hegel dénonce les erreurs commises par chacun des deux partis sur le statut de la positivité d'une religion. Parce qu'ils exigent que ce qui est sacré soit éternel, les partisans de la religion pure, érigeant la raison en tribunal universel, cherchent à démontrer la contingence de tous les éléments historiques de la religion, pour réduire cette contingence à une pure positivité. Dans ces conditions, souligne Hegel, « du positif, ils n'en trouvent que trop ! » (142/113). Cette position, qui prétend préserver l'éternité de la raison, finit par se nier elle-même :

1. Comme le rappelle P. Asveld, « dans les écrits de jeunesse, les mots *positiv* et *Positivität* ont toujours un sens péjoratif », et « il n'y a donc pas, en termes hégéliens, de "bonne positivité" », *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris, Desclee, 1953, p. 183-184.

« quand une religion a relié quelque chose d'éternel à quelque chose d'éphémère et que la raison ne fait que figer ce qui est éphémère pour crier maintenant à la superstition, c'est elle qui est coupable d'avoir œuvré superficiellement et d'avoir négligé ce qui est éternel » (147/119). Une telle démarche opère une séparation abstraite entre les deux faces du contingent, de sorte qu'aucun événement historique n'est pour elle susceptible d'avoir une signification rationnelle. Ceux qui défendent la positivité d'une religion nient également à leur manière le lien entre l'éternel et le contingent. Dans leur façon de considérer l'histoire, le contingent est en effet « éternisé », il « émet des prétentions à l'immutabilité » (143/114), au sens où « des éléments contingents [ont] été pris comme tels, pour quelque chose d'éternel » (145/116). Alors que l'élément contingent d'une religion, précisément parce qu'il est contingent, est destiné à se modifier, la religion chrétienne a figé ce contingent une fois pour toutes, les paroles et les actes de Jésus ont été déclarés immuables et conservés sous la forme de dogmes intangibles. Mais le contingent qui prétend être impérissable devient à son tour positif, et se réduit peu à peu à la simple autorité.

Hegel entend dépasser ces deux positions chacune intenable, en donnant un statut propre à la contingence. Il ne faut ni rejeter le rapport, essentiel dans la religion, de l'éternité à la contingence, ni enlever à la contingence son historicité. La réponse à la question initiale – comment la religion chrétienne est-elle devenue positive ? – se formule ainsi : la religion chrétienne n'était pas positive à l'origine, dans la mesure où sa manifestation contingente – la vie historique de Jésus – était parfaitement accordée à son enseignement et à son esprit ; mais elle l'est *devenue*, en ce que ses vérités révélées ont été transformées (afin d'être imposées et transmises) en autorité et en dogmes du passé. Pour le comprendre, Hegel a dû rompre avec la conception kantienne d'une raison anhistorique, au profit d'une conception dynamique de la nature humaine. La relativité de la positivité qui en découle ne signifie pas que les religions seraient toutes d'égale valeur. De ce point de vue, la religion chrétienne, bien que critiquée par Hegel, demeure la religion privilégiée, celle de la liberté, mais d'une liberté menacée de toute part par la positivité¹.

1. K. Rosenkranz résume l'état d'esprit de Hegel à cette époque : « Plus son amour envers le *Christ historique* était profond, plus Hegel était exaspéré contre la *dogmatique* de son temps et contre les multiples contradictions qu'il y avait entre l'état où se trouvaient l'Église et le Clergé, et le dogme de l'amour », G.W.F. Hegels *Leben* (1844), Darmstadt, rééd. 1969, p. 54.

LA DIMENSION TEMPORELLE DE LA POSITIVITÉ

Ce qu'on peut appeler la thèse de la mobilité de la nature humaine, toujours « autre que le concept de cette nature », n'est pas sans conséquence pour la question du temps. Elle implique que la raison, qui est l'apanage de la nature humaine, se modifie selon une temporalité propre, et se manifeste dans des événements historiques en lesquels elle peut se reconnaître. Par là même, le terme même de « raison », trop marqué par l'idée d'éternité, devient inadéquat. Mais Hegel n'explicite pas la nature de l'historicité qui résulte du dépassement de l'opposition entre raison et histoire. Nous savons simplement que la contingence est le mode d'existence de ce qui est historique. Tout événement historique est passager, il peut ne pas être, et cette possibilité spécifique est précisément sa contingence. Quand ce qui peut ne pas être n'est plus et prend la forme d'un passé séparé de tout rapport à la raison, alors le contingent devient positif. Le positif est ainsi une modalité du passé : le passé en tant qu'il traduit le travail négatif du temps en s'opposant, comme un héritage étranger, à l'actualité du présent. Aussi la positivité du passé ne s'oppose-t-elle pas tant à une raison abstraite qu'à l'histoire comprise comme la manifestation contingente de la raison¹.

La seconde version de *La Positivité de la religion chrétienne* présente donc au moins deux avancées pour la conception hégélienne de l'histoire : l'historique est compris comme une contingence susceptible d'être reliée aux vérités de la religion² ; il est dissocié du positif, qui naît de la pétrification des événements ou des dogmes dans un passé mort. Pourquoi Hegel a-t-il modifié sa position entre Berne et Francfort, affirmant d'abord l'opposition, puis le lien de la raison à l'histoire ? De quelle manière s'est opéré ce changement qui distingue les deux versions ? Comment, enfin, la liaison de la raison au temps va-t-elle être conçue par Hegel ? Autant de questions qui nous conduisent au cœur de la période de Francfort.

1. Autrement dit avec B. Bourgeois, « le positif n'est pas le négatif d'un rationnel abstrait statique, mais le négatif du développement concret de l'histoire », si bien que « ce qui triomphe du positif, ce ne peut être l'abstraction de la raison, mais le cours de l'histoire », *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, p. 110.

2. G. Planty-Bonjour écrit que « La nouvelle version est une réhabilitation du sensible, du contingent, du vivant, nous dirions de l'historique, bien qu'Hegel n'emploie pas le mot », trad. citée, introduction, p. 16.

CHAPITRE II

LE COURS DESTINAL DE L'HISTOIRE

Le séjour de Hegel à Francfort a été un moment décisif dans la vie et la recherche du philosophe. C'est probablement à cette étape cruciale qu'il pense dans sa lettre à Windischmann du 27 mai 1810, que nous pouvons citer ici en exergue afin de nous transposer, autant que faire se peut, dans l'atmosphère particulière de cette période :

Je connais cet état de l'âme, ou bien plutôt de la raison, lorsqu'elle a une fois pénétré avec intérêt, et avec ses pressentiments, dans un chaos de phénomènes et que, intérieurement certaine du but, elle n'a pas encore traversé ce chaos, elle n'est pas encore parvenue à une vue claire et détaillée de l'ensemble. J'ai pendant quelques années souffert de cette hypocondrie jusqu'à en perdre les forces ; chaque homme a sans doute connu un tel point critique dans sa vie, le point nocturne de la contradiction de son être, contraint de traverser un passage étroit et resserré, par quoi il est fortifié et confirmé dans son assurance de soi-même, dans l'assurance de la vie ordinaire et quotidienne, et (s'il s'est rendu incapable d'être rempli par cette dernière) par l'assurance d'une existence intérieure plus noble¹.

LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE COMME VIE
DANS *L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN*

De 1798 à 1799, Hegel rédige à Francfort un ensemble de fragments réunis par Herman Nohl sous le titre devenu classique : *L'Esprit du*

1. *Correspondance*, t.I, trad. J. Carrère, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1990, p. 281-282. Nous suivons ici B. Bourgeois pour lequel le contenu de cette lettre s'applique « de façon privilégiée à la crise francfortienne », *Hegel à Francfort*, éd. citée, p. 23.

*christianisme et son destin*¹. Loin d'être un texte achevé, comme le suggère sa reconstitution par Nohl, l'ouvrage est plutôt une série d'ébauches, sans suite interne parfaitement déterminée, qui forment néanmoins un tout cohérent. Hegel y aborde à nouveau la question de la positivité du christianisme et du statut de l'historicité. Il résume en quelques mots le mouvement général de sa pensée qui structure l'organisation des essais : « La conviction morale (*Gesinnung*) supprime la positivité, l'objectivité des commandements; l'amour les limites de la conviction; la religion les limites de l'amour »². Trois critiques sont menées successivement. L'analyse du Judaïsme entend mettre en évidence sa positivité, qui découle selon Hegel de la soumission de l'individu au commandement d'une puissance extérieure, celle de la Loi mosaïque. La philosophie pratique de Kant, mise en parallèle avec le Judaïsme, repose en revanche sur la conviction et le respect, qui expriment l'intériorisation de la loi par le sujet. Mais elle reste dominée elle aussi par une « positivité indestructible », issue de l'opposition de l'inclinaison et du devoir qui rend l'homme kantien esclave de lui-même (266/74)³. Hegel pense que cette opposition se trouve réconciliée dans la notion d'amour enseignée par Jésus. L'amour accomplit la loi, réconcilie inclinaison et devoir, au prix cependant d'une incapacité à se réaliser dans le monde. Seule la religion apporte à l'amour l'intégration au monde nécessaire à son accomplissement. Tel est le cadre d'ensemble de la démarche hégélienne. Celle-ci associe, à l'arrière-plan, une interrogation sur le sens de l'être à une réflexion sur l'histoire, dont le but est de donner au cours chaotique des événements religieux une signification globale. Quelle est dès lors la conception spécifique de l'histoire qui sous-tend cet essai ? Qu'en est-il de la compréhension de l'être qui détermine, plus ou moins explicitement, l'appréhension de l'histoire ?

Commençons par examiner cette dernière question, afin d'être mieux armés pour aborder en retour le problème de l'histoire. Quelle est l'ontologie sous-jacente aux analyses hégéliennes consacrées à la vie historique de l'esprit ? Nous employons ici le terme d'ontologie, comme le fit jadis H. Marcuse dans son ouvrage de 1932 *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, en un sens qu'il va falloir préciser. Assurément, la question de l'être ne se présente pas pour le

1. *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, p. 243-342, traduit par F. Fischbach, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Agora, Presses Pocket, 1992. L'édition plus récente de Inge Gellert publie en les distinguant les divers fragments du manuscrit. *Frühe Studien und Entwürfe, 1787-1800*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, p. 447-580. Olivier Depré suit la même démarche dans sa traduction des fragments de la période de Francfort, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Paris, Vrin, 1997.

2. Nohl, p. 389, « Das Grundkonzept zum Geist des Christentums » (automne 1798).

3. Cette notation signifie ici et dans la suite du chapitre : éd. Nohl, p. 266, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. citée de F. Fischbach, p. 74.

jeune Hegel sous la forme abstraite que lui a imprimée l'*Ontologia* de Wolff¹. Aussi n'utilise-t-il jamais dans ses premiers textes le nom d'ontologie, trop imprégné de l'esprit wolffien dont il entend se démarquer. Toutefois, les analyses de *L'Esprit du christianisme et son destin* mènent, parallèlement à l'examen de la religion, une recherche originale qui peut être dite ontologique dans la mesure exacte où elle se donne l'être pour objet d'étude.

Dans les *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, ouvrage que Hegel avait étudié avec Hölderlin et Schelling à l'époque du Stift de Tübingen, Jacobi avait déclaré que « selon [son] avis, le plus grand mérite du chercheur est de dévoiler l'existence et de la révéler (*Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren*) »². Cette tâche prescrite à la philosophie n'est pas restée lettre morte. Hölderlin recopie *in extenso* ce passage dans ses cahiers et Schelling le commente en l'interprétant ainsi : « Le suprême mérite du chercheur en philosophie n'est pas de mettre en place des concepts abstraits et d'en tirer des systèmes. Sa fin ultime est le pur être absolu (*reines absolutes Seyn*) »³. L'idée de Jacobi était de critiquer les prétentions de la raison à comprendre l'existence (*Daseyn*), qui est en dernière instance « l'indissoluble, l'immédiat, le simple », et qui par conséquent peut être uniquement objet de foi (*Werke*, t. IV, p. 72). Schelling donne à ce projet une orientation nettement différente, en remplaçant l'existence par le « pur être absolu », que la philosophie a pour tâche de manifester dans toute son universalité. Cet être est pour Schelling le Moi absolu lui-même, compris comme fondement ultime de tout savoir et de toute existence. Si Hegel ne suit pas son condisciple sur la voie du *Vom Ich*, qui porte encore la marque de l'idéalisme fichtéen, il est néanmoins sensible à la vigueur nouvelle du projet de Jacobi, même s'il ne partage pas son éloge de la foi immédiate et

1. C'est par la philosophie de Wolff, enseignée au Stift de Tübingen, que s'est répandue l'idée d'ontologie. L'ontologie wolffienne – la *Philosophia prima sive ontologia* de 1736 – se définit comme la science de l'ens *in genere* ou de l'ens *quatenus ens*. Celle-ci se présente comme une vaste collection de concepts – tels la *possibilitas*, l'ens, l'*actualitas*, etc. – définis successivement selon une méthode formelle dont Hegel critiquera explicitement l'abstraction dans l'*Encyclopédie*, la dénonçant comme « la doctrine des déterminations abstraites de l'essence » (*Encyclopédie*, éd. 1830, § 30).

2. *Werke*, t. IV, 1, Leipzig, 1819, p. 72, traduit par Pierre-Henri Tavoillot, dans *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p. 66. Pour l'influence de ces *Lettres*, parues en 1785 et rééditées en 1789, sur les trois condisciples de Tübingen, voir H.-S. Harris, *Le Développement de Hegel*, t. I, *Vers le soleil 1780-1801*, trad. sous la direction de Ph. Müller, L'Âge d'homme, 1981, p. 97-98.

3. *Vom Ich*, § IX, *Sämmtliche Werke* (noté SW), t. I, p. 186, trad. de J.-F. Courtine, *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, 1987, p. 89. Pour le texte de Hölderlin, cf. éd. F. Beissner, Bd. IV, 1, p. 210.

le rejet de la philosophie rationaliste qui l'accompagne¹. Dans un texte qui date de la période d'Iéna, il présente une reformulation de ce projet en remplaçant à son tour le terme encore restrictif d'existence par celui absolument général d'être pur :

[...] nous devons nous convaincre que l'esprit vit partout et qu'il exprime ses formes dans notre langue populaire immédiate. Elles apparaissent dans le parler quotidien mélangées et enveloppées dans de simples concrets, par exemple : *l'arbre est vert*. *Arbre et vert* sont ce qui prédominent dans la représentation. Dans la vie courante, nous ne réfléchissons pas sur le *est*, nous ne relevons pas cet être pur (*dies rein Sein*), nous n'en faisons pas notre objet, comme le fait la philosophie. Mais cet être *y* est présent et exprimé².

L'être est toujours déjà enveloppé dans l'écorce de la vie sensible qu'il anime et en laquelle il est devenu pour ainsi dire invisible. Contrairement à ce qu'affirme Jacobi, le dévoilement de l'être n'est pas pour Hegel incompatible, loin s'en faut, avec la possibilité de le saisir par la pensée, chargée de le révéler dans sa pureté et son omniprésence. En témoignent précisément les fragments de *L'Esprit du christianisme et son destin*, qui contiennent en filigrane une conception de l'être qu'il s'agit pour nous de dégager.

L'objectif affirmé des essais est de *penser* la vie : « Penser la pure vie, telle est la tâche ; [...] la conscience de la pure vie serait la conscience de ce qu'est l'homme » (302/114). Hegel avait d'abord écrit : « Penser la conscience de soi ». Mais il a finalement barré « conscience de soi », car la conscience n'est pas le véritable point de départ, le terme premier exempt de tout présupposé. Ce qu'il s'agit de penser avant tout, c'est la vie, que la suite du paragraphe identifie à l'être pur et simple : « La pure vie est être » (303/114). Penser la vie pure, c'est penser l'être. La conscience de l'homme n'est qu'une des modalités dérivées de cet être originaire qu'est la vie, à la source de laquelle elle puise son existence. Hegel répond au défi lancé par les *Lettres sur Spinoza*, en affirmant que l'être n'est pas objet de croyance mais de pensée³. Cette équivalence de la vie et de l'être est rappelée à plusieurs reprises. Ainsi, la vie est « ce qui est » (*das Seiende*) (307/118). Les paroles de Jésus, citées librement par Hegel, disent encore mieux cette

1. Comme le montre un texte plus tardif de *Foi et savoir*, où Hegel cite la phrase de Jacobi, évoquée plus haut, pour critiquer vivement son antirationalisme, GW 4, p. 363, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 147.

2. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, p. 340. Sur ce texte, voir G. Lebrun, *La Patience du concept*, Paris, NRF, Gallimard, 1972, p. 232-233.

3. Ce que J. Rivelaygue souligne dans son livre, *Leçons de métaphysique allemande*, t. I, Paris, Grasset, 1990, p. 127-128.

identité : « en tant que l'être et la vie éternelle m'appartiennent, en tant que je suis, je suis au milieu d'eux, et mon esprit aussi » (316/129).

Quelle est la signification que Hegel donne à la vie ? La vie ne se limite certes pas à sa forme biologique, elle vise plutôt ici la vie historique des hommes, la vie de l'esprit. Hegel la définit plus nettement en lui donnant par deux fois un sens philosophique précis, qui imprègne toutes les analyses des fragments : « le lien réciproque (*Zusammenhang*) de l'infini et du fini est certes un mystère sacré, parce que ce lien est la vie elle-même »¹. L'essence de la vie n'est donc ni l'être fini, ni l'être infini, mais le *lien* qui s'instaure entre le fini et l'infini et les maintient ensemble. Cette conception de la vie est pour Hegel préminente dans les Évangiles. Jésus est « vie éternelle » parce qu'il est le Fils de Dieu et qu'il incarne de ce fait une « liaison » (*Verbindung*), un « rapport » (*Verhältnis*) entre l'homme et le divin. L'amour qu'il enseigne exprime « l'accord » (*Übereinstimmung*), la « réconciliation » (*Versöhnlichkeit*) de l'inclinaison et du devoir, et c'est pourquoi « l'accord précédent est de cette manière : vie » (268-269/77).

Cette détermination de la vie repose elle-même sur une acception particulière de l'être, qui apparaît dans le commentaire que Hegel propose du Sermon sur la montagne. L'amour, entendu comme charité, est cet accomplissement de l'incomplétude des lois évoqué dans l'Évangile de saint Mathieu (5, 17)². L'interprétation de ce passage contient une définition de l'être :

cet accord de l'inclinaison [et de la loi] est le *πληρωμα* [sic] de la loi, un être qui [...] est le complément de la possibilité ; car la possibilité est l'objet en tant qu'objet pensé, l'universel ; l'être est la synthèse (*Synthese*) du sujet et de l'objet dans laquelle le sujet et l'objet ont perdu leur opposition (268/76).

Si la recherche du jeune Hegel est étrangère à l'esprit de la philosophie de Wolff, elle peut néanmoins lui emprunter parfois sa terminologie³. Celle-ci est employée ici afin de récusar une conception simplement représentative de l'être : l'être n'est pas l'ens au sens d'*ens potentialis*, il n'est pas la possibilité comprise comme objet pensable, situé exclu-

1. Nohl, p. 309-310, trad. F. Fischbach p. 121. La même idée est reprise en Nohl p. 304 et trad. p. 115 : « le lien de l'infini et du fini est certes un divin secret, parce qu'il est la vie et donc le secret de la vie ». Cette définition de la vie est la première ébauche de la nécessaire méditation métaphysique sur la relation entre le fini et l'infini, évoquée dans *La Positivité de la religion chrétienne* à propos du problème de la positivité, Nohl, p. 146, trad. citée, p. 118.

2. Jésus déclare : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir (ὁὐκ ἠθέλω καταλθεῖν ἀλλὰ πληρῶσαι) ». Hegel se réfère également à saint Paul, qui reprend ce thème dans l'épître aux Romains (8,4 et 13,10).

3. L'*existentia* ou *actualitas* est définie par Wolff comme « complément de la possibilité » (*complementum possibilitatis*) (*Ontologia*, § 174), et distinguée soigneusement de l'ens qui est la simple « possibilité d'existence » (§ 134).

sivement dans la représentation, il est au contraire l'ens reale, l'actualitas, l'effectivité. C'est pourquoi le terme de « synthèse » ne doit pas être pris au sens kantien – « l'acte d'ajouter l'une à l'autre diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance » (*Kritik der reinen Vernunft*, B 103) –, il signifie plutôt, sous la plume de Hegel, le dépassement de l'opposition du sujet et de l'objet, l'union des contraires, le « $\pi\alpha\rho\omega\mu\alpha$ ». Ce concept néotestamentaire est synonyme de « compléter, parfaire », accomplir, mais aussi supprimer¹. L'être comporte donc toutes ces déterminations, auxquelles s'ajoute l'idée de réconciliation, ainsi que l'illustre une analyse de la notion de serment : « dans un serment, [...] le lien de la parole et de l'acte, leur liaison (*Verknüpfung*), l'être même (*das Sein selbst*) sont présentés à même un étant, présentifiés en lui » (270-271/79). L'être même est lien, union, ou encore relation vivante et réconciliatrice, il constitue la liaison originelle présente dans toute liaison en général. Cette conception de l'être éclaire son rapprochement initial d'avec la vie. Car la vie, à l'image de l'organisme, est précisément liaison, cohésion intime de ses parties. C'est donc parce que la vie est liaison par excellence, qu'elle est une forme insigne de l'être.

LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE COMME UNIFICATION

La compréhension hégélienne de l'être, qui se dégage de son interprétation des Évangiles, doit faire face à une objection possible : si l'être est défini comme lien, ne suppose-t-il pas l'existence en lui d'une séparation plus originaire, dont le statut reste obscur ? Parce que sa réflexion est immergée dans l'étude concrète du christianisme, Hegel n'explicite que rarement l'ontologie qui guide implicitement ses analyses, et les réponses que nous cherchons doivent être glanées parmi les divers fragments. Au premier d'entre eux se trouve la lecture du commencement de l'Évangile selon saint Jean, où Hegel note : « Dieu et le Logos sont différenciés parce que l'étant doit être considéré de deux points de vue [...] ; d'abord comme l'Un (*das Eine*), dans lequel il n'y a ni division ni opposition, et en même temps avec la possibilité de la séparation et de la division infinie de l'Un » (306/118). L'être, avant de se voir déterminé comme union, doit être considéré comme l'Un, l'unité non divisée. Cette unité n'est pas l'Un

1. Nohl, p. 394. Le motif du « $\pi\alpha\rho\omega\mu\alpha$ », qui signifie à la fois la suppression de l'incomplétude et son accomplissement dans une relation vivante, est une première version de la conception de l'*Aufhebung* comme négation et conservation. Jean Wahl le suggère dans *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 2^e éd. 1951, p. 177 note 2.

transcendant et indivisible du néoplatonisme, car elle contient la possibilité de la séparation, à partir de laquelle seule elle peut devenir liaison de termes différenciés. En même temps, l'être ne saurait être identifié à la séparation, au risque sinon de perdre son unité. Comment Hegel conjugue-t-il ces deux notions ? Il le précise à l'occasion d'une réflexion sur le baptême et le sens de la foi :

Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, et l'enfant porte en lui intacts l'union, le lien et l'accord (*Einklang*) avec l'harmonie totale, mais non développés ; il commence par la foi en des dieux extérieurs à lui, empli de crainte, jusqu'à ce que, ayant toujours davantage agi et divisé, il fasse retour, à travers des unifications, à l'unité originelle maintenant développée, autoproduite et ressentie, et reconnaisse la divinité – c'est-à-dire que l'esprit de Dieu est en lui –, sorte de ses limitations, supprime la modification et restaure le Tout. Dieu, le Fils et le Saint-Esprit ! (318/131).

Ce qui ressort de cette analyse, c'est que la liaison, l'unité de l'être se déploie selon trois moments. L'être constitue d'abord une unité qui contient la possibilité de la division, de manière encore non développée. Pour que cette unité originelle soit posée comme telle, il faut qu'elle passe par la division, qui forme le deuxième moment de ce processus. Ce n'est qu'à partir de ce développement de la division que se réalise le retour à l'unité originelle, la restauration de l'unité dans le tout formé par la liaison des divers moments qui ont été séparés. La séparation n'est qu'un moment du développement, mais un moment essentiel à celui-ci, que Hegel légitime par ce qu'on peut appeler le principe de l'unification : « l'opposition est la possibilité de la réunification et plus la vie a été opposée dans la douleur, plus elle est susceptible d'être réassemblée » (282/92)¹. L'unité de l'être est d'autant plus accomplie que la séparation a été effective. L'être désigne ainsi l'ensemble de ce processus, dont Hegel nomme les trois étapes successives : « l'Un, la modification (séparation), la réunification développée dans la vie et l'esprit (et non dans le concept) » (318-319/131). Une telle unification s'accomplit dans la vie, synonyme d'accord, et non dans le concept, qui implique représentation et donc séparation. L'amour fournit un exemple concret de ce procès de l'être présent en toute vie, car il réalise une union intense à partir d'une différence irréductible, destinée à engendrer une unité nouvelle – l'enfant : « dans l'amour, ce qui était scindé subsiste, mais non plus comme scindé – comme unité »².

1. *Denn die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung, und so weit es im Schmerz entgegengesetzt war, ist es fähig wieder aufgenommen zu werden.*

2. Nohl, p. 379. Dans l'amour, « la vie a parcouru le cercle d'une union achevée », elle est passée par ses trois moments fondamentaux : l'unité, les êtres séparés et l'être de nouveau

Le fragment intitulé *Glauben und Sein* confirme cette manière spécifique de comprendre l'être. Hegel y déclare que « unification et être ont la même signification » (*Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend*)¹. Cela est parfaitement clair pour la copule « est » de la proposition, qui « exprime l'unification du sujet et du prédicat » (Nohl, p. 383). Mais cette définition vaut également pour toutes les formes d'être, qui sont à chaque fois des modalités de la *Vereinigung*. L'être est l'unification originelle présente au sein de chaque unité déterminée. C'est pourquoi « les différents genres de l'être sont des unifications plus complètes ou plus incomplètes » (Nohl, p. 384). Cette acception de l'être éclaire d'un jour nouveau la question de la positivité, qui traduit une fixation de l'esprit sur le moment de la division, de la séparation non réconciliée, ou une volonté d'unifier ce qui n'est pas unifiable². Quelle que soit sa teneur, la foi positive reste prise dans les rets de la représentation, elle implique diverses oppositions qui l'empêchent de se rapporter adéquatement à la vie divine. On voit par là même que l'unification n'est jamais donnée d'emblée, parce que l'être ne s'accomplit pleinement que selon un processus dont la conciliation est seulement le troisième et dernier moment. C'est la raison pour laquelle l'unification peut justement échouer ou être incomplète, et retomber de ce fait dans la séparation, à l'image de la positivité. Pour le jeune Hegel à Francfort, l'instance réconciliatrice qui permet de saisir la vie dans sa plénitude n'est ni la foi positive, ni la pensée représentative, source de séparation d'avec l'être, mais l'amour, qui est le « sentiment de l'unité de la vie, dans laquelle sont supprimées toutes les oppositions » (321/134), le lien vivant qui réunit les individus dans la communauté de l'esprit³.

TEMPS ET DESTIN

Les analyses hégéliennes du destin sont déterminées par les conceptions de la vie et de l'être comme unification, auxquelles elles font constamment écho. Le destin désigne précisément pour Hegel la figure de la séparation,

unifié. Cette analyse de l'amour se trouve dans le fragment intitulé par Nohl *Liebe*, p. 378-382. Ce texte comporte deux versions que O. Depré a traduites séparément, *Premiers écrits*, éd. citée, p. 120-124 (version de novembre 1797), p. 347-352 (version de fin 1798 citée ici).

1. Nohl, p. 383. Ce texte, publié dans l'édition Nohl p. 382-385, date du début 1798. Il est traduit par O. Depré, *Premiers écrits*, éd. citée, p. 137-141.

2. Cf. à ce sujet le fragment *Amour et religion* (été 1797), Nohl p. 377-378, trad. O. Depré p. 117-119.

3. Dans la période de Francfort, Hegel ne pense pas encore que l'unification puisse être réalisée par la connaissance philosophique, comme le rappelle P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart, 1979, p. 461 note 63.

de la division. Le destin apparaît dès lors que la vie a été scindée, séparée d'elle-même, que l'unité qu'elle constitue a été brisée. Aussi l'exemple privilégié du destin, longuement évoqué par Hegel, est-il le crime, la destruction de la vie qui « ne signifie pas l'anéantissement de la vie mais sa séparation », et « réside en ceci qu'elle a été transformée en ennemi » (280/89). Dans la mesure où le destin est une opposition interne à la vie, il peut prendre la forme d'une puissance hostile et étrangère à l'homme. C'est de cette manière que Schelling saisit le destin quand il interprète en 1796 la tragédie grecque. Celle-ci « honorait la liberté humaine en faisant combattre son héros contre la surpuissance du destin », envisagé comme « une puissance objective qui menace d'anéantir notre liberté »¹. Le destin est bien pour Hegel une puissance hostile, mais armée par l'homme lui-même, par la scission qu'il opère dans l'unité de la vie. De même que la séparation forme le moment le plus intime de l'être, le destin n'est pas une division extérieure à la vie, mais naît au sein même de celle-ci. Ce double visage du destin, à la fois contraire et familier, est rappelé par Hegel dans un passage, par la suite biffé, où il écrit que « le destin est la conscience de soi-même, mais comme quelque chose d'hostile » (283/92). En même temps, parce que la vie est originellement une, toute division implique immédiatement une exigence de conciliation. Le destin s'éprouve ainsi comme « une nostalgie de la vie perdue » qui aspire à retrouver son unité, par delà la séparation (282/91).

Le destin s'inscrit donc au cœur du processus de la vie, où il signifie à la fois opposition et retour vers l'unité, hostilité et réconciliation. Cette théorie du destin est le prisme à travers lequel Hegel interprète l'histoire des différentes religions. À chaque esprit déterminé échoit un destin. Aux yeux du jeune Hegel, l'esprit du judaïsme consiste ainsi à faire de Dieu une transcendance inaccessible – « l'éternel était loin, très loin d'eux » (253/60, note a) – et à ne pouvoir penser, contrairement à la religion chrétienne, la présence de l'éternel dans le contingent. Parce que « le premier acte par lequel Abraham devient l'ancêtre fondateur d'une nation est une séparation qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour » (245/51), le judaïsme a engendré son propre destin tragique d'être abandonné de Dieu². Jésus lui-même n'a pas échappé au destin. En se séparant de son peuple, en renonçant à instituer une nouvelle forme de vie civile et politique, il a

1. *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Lettre 10, trad. de J.-F. Courtine, dans *Premiers écrits*, éd. citée, p. 208, SW I, p. 336.

2. Pour l'exposition des « présupposés de l'interprétation hégélienne du judaïsme », renvoyons aux analyses de J. Rivelaygue qui soulève la question de la difficulté, pour la philosophie hégélienne, de penser une altérité ou une transcendance absolues, *Leçons de métaphysique allemande*, éd. citée, t. I, p. 284-291. Signalons également l'étude de R. Legros en introduction aux *Premiers écrits*, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », éd. citée, p. 11-45.

voulu fuir tous les destins, se préserver de toute division. Mais le refus de l'opposition produit une opposition bien plus forte que Hegel décrit en ces termes : « cet éloignement de tout destin est justement son plus grand destin : et c'est ici le point où Jésus se rattache au destin, certes de la manière la plus sublime, mais pour en souffrir » (324/137)¹. En ce sens, la Passion était inscrite dans le destin de Jésus. Bien que la religion chrétienne soit « le *ἡρώδης* de l'amour », et tente d'accomplir celui-ci objectivement, elle ne peut réaliser cette harmonie avec la Cité et le monde qui caractérisait pour le jeune Hegel la religion grecque, devenue désormais un idéal inaccessible. La communauté chrétienne n'a jamais échappé à cette opposition du divin à la vie, que Jésus n'avait pu dépasser. Cette scission se retrouve dans toutes les formes ultérieures du christianisme, sous la figure d'un destin inexorable :

entre ces extrêmes qui se situent dans le cadre de l'opposition de Dieu et du monde, du divin et de la vie, l'Église chrétienne a parcouru le cercle dans tous les sens, mais il va contre son caractère essentiel de trouver repos dans une beauté vivante et impersonnelle ; et tel est son destin : l'Église et l'État, le service de Dieu et la vie, la piété et la vertu, l'agir spirituel et l'agir temporel ne peuvent jamais se fondre en une unité (342/155).

L'échec du christianisme exprime donc une réconciliation inachevée, incomplète, qui produit à son encontre un nouveau destin. De l'analyse du destin, adossée à une conception de l'être et de la vie, découle la compréhension hégélienne de l'histoire qui sous-tend les essais de *L'Esprit du christianisme et son destin*. Dès lors que l'être est saisi non pas comme une unité immuable, qui serait éternelle, mais comme un processus de trois moments, force est d'admettre qu'il se développe selon une certaine mobilité. Cette mobilité signifie que l'être se donne nécessairement selon un développement déterminé, enchaînant l'unité, la séparation et l'unification. Autrement dit, l'être est l'unité originelle qui se sépare d'elle-même et se réunit avec elle-même. Cette mobilité intrinsèque de l'être, sans se confondre directement avec le temps, est ce qui rend possible la temporalité des êtres particuliers. Dans le processus ontologique, le moment spécifique du temps correspond à la séparation, qui est précisément appelée aussi « modification » (*Modifikation*) (318/131). La correspondance de l'être et de la vie accuse le caractère dynamique de l'être, comme l'a bien souligné H. Marcuse². Ce sont d'ailleurs ces textes de jeunesse, plus encore

1. Telle est la dialectique du destin, commentée en ces termes par B. Bourgeois : « Plus l'esprit d'opposition est fort, plus la violence exercée à l'encontre de l'être est grande, plus le destin est imputoyable », *Hegel à Francfort*, éd. citée, p. 45.

2. Cf. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Rault et H.A. Baantsch, Paris, éd. de Minuit, 1972, § 18 notamment.

que ceux de la *Logique*, qui justifient l'idée de ce dernier selon laquelle l'ontologie de Hegel, en déterminant l'être comme vie et mouvement, est le fondement de sa théorie de l'historicité. Car la mobilité qui caractérise la vie de l'esprit est l'histoire, dont la religion est un témoin privilégié. Dans *L'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel nous décrit ainsi plusieurs histoires : l'histoire d'Abraham, la vie de Jésus, et, à l'horizon de ces histoires individuelles, l'histoire de la communauté juive et celle de la communauté chrétienne.

Il est significatif que le thème de l'histoire, tant individuelle que collective, soit évoqué dès la première page du manuscrit : « c'est avec Abraham, le véritable ancêtre des Juifs, que commence l'histoire de ce peuple » (243/49). Par delà leurs différences, les diverses histoires esquissées par Hegel ont toutes en commun d'être dominées par un destin. Plus exactement, l'histoire manifeste le destin propre à la vie de l'esprit, elle est la forme temporelle que prend l'opposition perpétuelle de la vie à elle-même. À Francfort, Hegel a ressenti le temps historique comme l'une des formes essentielles du destin inhérent à la vie¹. Dans la conclusion de son étude sur l'esprit du christianisme, il nomme explicitement l'essence destinale du temps :

Dans toutes les formes de la religion chrétienne qui se sont développées dans le cours destinal du temps (*im fortgehenden Schicksal der Zeit*), repose ce caractère fondamental de l'opposition au sein du divin qui doit seulement être présent dans la conscience et jamais dans la vie (341/155 n.s.).

Le destin de la religion chrétienne, son histoire, réside dans son oscillation perpétuelle entre les deux extrêmes opposés que sont le divin et la vie. Ce n'est pas la vie qui se trouve « dans le cours destinal du temps », mais c'est bien plutôt le temps qui se déploie à même la vie de l'esprit et la domine comme une puissance objective, hostile, présente nécessairement en elle. Cette intuition accompagne la conception hégélienne du temps au moins jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*, à la fin de laquelle il est encore appelé que « le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui ne s'est pas achevé en lui-même »².

1. D. Janicaud a discerné cette spécificité de la conception hégélienne du temps dans les écrits de Francfort : « l'histoire est simplement "le cours fatal du temps", sa marche ne peut encore se traduire – comme ce sera le cas dans la philosophie systématique – en termes de rationalité [...]. Bref, le destin n'est ni unifié ni assimilable à la raison dans l'histoire. De ce point de vue le Système attend encore d'être bâti », *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, p. 82-83.

2. GW 9, p. 429, traduction J.-P. Lefebvre, p. 519.

Cette interprétation de l'histoire, réglée sur l'idée de destin, laisse-t-elle la place à la liberté des peuples ou des individus ? Quand elle est conçue comme un destin inflexible et destructeur, un fatum dont la violence est aveugle, l'histoire est présentée selon les traits du destin grec, tel qu'il est décrit dans l'*Iliade* dont le jeune Hegel avait méticuleusement recopié des passages¹. Celui-ci s'inspire d'Homère et des tragiques pour interpréter cette facette de l'historicité des peuples. Comme le destin, le cours de l'histoire, s'il est livré à lui-même, est imprévisible, inconnu des mortels, qui ne savent rien de ses décrets, il transcende les individus, qui ne sont finalement cause de rien. Lorsque Hegel veut souligner cet aspect de l'histoire, pour lequel le passé, la positivité, pèsent comme un poids mort, il emploie souvent ce vocabulaire du destin. Ainsi, pour l'esprit du judaïsme, l'histoire est « une puissance inconnue dans laquelle il n'y a rien d'humain »². Dans un fragment rédigé début 1799, il écrit que « l'édifice de la constitution politique de l'Allemagne est l'œuvre des siècles passés ; il n'est pas sorti de la vie des temps présents ; sa structure porte la marque d'un destin de plus d'un siècle et est habitée par la justice et la violence »³.

Mais le destin a deux significations principales pour les Grecs : il est certes l'*ἀνάγκη*, l'*ἐπιπομπήν*, l'enchaînement causal nécessaire des Stoiens ; mais il est aussi la *μοῖρα*, le sort que chacun reçoit en partage et qui accorde à la liberté une marge de manœuvre irréductible⁴. Hegel ne conçoit pas le cours destinal de l'histoire uniquement à partir du premier sens du destin, l'*Anankè* qui exclut toute liberté. Car le destin est toujours la conséquence d'un acte volontaire de l'individu, d'une scission à l'encontre de la vie ou de l'unité de la communauté. C'est l'homme lui-même qui arme le destin contre lui sous la figure d'une puissance ennemie. Jésus, Abraham, sont, aux yeux de Hegel, des exemples d'individus qui ont été capables de rompre, par un acte de séparation, avec le destin de leur communauté, au risque qu'il est vrai de retomber sous la domination d'un autre destin. Si l'histoire est donc pour le jeune Hegel synonyme de destin, c'est avant tout au sens de la Moira, du partage qui échoit aux individus et aux peuples en leur laissant, dans les cadres d'une contrainte déterminée, un

1. Cf. GW 3 : *Frühe Exzerpte*, Hamburg, F. Meiner, 1991, p. 239-240. Citons plusieurs de ces extraits notés en grec et réunis par Hegel sous le titre « Fatum » (traduits dans *Premiers écrits*, éd. citée, p. 454-455) : *Iliade*, chant V, vv. 62-64 : « C'est lui qui justement avait, pour Alexandre, construit les bonnes nefs, cause de tant de maux, fléau pour tous les Troyens – fléau pour lui-même, qui ne savait rien des décrets des dieux ! » ; III, vv. 101-102 : « Quel que soit celui de nous à qui sont préparés la mort et le destin (θάνατος καὶ μοῖρα), qu'il meure ! » ; III, vv. 164-165, Priam chez Hélène : « Tu n'es, pour moi, cause de rien : les dieux seuls sont cause de tout ».

2. *Liebe und Religion*, Nohl, p. 377-378, *Premiers écrits*, éd. citée, p. 118.

3. GW 5 : *Schriften und Entwürfe (1798-1808)*, Hamburg, F. Meiner, 1998, p. 7.

4. Cf. à ce propos Marcel Conche, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992, chapitres VI et VII.

espace d'où peut jaillir leur liberté. Dans l'esprit de ce dernier, l'histoire ne devient un fatum que si la liberté renonce à y jouer son rôle, comme le montre un petit essai de 1798 qu'il a consacré à la situation politique de son pays natal, le Wurtemberg. Prenant le parti des aspirations républicaines de l'époque, Hegel y exhorte les citoyens à ne pas se résigner devant « un destin trop grand et tout puissant », convaincu que le « courage d'exercer la justice » doit l'emporter sur l'inertie et favoriser l'avènement d'une constitution plus démocratique¹. Ce texte polémique peut contrebalancer l'orientation des fragments sur le judaïsme et le christianisme, qui semblent parfois, afin de souligner la puissance destinale de l'histoire, laisser dans l'ombre sa dimension libre et créatrice.

1. Cf. *Que les magistrats doivent être élus par les citoyens*, texte traduit dans *Premiers écrits*, éd. citée, p. 166-167, *Werke* 1, p. 268, 269.

de leurs conceptions respectives de l'être et du temps, en commençant par le texte de Hölderlin qu'on a appelé *Urteil und Sein*. Ce fragment, publié pour la première fois par Beissner en 1961, était rédigé sur la page de garde d'un livre, et date vraisemblablement de 1795¹. Sur le recto, Hölderlin développe une analyse consacrée au jugement :

au sens le plus strict et le plus élevé, le jugement (*Urteil*) est la séparation originelle de l'objet et du sujet intimement réunis dans l'intuition intellectuelle, la séparation qui seule rend l'objet et le sujet possibles, la division originelle (*Ur-Teilung*) (282).

Par cette libre étymologie – *Urteilung, Ur-Teilung* –, Hölderlin semble faire de la séparation le terme premier, le *prius* absolu. Mais il ajoute aussitôt que « le concept de division contient déjà le concept de relation réciproque de l'objet et du sujet et suppose nécessairement un Tout » (282). Toute séparation suppose donc une relation préalable à partir de laquelle elle est possible, toute partition s'inscrit dans une totalité déjà présente. Quelle est plus précisément cette relation ? La liaison que suppose toute séparation, tout jugement, l'unité intime qui se donne à l'intuition intellectuelle, c'est l'être même, comme l'indique le verso de la page où Hölderlin écrit que « l'être exprime la liaison (*Verbindung*) du sujet et de l'objet » (282). Mais si l'être est liaison de deux termes, ne suppose-t-il pas lui-même à son tour une séparation ? Est-ce la séparation comme jugement qui suppose l'être, ou bien tout être ne suppose-t-il pas une division originelle ? Hölderlin tranche cette question en explicitant le sens de la liaison qui définit l'être :

Quand sujet et objet sont absolument et non seulement partiellement unis, c'est-à-dire unis de telle manière que l'on ne peut procéder à aucune division sans altérer la nature de ce qui doit être divisé, c'est là et là seulement qu'il peut être question d'un être au sens absolu (*Sein schlechthin*) (282).

Autrement dit, l'être tient tout entier dans cette liaison indivise, irréductible, par laquelle seule les deux termes mis en présence peuvent exister. L'être pris absolument – *schlechthin* – est une liaison essentielle à ce qu'elle unit, qui contient en elle la possibilité de la division, du jugement. Si l'être est originelle, le jugement existe toujours déjà en lui, mais à titre de possibilité. De ce point de vue, être et jugement peuvent être

1. Cf. *Sämtliche Werke*, édition F. Beissner, Stuttgarter Ausgabe (noté StA), Stuttgart, 1961, t. IV, 1, p. 216-217, traduit par Denise Naville dans Hölderlin : *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, p. 282-283. Nous donnons entre parenthèses la pagination de la Pléiade en modifiant parfois la traduction. Pour une interprétation exhaustive de ce texte, voir l'ouvrage de D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

CHAPITRE III

HEGEL ET HÖLDERLIN

Le besoin de philosophie naît des divisions qui scindent la vie de l'esprit. L'une de ces divisions est l'antagonisme entre la raison et l'histoire, reformulée désormais comme l'opposition de l'esprit et du destin, à la lumière de ce que Dieter Henrich a appelé la *Vereinigungsphilosophie*¹. Dans l'élaboration de cette réflexion, l'interlocuteur privilégié du jeune Hegel est son condisciple Hölderlin, en compagnie duquel il a passé les années de Francfort. C'est la confrontation entre ces deux pensées qui doit permettre de saisir la position hégélienne du problème du temps dans son contexte propre.

LE PRINCIPE D'UNIFICATION CHEZ HÖLDERLIN

L'ontologie de Hegel, telle que nous l'avons analysée jusqu'à présent, se situe pour une part dans l'horizon de la pensée de Hölderlin. Plutôt que de parler ici de dette, nous préférons penser la relation de Hegel à Hölderlin dans les termes mêmes de la *Differenzschrift*, qui décrit le commerce entre les grands penseurs comme « l'affinité d'une force spirituelle », à partir de laquelle un échange réciproque et fécond est possible². Ce dialogue, resté implicite, entre Hegel et l'auteur d'*Hypérion* a déjà fait l'objet de plusieurs études d'ensemble³. Notre objectif plus restreint est d'examiner la parenté

1. C'est-à-dire la philosophie qui pense l'être à partir de la notion d'unification. Cf. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 4^e éd. 1988, p. 12.

2. *eine verwandte Kraft des Geistes*, GW 4, p. 12, trad. citée, p. 108.

3. Cf. en particulier Ch. Jamme, « Ein Ungelehrtes Buch ». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, *Hegel-Studien/Beihft* 23, Bonn, 1983 ; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979 ; et J. Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, M. Nijhoff, 1967.

dits cooriginaires. L'être est habité par la séparation et le jugement est, inversement, une unification incomplète. Cette détermination de l'être comme liaison inaltérable peut être illustrée par un contre-exemple significatif, celui de la conscience de soi. Hölderlin remarque que la conscience suppose toujours une division originelle du sujet et de l'objet, le « je suis je » est le meilleur exemple de ce concept de division originelle » (282). La conscience de soi est possible dès lors « que je m'oppose à moi-même, quand je me sépare de moi-même, mais que malgré cette séparation, je me reconnais dans l'opposition comme le même » (283). Le Moi n'est conscient de lui-même que par cette séparation continue qu'il opère entre le sujet et l'objet et dans laquelle il vit constamment. Par conséquent, la conscience de soi n'est pas une liaison véritable exempte de toute division, elle n'est pas un être au sens absolu du terme. C'est une simple identité, qui n'est pas égale à l'être absolu.

Hölderlin, qui avait suivi à Jéna les cours de Fichte sur la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, entend ainsi réfuter la thèse qu'il attribue à ce dernier, d'après laquelle la conscience de soi (le Moi = Moi) serait l'être absolu lui-même. L'idée fichtéenne du Moi absolu est selon lui contradictoire : ou bien le Moi absolu est sans conscience et dans ce cas, il n'est pas un Moi ; ou bien il est conscience, et il n'est pas dès lors l'être absolu. Hölderlin en conclut que « le Moi absolu n'est (pour moi) rien »¹. Cette critique de Fichte est surtout destinée à mettre en relief sa conception de l'être comme liaison (*Verbindung*) et unification (*Vereinigung*). C'est pourquoi il précise que l'identité formelle de la conscience « n'est pas unification » (283) ; celle-ci n'a rien de commun avec l'unité foncière de l'être, au regard de laquelle elle apparaît plutôt comme une forme de séparation.

Nous sommes reconduits à la thèse hégélienne de *Glauben und Sein*, dont la proximité avec la méditation de Hölderlin est manifeste : être et unification ont le même sens, l'être même est une liaison qui contient et

1. Cf. la lettre à Hegel du 26 Janvier 1795, Lettre 94, éd. Pléiade, p. 341. C'est dans la troisième partie de la *Grundlage* que Fichte précise le rapport du Moi absolu à la conscience : « ce n'est que maintenant que le sens de la proposition *le Moi se pose lui-même absolument*, devient parfaitement clair. Il ne s'agit nullement dans cette proposition du Moi donné dans la conscience effectivement réelle ; celui-ci, en effet, n'est jamais absolument [...] Il s'agit d'une idée du Moi qui doit être mise nécessairement au fondement de son exigence pratique infinie », SW I, p. 277, trad. A. Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 3^e éd. 1990, p. 143. Fichte n'a donc jamais soutenu que la conscience de soi est un Moi absolu, ni identifié, contrairement à ce que suggère Hölderlin, la conscience à l'être absolu. Sur le rapport complexe de Hölderlin à Fichte, voir J.-F. Courtine, « La situation de Hölderlin à l'aube de l'idéalisme allemand », dans *Extrase de la Raison, Essais sur Schelling*, Paris, Gallimard, 1990, p. 15-43, et « Les débuts philosophiques de Hölderlin à Jéna et sa critique de Fichte », dans *Fichte, Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science, Les Cahiers de Philosophie*, N° hors série, Lille, 1995, p. 267-285.

dépasse en elle le moment de la séparation, du jugement. Dans les fragments de *L'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel emploie, pour nommer le procès de l'être, les mêmes concepts que ceux mis en œuvre par Hölderlin, tels que l'unification, le lien, la relation, la division, ou le jugement, associé également à la séparation¹. Pour l'un et l'autre penseur, l'unité de l'être n'est totalement réalisée qu'à partir du développement de la division, qui apparaît comme nécessaire. Le principe de la *Vereinigung* – en vertu duquel toute séparation est la condition d'une réunification plus forte – est présent dans le roman *Hypérion*², où il sous-tend les analyses de l'amour. C'est ainsi que Diotima déclare à Hypérion que « nous ne nous séparons que pour être plus intimement unis, plus divinement accordés à toute chose et à nous-mêmes » (262). Les derniers mots du roman expriment l'entrelacement des motifs de la séparation et de la réconciliation : « les dissonances du monde sont comme les querelles des amants. La réconciliation habite la dispute et ce qui a été séparé se rassemble » (273). Deux idées complémentaires sont affirmées : l'unification est d'autant plus parfaite que la division est grande ; ce qui est possible parce que la réunion existe en puissance dans la séparation, qui aspire donc d'elle-même à l'unité.

Dans sa préface à la *Vorletzte Fassung*³, Hölderlin rappelle ce statut de la division, à la fois inévitable et légitime, retrouvant à sa manière le thème de l'être même : « L'unité de l'âme, l'Être, au seul sens du mot, est perdu pour nous et nous devons le perdre, si nous devons le désirer, le conquérir. Nous nous arrachons au paisible "Ev xai nōv" du monde pour le rétablir par nous-mêmes » (1150). En même temps, l'être est déjà donné sous la figure d'une unité originelle, qui précède de droit toute séparation. Hölderlin l'indique un peu plus loin : « Nous n'aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être au seul sens du mot, nous n'aspirerions nullement à nous unir avec la Nature [...] si cette union infinie, si cet Être au seul sens du mot, n'existait pas. Il existe – comme Beauté » (*ibid.*). L'Être au seul sens du mot se dit en réalité selon deux sens, à la fois comme unité

1. Hegel écrit que « celui qui juge (*das Urteilende*) divise (*teilt*) » (Nohl, p. 274, trad. Fischbach p. 84) ; dans un autre passage, il note que « le Fils de Dieu ne juge pas, ne divise pas, ne sépare pas, ne maintient pas l'opposé dans son opposition » (310/122). La *Science de la logique* définit également le jugement comme « la division originelle (*ursprüngliche Teilung*) de l'originellement Un », *Doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 102, GW 12, p. 55.

2. Hegel avait dans sa bibliothèque le tome I d'*Hypérion*, paru en 1797, et il très vraisemblable qu'il connaissait à Francfort, par sa fréquentation quotidienne de Hölderlin, l'ensemble de l'ouvrage, publié complètement en 1799. Pour le texte, nous suivons l'édition Beissner, STA III, p. 1-160, et indiquons entre parenthèses la traduction Pléiade de Philippe Jacquot, éd. citée, p. 135-273.

3. Cette préface date de fin 1795. Cf. trad. Pléiade, p. 1149-1150, éd. Beissner, STA III, p. 235-237.

(*Einigkeit*) et union infinie (*unendliche Vereinigung*). En d'autres termes, l'être est l'unité immédiate toujours déjà présupposée, qui ne s'accomplit pleinement que dans l'unification retrouvée, reconquise à partir d'une séparation qui existe, en tant que possibilité, au sein de l'unité première. La séparation est justifiée, puisque c'est elle qui articule les deux sens de l'être : elle assure le passage de l'unité originelle à la réconciliation, et fait advenir l'être même comme une séparation réconciliée, dont la manifestation la plus éclatante est la beauté¹.

HÖLDERLIN ET LES GRECS

Pourquoi l'être doit-il se perdre, pourquoi son unité originelle se divise-t-elle ? Pour instruire cette question, il convient d'esquisser la relation de la philosophie de l'unification à certains thèmes de la pensée grecque. Sur la page de l'album que Hegel faisait remplir à ses amis du *Stift* de Tübingen, Hölderlin avait écrit ce mot de ralliement, daté du 12 février 1791 : « *Σymbolon*] "Ev xai πᾶν" »². Cette expression a été employée par Jacobi dans ses *Lettres sur Spinoza*, afin de qualifier le spinozisme caché de Lessing, qui lui aurait confié : « Les idées orthodoxes de la divinité ne sont plus pour moi ; je ne puis les goûter, "Ev xai πᾶν" ! Je ne sais rien d'autre » (*Werke*, IV, 1, p. 54). Les condisciples du *Stift* reprennent chacun cette formule, qui va signifier pour eux bien autre chose qu'un simple panthéisme. Hölderlin l'emploie, sous sa forme grecque, dans la préface à la *Vorletzte Fassung* citée plus haut, mais c'est principalement dans sa traduction allemande qu'elle apparaît dans les écrits des jeunes penseurs, où est affirmée la solidarité de l'Un et du Tout, envisagée à chaque fois de deux façons³. L'Un est Tout : l'Un n'est jamais une unité close sur elle-même, éternellement figée, mais il se déploie en des divisions qui se rassemblent dans une totalité où tout se tient. Le Tout est Un : réciproquement, la totalité n'est jamais une aggrégation d'êtres dispersés, elle prend au contraire

1. À la différence de Hegel, qui met plutôt l'accent sur l'amour comme principe de l'unification. Sur la légitimation de la séparation chez Hölderlin, voir P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, éd. citée, p. 375 sq. et 461.

2. Mentionné par H.S. Harris, qui pense que c'est peut-être Hegel lui-même qui a noté cette devise. Cf. sur ce thème *Le Développement de Hegel*, éd. citée, t. I, p. 97-102.

3. Hölderlin écrit par exemple dans *Hypérion* que « le nom de ce qui constitue l'Un et le Tout » est la « Beauté » (177). Dans *L'Esprit du christianisme et son destin*, le retour « à l'unité originelle » est précisément pensé comme le « Tout » (318/131).

sa source dans une unité originelle dont elle tire son harmonie. Aussi l'être est-il à la fois Un et Tout, il est l'un en tant qu'il est l'autre¹.

L'"Ev xai πᾶν" correspond à l'unité originelle, et le *Πᾶν* désigne le second sens de l'être, qui comprend en lui la différence sous forme de séparations réconciliées soumises au régime de l'unité. Le *xai* n'a pas la signification d'une juxtaposition extérieure – un « aussi » – il est l'articulation dynamique de l'Un et du Tout, que les deux penseurs tentent de saisir comme division, jugement, séparation qui concilient. On comprend que l'"Ev xai πᾶν" ne soit pas, pour Hölderlin et Hegel, le symbole du panthéisme paisible du monde, duquel l'homme s'est toujours déjà arraché. Il nomme l'inquiétude même de l'être, l'unité qui perpétuellement se divise et se réconcilie². Cette signification de l'"Ev xai πᾶν" ne saurait se trouver chez Jacobi. Elle fait écho à un tout autre monde, celui de la pensée d'Héraclite, qui est le premier à conjuguer l'Un et le Tout dans l'un de ses fragments : « "Ev πᾶντα εἶναι ; l'Un est Tout, Tout est Un »³. Quelle est la place du philosophe d'Éphèse dans les pensées hölderliniennes et hégéliennes ?

Lors de son commentaire du poème *Germanien*, Heidegger a rappelé comment les pensées de Hölderlin et de Hegel se sont l'une et l'autre situées dans le sillage d'Héraclite⁴. Les deux amis souabes avaient accès aux fragments de celui-ci par l'ouvrage classique *Poesis Philosophica*, édité par Henricus Stephanus en 1573, qui se trouvait dans la bibliothèque du *Stift* de Tübingen. Cette référence est déjà manifeste pour le thème de l'"Ev xai πᾶν", mais c'est plus particulièrement une parole attribuée à Héraclite par Platon qui a été retenue par ceux-ci : ἐν διαφύρον ἐαυτῷ, l'Un différant en lui-même. Hölderlin, citant Héraclite d'après le *Banquet* (187 a), l'emploie par deux fois dans son roman *Hypérion*, auquel elle donne sa tonalité fondamentale : « Seul un Grec pouvait inventer la grande parole d'Héraclite, ἐν διαφύρον ἐαυτῷ, – l'Un distinct en soi-même (*das Eine in sich selber unterschiedne*) –, car elle dit l'essence de la beauté, et avant qu'elle fût inventée, il n'y avait pas de philosophie » (203). Cette formule signifie que la différence n'est pas rajoutée à l'unité originelle, puisque

1. L'"Ev xai πᾶν" livre la structure in *nucleo* de ce que l'idéalisme allemand appelle système, comme le remarque D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, éd. citée, p. 44.

2. Sur la formule de Jacobi dans sa relation à la querelle du panthéisme, voir Heidegger, *Schelling*, trad. de J.-F. Courrine, Paris, Gallimard, 1977, p. 122 sq.

3. Cf. le fragment 50 de l'édition Diels-Kranz.

4. Cf. GA 39, p. 128, 129 : « toute la pensée de Hölderlin et sa compréhension de l'être au sein de sa poésie instaurent la séparation de l'être se trouvaient placées sous la puissance d'Héraclite » ; « ce n'est pas un hasard si le penseur qui a pensé à fond et jusqu'à leur terme les pensées d'Héraclite dans le seul système philosophique que compte la philosophie occidentale, je veux dire Hegel, a été un contemporain et un condisciple de Hölderlin » (*Les Hymnes de Hölderlin. La Germanie et le Rhin*, trad. par F. Fédier et J. Hervier, Paris, NRF, Gallimard, 1988, p. 123, 124).

celle-ci la contient bien plutôt comme un événement originaire. Interprétée de la sorte, la parole d'Héraclite exprime l'immanence de la division au sein de l'unité de l'être. Héraclite avait écrit qu'« ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme l'arc et la lyre »¹. Dans le *Banquet*, Platon donne une version modifiée de cet aphorisme, qui dit « que l'unité, en s'opposant à elle-même, se compose, comme l'harmonie de l'arc et de la lyre »². Il est significatif que Hölderlin lise Héraclite à travers le prisme platonicien, en introduisant lui aussi le terme d'« être » dans l'expression. Car cela qui s'oppose à soi-même pour s'unifier dans l'harmonie, il faut le déterminer et lui donner un nom, qui ne peut être, pour le poète, que l'unité originaire. Une autre modification est introduite subrepticement dans la lecture du fragment. Contre les leçons habituelles des manuscrits, Hölderlin remplace le participe présent passif διαφερόμενον par la forme active διαφέρων, afin de souligner que l'unité de l'être se différencie à partir d'elle-même, et non sous l'effet d'une action extérieure. L'immanence de la division dans l'unité s'explique donc par l'auto-division de l'unité, qui n'entraîne pas la perte de celle-ci, mais appelle au contraire l'accord, l'harmonie des opposés (παλίντροπος ὁμονοία). Hölderlin pouvait trouver une confirmation de ses vues dans l'enseignement du *Timée*, selon lequel l'unité achevée de deux êtres suppose un troisième élément, un lien harmonieux (δεσμός), qui unit les deux premiers termes après qu'ils ont été opposés³. La conception de l'être comme unification et liaison renvoie autant à l'ἁρμονία héraclitéenne qu'au δεσμός platonicien, qui peuvent définir chacun, dans l'esprit de Hölderlin, l'essence de la beauté.

Le principe de l'ἑν διαφέρων εἶναι, qui n'est pas sans annoncer la future dialectique hégélienne, apporte un éclairage au problème général du passage de l'unité dans la division. Cette question est présente, sous des formes diverses, au cœur de la réflexion philosophique des années 1790, par exemple dans la sixième des *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, où Schelling se demande : « comment l'Absolu peut-il sortir de soi-même et s'opposer un monde ? » (SW I, p. 310). Jacobi a

1. οὐ ἐννιάστιν ὅπως διαφερόμενον εἶναι ὁ ὁμοιογένει. παλίντροπος ὁμονοία διαφέρει τοῦ καὶ λόγου. Fragment 51 de l'éd. Dieks-Kranz, trad. M. Conche : Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 425.

2. Τὸ ἑν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτὸ ἐξυμφορεσθαι, ὡς ἀρμονία τῶν καὶ λόγων. *Banquet*, 187 a, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1989, p. 25.

3. *Timée*, 31 c-32 a : « Mais que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux (δεσμός γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀποκτίν συναναγκάζον γίνεσθαι). Or de toutes les liaisons, la plus belle est celle qui se donne à elle-même et aux termes qu'elle unit l'unité la plus complète (μάλα ἑν) », trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1985, p. 144.

reformulé cette interrogation en la rattachant judicieusement au problème du temps : « Mais comment le *temporel* a-t-il pu être produit à partir de l'éternel [...] Cet abîme, aucune philosophie ne le comble » (*Werke* I, p. 248). En posant la question du passage de l'unité à la division, on présuppose toujours une différence entre l'unité et la division, on introduit un abîme entre ces deux notions, ce qui rend justement tout passage impensable. Mais si l'on accepte la logique de l'unification que la parole d'Héraclite est censée exprimer, on comprend que le passage de l'unité à la division est possible, puisqu'il a commencé dès l'origine, puisque l'unité n'existe qu'en entrant dans la différence qui vient en elle et non après elle. La pensée de la *Vereinigung* répond donc à Jacobi en montrant qu'il n'y a aucun abîme entre l'Un et sa division, exposant par là même la possibilité du passage de l'unité à la séparation, de l'éternel au temps.

LA NOSTALGIE DE LA GRÈCE

Parce que la Grèce est considérée par Hegel et Hölderlin comme le monde de la conciliation et de la beauté, source d'inspiration inépuisable et en même temps à jamais disparue, une certaine nostalgie de la Grèce préside aux commencements de leurs recherches respectives. Hypérion confie ainsi à Diotima qu'« après d'innombrables années couve encore en nous la nostalgie de ces jours premiers où nous parcourions la terre semblables à des dieux » (229-230). Quel est le sens de cette nostalgie, qui engage la conscience dans un rapport particulier au temps ? Les analyses précédentes montrent que la nostalgie est inscrite dans le processus même de la vie. L'être est en effet l'unité originaire qui diffère d'elle-même et qui, par la réconciliation des différences, retourne à l'unité. C'est cette tension vers l'unité perdue qui produit la nostalgie. Celle-ci n'est donc pas forcément réduite au désir de retrouver une Grèce idéalisée. Très vite, Hegel – comme Hölderlin dans une moindre mesure¹ – discerne au sein du monde de la Beauté la négativité, la différence, et la nécessaire disparition. La nostalgie affecte plus généralement toute vie qui a été séparée, scindée, et qui de ce fait désire retrouver son unité. Quelle que soit son époque, l'homme est exposé à l'expérience de la nostalgie, parce que celle-ci découle de l'essence même de la vie aux prises avec le destin. En d'autres termes, ceux du jeune

1. Ch. Jammé pense à juste titre que « Hegel doute plus tôt que son ami [Hölderlin] de la possibilité de restituer la Polis antique, qu'il a plus tôt la conscience du caractère unique de l'événement historique et du caractère non réversible de la culture et de la république grecques », « *Ein Ungelehrtes Buch* », éd. citée, p. 219. Pour Hölderlin, le renoncement à « s'élancer vers le ciel grec », selon l'expression de la lettre du 1 janvier 1799, sera vraiment acquis lors de la période des lettres à Böhlendorff de 1801-1802.

Hegel, « le destin dans lequel l'homme ressent ce qu'il a perdu provoque une nostalgie de la vie perdue »¹.

La nostalgie est l'expérience du moment de la séparation inhérent à toute vie. Aussi est-elle l'une des figures essentielles de la conscience malheureuse, à l'image de la communauté chrétienne après la mort du Christ, qui fut plongée dans « le regret », la « tristesse », et « la nostalgie »². Mais la nostalgie n'est pas seulement la conscience de la perte de l'unité originelle, elle est aussi le désir de retourner à cette unité. De là proviennent les deux voies possibles que peut emprunter la conscience nostalgique. Elle peut d'abord tendre indéfiniment vers le passé pour rechercher l'*Urwelt* inaccessible, l'unité première telle qu'elle fut dans sa forme primordiale, pure de toute altération. Mais parce que l'unité originelle de l'être est d'emblée perdue pour nous, cette nostalgie du passé est une aspiration destinée à rester toujours insatisfaite. La conscience, si elle ne saurait au départ échapper à l'expérience de la nostalgie, peut en revanche la dépasser en comprenant que la réconciliation désirée réside dans une unité supérieure qui reste à découvrir, et non dans un passé hors de portée.

Cette nostalgie orientée vers l'avenir est « un retour au passé en vue de l'avenir », « une renaissance féconde et prometteuse »³. Elle seule parvient à rétablir un rapport créateur au temps, comme le suggère Goethe dans cette lettre : « il n'y a pas de passé auquel on pourrait à bon droit désirer revenir, il n'y a qu'un éternel nouveau, qui prend figure au travers des éléments dilués du passé, et l'authentique nostalgie doit être productrice, doit créer du nouveau qui soit meilleur »⁴. Au cours de leur séjour à Francfort, Hegel et Hölderlin ont découvert cette nostalgie créatrice, qui déterminera leur rapport à la pensée grecque dans la suite de leur œuvre⁵. Les recherches de Hegel sur le christianisme témoignent ainsi d'une saisie lucide de l'irréversibilité du cours destinale de l'histoire, qui rend impossible la restauration de l'harmonie de la Cité grecque, reléguée dans le passé par l'essor de la religion chrétienne. L'expérience de l'irréversibilité esquisse une nouvelle relation de l'esprit au temps : la conscience ne se perd plus dans la nostalgie de ce qui a été, dans un mouvement allant du présent vers le passé, mais elle pense le passé dans le présent, selon un renversement qui préfigure le thème hégélien de l'*Andenken* – « la pensée qui se souvient

1. *L'Esprit du christianisme et son destin*, Nohl p. 281, trad. citée p. 91.

2. Nohl, p. 334, 301, trad. citée p. 147, 113.

3. Selon l'expression de J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 98.

4. Lettre à F. von Müller du 4 novembre 1823, citée par J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, éd. citée, p. 98.

5. Ce qui suppose, comme le note J. Taminiaux, que les deux amis se soient peu à peu libérés de « la nostalgie de la Grèce comme du regret fervent d'une présence indivise », *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, éd. citée, p. 253.

de ce qui vient »¹ – ainsi que la théorie de l'*Erinnerung*, l'intériorisation du souvenir, pièce maîtresse de la *Phénoménologie de l'esprit*.

LA PUISSANCE DESTINALE DU TEMPS

Du procès de l'être naît, au sein même de la vie, une nostalgie qui se déploie selon deux modalités possibles, en direction du passé ou de l'avenir. Quelle est la conception du temps présumée ici par Hölderlin ? Même s'il n'en construit aucune définition thématique, Hölderlin entrevoit clairement à Francfort la place déterminante que le temps occupe dans l'existence humaine. Dans le roman *Hypérion*, l'homme est dit le « fils de l'instant » (171), sa seule vraie patrie est « la contrée des choses périssables »². Sa vie est le jeu d'une temporalité dont les traits principaux sont dépeints dans le poème intitulé *Schicksalslied*, le chant du destin, situé au milieu d'*Hypérion*. La deuxième strophe évoque la vie éternelle des dieux :

Étrangers au Destin vivent les habitants du Ciel
Comme le nourrisson qui dort;
Gardé avec pudeur
En modeste bouton,
L'esprit éternellement
Fleurit en eux.
Et leurs yeux bienheureux
Considèrent la calme
Éternelle clarté.

Alors que les dieux vivent dans une pure éternité, les hommes sont soumis au temps qui est décrit, par un effet de contraste, dans la troisième et dernière strophe :

Mais à nous il échoit
De ne pouvoir reposer nulle part.
Les hommes de douleur
S'évanouissent, tombent
Aveuglément lancés, d'une heure
À une autre heure,
Comme l'eau de rocher

1. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, « Souvenir », trad. J. Launay, Paris, NRF, Gallimard, 1973, p. 149.

2. Cf. le *Fragment Thalia*, trad. Pléiade (modifiée), p. 115 : « Plus la créature s'élève au dessus de l'animal, plus elle risque de languir dans la contrée des choses périssables (*das Land der Vergänglichkeit*) ».

En rocher rejetée,
Tout au long des années, dans l'Incertain¹.

L'univers d'*Hypérion* est organisé selon la dichotomie platonicienne des deux mondes, la région de l'éternel et du vrai, réservée aux dieux, opposée à la région du périssable destinée aux hommes. C'est au moyen de cette opposition tranchée que Hölderlin fait ressortir certaines des déterminations fondamentales du temps. À l'inverse des dieux bienheureux, l'homme ne peut connaître le repos, il doit subir l'inquiétude, la mobilité incessante du présent. L'esprit des Immortels fleurit éternellement dans une perpétuelle renaissance, les hommes au contraire s'évanouissent, disparaissent, leur vie « s'écoule comme un sablier »². Cet aspect hérakléen du temps – synonyme de passage et de mortalité – désigne plus particulièrement le passé, ce en quoi tout disparaît sans retour. Quant à l'avenir, il se donne aux dieux dans une clarté parfaite, mais il est pour les mortels « l'Incertain » par excellence, l'imprévisible face auquel ceux-ci, à l'image d'Édipe, demeurent aveugles. Dans le temps, l'homme ne dit pas « je suis », mais « je serai », car l'être dans la plénitude de sa présence est « le privilège des dieux » (262). L'eau projetée de récif en récif rappelle l'écoulement incessant du temps, le *νότα πέι* d'Héraclite. Mais le terme *Klippe*, qui signifie aussi la falaise, l'écueil, c'est-à-dire ce qui sépare, brise l'élan de la vie, évoque les ruptures introduites dans le flux temporel qu'il faut plutôt comparer au tumulte du « fleuve des Enfers » (*Höllerflus*), comme l'indique lui-même Hypérion au cours du roman : « Alors le fleuve du temps coule très profondément sous nos pieds avec les décombres qu'il entraîne, et nous ne soupérons pas plus que lorsque le gémissement de ceux qu'il engloutit tente de s'élever vers les hauteurs silencieuses de l'éternelle Vérité »³.

Contrairement aux dieux libres de toute Nécessité – *Schicksallos* –, les hommes sont soumis au destin. Et quel est ce destin sinon le temps lui-même, qui exerce sur la vie humaine sa puissance aveugle ? Hölderlin précise dans un passage d'*Hypérion* sa conception du destin : « Jamais mon

1. Traduction (modifiée) de Ph. Jaccottet, éd. Pléiade, p. 258. Signalons la traduction de G. Bianquis, Hölderlin : *Poèmes* (1943), Paris, Aubier, rééd. 1986, p. 138-139, à laquelle nous nous sommes aussi référés. Voici le texte allemand, StA III, p. 143 :

« Schicksallos, wie der schlafende / Säugling, atmen die Himmelschen / Keusch bewahrt / In bescheidener Knospe / Blühet ewig / Ihnen der Geist, / Und die seligen Augen / Blicken in stiller / Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben, / Auf keiner Sätze zu ruhn, / Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur andern, / Wie Wasser von Klippe / Zu Klippe geworfen. / Jahr lang ins Ungewisse hinab ».

2. *Hypérion*, trad. citée, p. 251 : « Je suis seul, seul, et ma vie s'écoule comme un sablier ».

3. *Fragment Thalia*, trad. citée, p. 130.

esprit ne s'était rebellé avec une si profonde, si brûlante intransigeance contre les chaînes que le Destin lui forge, contre l'implacable fatalité de la séparation, qui l'empêche de se réunir avec son gracieux complément » (193). Le destin est donc la nécessité inexorable de la séparation, qui interdit toute unification définitive. Or, le temps est précisément puissance de division, il n'est rien d'autre que cette séparation continue de l'unité de l'être, éclatée entre le passé, le présent et l'avenir – et c'est pourquoi il se manifeste comme un destin. La poésie de Hölderlin se fait parfois l'écho du « chant du destin », par exemple au début de *Palmos*, où le poète décrit les « cimes du temps » – *die Gipfel der Zeit* – séparées entre elles par des « âmes »¹. De même l'expression *reissende Zeit* – le temps qui emporte tout – nomme-t-elle, à la fin de la grande élégie *L'Archipel*, la force séparatrice du temps². C'est parce que le temps est compris comme une puissance destinale que la révolte de l'homme contre les chaînes du destin – illustrée par Empédocle³ – est également une révolte contre le temps. Le temps est l'une des divisions dans lesquelles nous pensons et existons, la possibilité même de toute séparation, que seule la puissance unificatrice de l'amour peut, aux yeux de Hölderlin, réconcilier, mais seulement l'espace d'un instant.

Sur la question du temps, la proximité de Hölderlin et de Hegel est manifeste, du moins pour la période de Francfort. Hegel pense lui aussi le temps comme destin, puissance d'opposition au cœur de la vie, engendrée par la vie elle-même. Certes, des divergences subsistent entre les deux pensées. Hölderlin n'inscrit pas sa conception du temps dans le cadre d'une réflexion sur le destin des peuples, comme le fait Hegel quand il dégage, à travers l'étude d'existences individuelles douées d'une portée historique, l'histoire de toute une communauté spirituelle. Si la philosophie de la *Vereinigung* est partagée par les deux condisciples de Tübingen, la réalisation de l'unification n'est pas toujours vue de la même manière. Selon le jeune Hegel, ce qui réconcilie la vie est l'amour et la religion. Même s'il accorde également à l'amour une place déterminante, Hölderlin considère

1. *Palmos*, trad. Pléiade (modifiée), p. 867.

2. Cf. les derniers vers de *L'Archipel*, traduit en Pléiade p. 830 : « [...] et si le temps impétueux (*die reissende Zeit*) / saisit trop violemment ma tête / Et si, près des autres mortels, ma mortelle existence / ébranlée, / Frémit de détresse et d'erreur, alors, ah ! permets à mon / âme / D'aller, au fond de ton abîme, se souvenir de ta Tranquillité ».

3. Quand Hypérion monte sur l'Étna, il songe à ce héros emblématique : « Là, je me suis souvenu du grand Sicilien qui jadis, las de compter les heures, proche de l'âme du monde, malgré son ténéraire goût de vivre, se jeta dans les flammes admirables » (266). Dans la première version d'*Empédocle*, le héros déclare que « vieillir, compter les jours, subir souci et maladie, ce n'était pas mon destin » (*Empédocle*, trad. R. Rovini, Pléiade, p. 528.). Peu après ce passage, Hölderlin notait en marge : « Empédocle méprise tant la vie humaine, la temporalité » (Pléiade, p. 1175).

en revanche que la réconciliation s'accomplit par la beauté qui transcende l'amour, dans l'œuvre poétique¹. L'amour est moins pour lui l'*agapè* chrétienne, célébrée par Hegel, que l'*eros* platonicien du *Banquet*. C'est donc sciemment que nous avons cherché ici à esquisser les rapprochements plutôt que les différences de pensée entre Hegel et Hölderlin, afin de mieux cerner leurs points d'accord pour la question du temps : une pensée de la différence et de l'unification, une référence partagée à la philosophie grecque, une même compréhension du temps comme destin, puissance de séparation. La mise en évidence de la dimension destinale du temps jette du même coup un éclairage rétrospectif sur le phénomène de la nostalgie. Dès lors que le temps, dans sa puissance de division, disperse l'unité de l'être en une multiplicité de moments, projetés dans le passé et l'avenir, l'unification recherchée, exclue du présent, devient l'objet d'une aspiration nécessaire. La nostalgie est ainsi le désir de dépasser l'action séparatrice du temps en direction du passé. Constitue-t-elle toutefois le seul rapport possible au temps ? Comment l'esprit peut-il faire l'expérience d'une nostalgie créatrice libérée du passé et ouverte sur l'avenir ? Comment, en d'autres termes, peut-il se réconcilier avec le temps ? Telles sont les questions que nous livre sans y répondre le dialogue de Hegel avec Hölderlin.

CHAPITRE IV

LA RÉUNION AVEC LE TEMPS

Durant la période de Francfort, Hegel, en écho à la pensée de son ami Hölderlin, a décrit le temps sous les traits d'une puissance destinale, qui constitue une tension présente au cœur de la vie de l'esprit. Pour cerner l'opposition de l'esprit et du temps, la philosophie de l'unification doit déterminer plus avant l'essence de la vie, en traduisant les analyses du destin dans les termes d'une réflexion sur l'infini et le fini. Pourquoi une telle réflexion s'avère-t-elle nécessaire ? Précisément parce que la vie est pour le jeune Hegel le lien secret de l'infini et du fini. La pensée de la vie passe donc par une élucidation de la relation du fini à l'infini, qui doit elle-même reconduire au problème du temps. C'est dans cette voie que s'engage le texte publié par H. Nohl sous le titre *Fragment de système de 1800*. Ce fragment, achevé le 14 septembre 1800, est l'un des derniers essais écrits par Hegel à Francfort. Il est composé de deux feuillets qui faisaient partie d'un ensemble aujourd'hui perdu, sans doute aussi important que celui de *L'Esprit du christianisme et son destin*¹. Hegel y amorce le projet – annoncé dans la seconde version de *La Positivité de la religion chrétienne* – d'une « méditation métaphysique sur la relation entre le fini et l'infini » (Nohl, p. 146).

LA VIE ET L'ESPRIT SELON LE SYSTÈME FRAGMENT DE 1800

Dans *L'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel définit la vie comme la *liaison* de l'infini et du fini, qui exprime en tant que telle une modalité insigne de l'être. Pour percer ce « divin secret », le *System-*

1. P. Kondylis rappelle cette attitude de Hölderlin : « Comme Schiller, il comprend l'art et sa beauté non seulement comme un moyen d'éducation, mais également comme la réalisation par excellence de l'unification recherchée », *Die Entstehung der Dialektik*, éd. citée, p. 71.

1. Le fragment, qui constitue moins d'un vingtième du texte original, se trouve en Nohl, p. 345-351. Nous donnons cette référence entre parenthèses et suivons la traduction et les variantes d'O. Depré, *Premiers écrits*, éd. citée, p. 369-377.

fragment applique à celle-ci les schèmes de la philosophie de l'unification. L'unité originelle de la vie se scinde en deux parties. La première correspond aux individus organisés, dont l'être est caractérisé par « l'unification » (346), s'il est vrai que les êtres organiques sont fondés sur la réunion de multiples moments. L'autre partie de la vie désigne son contraire, c'est-à-dire la nature inorganique soumise à « l'opposition » et à la séparation » (346). Ces deux parties prennent leur source dans l'unité de la vie et ne sont donc pas totalement isolées l'une de l'autre. Elles sont en relation réciproque, dans la mesure où « le concept de l'individualité inclut en soi l'opposition à la multiplicité infinie, ainsi que la liaison avec celle-ci » (346). Autrement dit, la vie organique se rapporte à son contraire tout en s'opposant à lui, elle a besoin pour vivre de la nature inorganique. Malgré cet échange, le tout de la vie demeure divisé, et la vie naturelle est de ce fait essentiellement finie. Assurément, la nature accède à une certaine infinité, correspondant à la richesse infinie des êtres divers et variés qui la composent. Mais au sein de cette multiplicité, l'opposition de l'individualité et de l'inorganique, de l'unification et de la séparation, est irréductible. La multiplicité infinie de la vie est une opposition infinie, et c'est là sa finitude. Hegel identifie implicitement le fini au moment de la séparation : est fini ce qui s'oppose, ce qui est scindé de manière figée; la « vie fixée » par la « réflexion » (347), qui désigne ici l'acte de diviser. Si le fini est ce qui sépare, l'infini est nécessairement ce qui unit, rassemble, concilie les opposés. C'est pourquoi la vie organique, qui est par essence liaison, est dite en un sens infinie, et qu'en revanche la nature inorganique est considérée comme finie. La vie naturelle n'est donc pas finie en ce qu'elle exclurait d'elle toute forme d'infini. Au contraire, elle contient en elle toute l'infini de la vie organique. La vie naturelle est à la fois finie et infinie, elle mêle unification et opposition, mais c'est l'opposition, la finité qui a en elle le dernier mot. Aussi Hegel écrit-il que la vie, en tant que nature, est à la fois « unification du fini et de l'infini et séparation de ces deux moments » (347). La vie naturelle est séparation de l'unification et de la séparation, elle n'est pas un fini pur et simple, mais « un infiniment fini » (*ein unendlich endliches*) (347).

La finitude de la vie naturelle se manifeste concrètement en ce qu'elle est mortelle et passagère. Pour penser la vie dans sa forme réellement infinie, il faut faire appel à la notion d'esprit : « on peut appeler la vie infinie un esprit » (347). Qu'est-ce que l'esprit pour le jeune Hegel ? L'esprit est « l'union vivante » qui restitue le « tout infini de la vie » (347). Dans les fragments sur le christianisme, l'esprit était saisi comme ce qui unit les hommes dans la communauté religieuse. C'est justement parce que l'esprit est puissance d'unification qu'il peut exprimer l'infini de la vie. Alors que la vie naturelle est dominée par l'opposition, la vie spirituelle est

toute entière unification de la séparation et de l'union, réunion de la vie finie et de la vie infinie¹. L'accomplissement de cette unification est pour Hegel le propre non de la philosophie, mais de la religion, qui est « l'élévation de l'homme [...] de la vie finie à la vie infinie » (347).

RELIGION ET PHILOSOPHIE

À cette étape de son cheminement, Hegel considère que la pensée – y compris celle développée par la philosophie – est limitée à l'opposition et à la séparation, désormais englobées sous le terme plus général de « réflexion ». Son propos est dès lors de montrer que la philosophie doit laisser la place à la religion, mieux apte qu'elle à saisir la vie de l'esprit dans son infinité :

Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée (et de la pensée) d'une part, du pensant et du pensé d'autre part; il lui revient de montrer dans tout fini la finitude, d'exiger l'accomplissement de celui-ci par la raison, et en particulier de connaître les illusions (produites) par son propre infini, et ainsi de poser le véritable infini hors de son champ².

Seule la religion semble à même d'élever l'homme jusqu'à la liaison infinie de la vie où souffle l'esprit. C'est pour cette raison que, selon *L'Esprit du christianisme et son destin*, « le besoin suprême de l'esprit humain est le désir de religion » (332/145). En revanche, la philosophie est cantonnée au domaine du fini, elle a pour tâche de montrer la finitude de tout fini. Son objet suprême, l'être même, la vie infinie, est paradoxalement situé en dehors du domaine de la réflexion, c'est-à-dire au-delà de sa compétence. Le projet initial de « penser la vie » semble donc une « entreprise contradictoire »³ : penser la vie, c'est prendre le risque de

1. H.S. Harris souligne à ce sujet la progression de Hegel par rapport à *L'Esprit du christianisme et son destin* : « l'idée abstraite de "vie pure", que Jésus avait réussi à incarner à travers son "opposition à l'opposition" est remplacée ici par l'idée concrète d'une "vie infinie" qui intègre la vie finie en elle, avec toute sa variété et sa particularité empirique ». *Le Développement de Hegel*, t. II, *Pensées nocturnes (l'ébauche 1801-1806)*, trad. sous la direction de Ph. Muller, L'Âge d'homme, 1991, p. 53.

2. Nohl p. 348, trad. O. Depré, p. 373.

3. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort*, éd. citée, p. 25. Ce dernier ajoute, p. 28, qu'« il semble impossible de penser la vie sans la détruire, ou de penser la vie sans renoncer à la penser ». J. Rivelaygue résume le problème ainsi : « le concept de vie (ou d'amour) ne doit pas être pensé en terme de concept, mais simplement vécu », *Leçons de métaphysique allemande*, éd. citée, t. I, p. 263.

séparer, de diviser, donc de détruire la liaison indivise qui constitue la vie. L'influence de Jacobi se fait sentir dans cette idée que la philosophie serait incapable de concevoir la vie. Ce jugement de Hegel s'explique plus précisément par le fait que la distinction décisive entre entendement et raison n'est pas encore mise en œuvre à Francfort. Toute pensée est réflexion, séparation. C'est pourquoi la définition de la vie comme « liaison de la liaison et de la non-liaison » (348) est encore imparfaite, elle réintroduit une opposition factice entre le lien et le non-lien.

Avec cette critique de la philosophie réflexive, le *Systemfragment* esquisse pour la première fois – de façon encore rudimentaire et indirecte – la théorie des deux infinis¹, qui sera déterminante pour la conception hégélienne du temps développée à Jéna. L'erreur de la réflexion consiste à ne pas saisir l'infinité de la vie comme unification du fini et de l'infini. Selon elle, si la vie est « la liaison de l'opposition et de la relation, alors cette liaison elle-même peut à son tour être isolée, et on peut objecter qu'elle s'opposerait à la non-liaison » (348). La liaison de la liaison et de la non-liaison s'oppose à la non-liaison, et la liaison finit ainsi toujours par tomber dans l'opposition à son contraire. Pour la réflexion, le fait de poser quelque chose entraîne du même coup l'exclusion de quelque chose d'autre, de sorte que la séparation s'engendre continuellement dans un progrès à l'infini. Ce mouvement incessant, « cette dérive qui ne connaît aucun repos » (348), est la mauvaise infinité, la perpétuelle opposition du fini et de l'infini. Celle-ci caractérise aussi bien la vie naturelle que la pensée réflexive. En revanche, « le véritable infini » (348) est l'unification réconciliée du fini et de l'infini, qui est le privilège de l'esprit. Mais la philosophie réflexive n'y a pas accès, elle ne peut que ressentir sa propre inadéquation à cette infinité véritable, et la poser en dehors de sa sphère. Si elle tente de la penser, elle sépare ce qu'elle cherche à relier, et manque par là même son objet.

Dans sa condamnation de la réflexion, Hegel vise avant tout les philosophies de Kant et de Fichte, qui sont selon lui incapables de s'élever à la véritable infinité, comme le précisera *Foi et savoir*. Mais quand bien même elle s'ingénie à déjouer les pièges de la réflexion, la pensée produit inmanquablement une séparation, une opposition dans l'unité de la vie. En même temps, si la philosophie, celle qui s'exprime dans ce fragment, était limitée à la seule réflexion, il serait impossible pour elle de penser, ne serait-ce que de façon négative, la véritable infinité, et d'avoir conscience de ses propres limites. Ce fragment suggère donc implicitement que

1. Cf. sur ce point M. Baum, « Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeits Begriffs », *Hegel-Studien* 11, 1976, p. 107. La théorie des deux infinis ne commencera à être vraiment développée que dans la *Logique et Métaphysique* du cours d'Jéna de 1804/1805, GW 7, p. 28-38.

l'accession de la philosophie à l'infini véritable est possible, mais elle passe par une « destruction de la réflexion »¹.

LA RÉUNION DE L'ESPRIT AU TEMPS

La religion, mieux que la philosophie, permet pour le jeune Hegel l'élévation de la vie finie à la vie infinie de l'esprit. Or, le fini est précisément le mortel, le passager, c'est-à-dire le temporel. La religion consiste à affranchir la vie de sa finitude et de sa temporalité, à la rendre « libre de la caducité » (*frei von Vergehenden*) (347). Toutefois, la religion ne saurait enfermer la vie dans une pure éternité, car elle doit incarner le divin dans l'objectivité, relier l'éternel au contingent. Le rapport de la vie finie à la vie infinie devient par conséquent, au sein de la religion, une « antinomie du temps »² opposant la vie temporelle à la vie infinie. La relation de l'infini et du fini se manifeste, au sein même de la religion, comme l'opposition de l'éternel et du temps. Cette antinomie ne constitue pas dans tous les cas un conflit irréductible. Car la religion chrétienne ne supprime aucunement le caractère temporel de la vie, elle permet un retour de l'éternel dans le temporel, qui vaut comme une acceptation du temps de la vie. Telle est pour Hegel la signification de l'Incarnation, qu'il rappelle à l'aide d'une citation tirée d'un chant luthérien : « Celui que tous les cieux de tous les cieux ne peuvent contenir, Voilà qu'il repose dans le sein de Marie » (349)³.

L'élévation de la vie humaine à l'infini peut prendre d'autres formes éthiques ou religieuses, qui restent prises dans l'antinomie du temps. À la fin du fragment, Hegel en décrit deux principales – l'aspiration à l'auto-nomie infinie du Moi et le culte du Dieu sublime – qu'il renvoie dos à dos. Cela revient au même de

craindre un Dieu infiniment élevé au-dessus de tous les cieux, au-dessus de toute liaison, de toute participation, planant tout-puissant au-dessus de toute nature, ou (de) se poser comme Moi au-

1. Expression de J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. citée, p. 161. Autrement dit, la possibilité d'une autre forme de philosophie – qui saisirait adéquatement la vie de l'esprit – est laissée ouverte.

2. Cf. Nohl, p. 349, trad. O. Depré, p. 374 : « Et par là même, de même qu'on a posé plus haut comme nécessaire l'antinomie du temps (*die Antinomie der Zeit*), le moment et le temps de la vie, l'antinomie objective au regard de l'objet est posée ». La compréhension de ce texte est d'autant plus difficile que le passage auquel Hegel renvoie est perdu.

3. Comme le note H.S. Harris à propos de ce passage, la nécessité de l'Incarnation est justement ce que la réflexion ne parvient pas à concevoir, *Le Développement de Hegel*, éd. citée, t. I, p. 300.

dessus des ruines de ce corps et des soleils brillants, au-dessus des myriades de corps terrestres, au-dessus des systèmes solaires autant de fois renouvelés que vous êtes, vous tous, soleils éclairants. Quand la séparation est infinie, la fixation du sujetif ou de l'objectif est équivalente; mais l'opposition subsiste, fini absolu contre infini absolu. L'élévation de la vie finie à la vie infinie ne pourrait être qu'une élévation *au-dessus* d'une vie finie; l'infini est (alors) l'accompli, dans la mesure où il est opposé à la totalité, c'est-à-dire à l'infinité du fini; non pas dans la mesure où cette opposition serait supprimée dans une belle unification (*wäre aufgehoben in schöner Vereinigung*), mais bien dans la mesure où l'unification est supprimée et que l'opposition signifie que le Moi plane *au-dessus* de toute nature, ou qu'elle consiste dans la dépendance, ou plus exactement dans la relation à un être (*Wesen*) situé au-dessus de toute nature. Cette religion peut être sublime, et effroyablement sublime, mais pas belle et humaine; et ainsi, la félicité dans laquelle le Moi tient sous ses pieds toute chose à l'état d'opposition est un phénomène de notre temps, synonyme en somme du fait de dépendre d'un être absolument étranger, qui ne peut devenir homme, ou qui, s'il l'était devenu – dans le temps donc –, resterait, dans cette unification aussi, quelque chose d'absolument particulier, resterait seulement un Un absolu – ce qui serait le plus digne, le plus noble, si l'unification avec le temps (*die Vereinigung mit der Zeit*) était vile et abjecte¹.

Dans la relation de la vie finie à la vie infinie, il convient selon Hegel d'éviter à la fois l'opposition, caractéristique du Judaïsme, de l'homme à un Dieu étranger, inaccessible, et l'opposition, propre à la philosophie pratique de Fichte, du monde et du Moi pur, infiniment élevé au-dessus de l'univers tout entier, selon l'enseignement de *L'Appel au public contre l'accusation d'athéisme* de 1799². Ces deux attitudes sont apparemment contraires, mais elles produisent au fond le même résultat : l'opposition absolue du fini et de l'infini, de l'éternel et du temps. Dans les deux cas, l'infini – qu'il soit Dieu caché ou Moi pur, objectivité transcendante ou subjectivité absolue – est situé au-dessus du fini, il est séparé de lui par un abîme. L'infini est ainsi conçu par opposition à son autre, et il est donc lui-

1. Nollh, p. 351, trad. O. Depré, p. 376-377.

2. Cf. Fichte, *Appellation an das Publikum*..., SW V, p. 237, traduit par J.-Ch. Goddard, dans J.-G. Fichte : *Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, p. 77-78 : « et de vos décomptes peuvent naître autant de nouveaux systèmes solaires semblables aux vôtres, vous, soleils qui brillez au-dessus de ma tête, lorsque le plus jeune d'entre eux aura depuis longtemps émis ses derniers éclats, je serai encore, indemne et inchangé, le même que celui que je suis à présent. Je voudrais encore ce que je veux aujourd'hui, savoir mon devoir, et les suites de mes actes et de ma souffrance seront encore, en garde dans la béatitude universelle ». Hegel emploie ces formules de Fichte, pour les retourner contre leur auteur.

même fini. La philosophie pratique de Fichte, répétant à son insu l'erreur de la religion du sublime, ne voit pas selon Hegel que l'infini n'est réellement atteint que si l'opposition de l'infini et du fini est « supprimée dans un belle unification » (351). Opposer absolument l'infini au fini revient à nier le fini, à le fouler aux pieds. Et ce refus du fini est aussi un « refus du temps »¹. La voie fichtéenne – tout comme celle inverse de la religion du sublime – exclut toute réconciliation avec le fini, et donc toute « réunion avec le temps », considérée comme « vile et abjecte » (351). Une telle unification est-elle cependant possible ? La dernière phrase le suggère, en rappelant que Dieu, en la personne de Jésus, est devenu homme et s'est incarné « dans le temps » (351). La religion chrétienne a accompli cette union de l'esprit avec le temps, mais pour la perdre aussitôt, car son destin était de séparer la vie divine de son pôle historique et mondain.

La réunion de l'esprit au temps est donc avant tout, pour le jeune Hegel, un besoin de son époque, un « mot d'ordre »², et non une réalité déjà acquise. Ce besoin est engendré par l'opposition, présente dans la religion et la philosophie, de l'infini et du fini. Qu'est-ce qui peut y répondre ? L'unification complète avec le temps ne peut être produite ni par l'idéal grec, qui appartient au passé, ni par la religion, qu'elle soit naturelle ou positive, et encore moins par la philosophie de la réflexion, qui ne fait que reproduire l'opposition du fini et de l'infini. Hegel se trouve confronté à l'exigence de la réconciliation avec le temps et à l'impossibilité de penser cette réconciliation. On peut dire en ce sens que la période de Francfort se conclut par une aporie, à laquelle seule la philosophie d'Iéna pourra trouver des solutions. Cette nouvelle exigence formulée par Hegel explique en tous cas le changement sensible – que nous avions relevé dans *La Postivité de la religion chrétienne* – entre la version de Berne, qui opposait raison et histoire, et celle de Francfort, qui affirmait leur lien nécessaire : entre ces deux versions, la recherche du *Systemfragment* a permis à Hegel de penser désormais, sous la forme d'un impératif philosophique, l'unification de l'esprit avec le temps.

1. Formule de B. Bourgeois, qui note : « Les voies d'un théisme a-cosmique ou d'un idéalisme du Moi pur à la manière de Fichte (selon Hegel) sont en réalité une seule et même voie – religieuse ou philosophique – du refus contemporain de l'existence effective, identifiée à la vie finie [...] du refus du temps », *Hegel à Francfort*, éd. citée, p. 102.

2. Cf. à nouveau B. Bourgeois, *Hegel à Francfort*, éd. citée, p. 109 : « La "réunion avec le temps", tel est, semble-t-il, le nouveau mot d'ordre de Hegel à la fin de la période de Francfort, à la fin de la période de jeunesse ». Sur ce thème, voir aussi du même auteur, *La Pensée politique du jeune Hegel*, Paris, PUF, 1969, p. 58-63.

l'être, de la finitude et de l'infinité » (15/112)¹. Le présupposé inaugural de la philosophie est donc l'Absolu, compris comme l'identité originelle et infinie de l'être, toujours déjà donnée. Mais celui-ci est en même temps visé comme un but, ce qui signifie qu'il n'est pas pleinement présent. L'Absolu est à la fois présent et absent, donné et non donné. C'est qu'il est pris dans la logique de la division, qui constitue le deuxième présupposé de la philosophie. La division de l'Absolu n'est pas extérieure à celui-ci, elle constitue au contraire un moment essentiel de sa vie, conformément au principe d'unification réaffirmé par Hegel, quand il écrit que « la scission nécessaire est un facteur de la vie, qui se forme par une opposition éternelle, et la vie suprême ne connaît de totalité que restaurée à partir de la séparation suprême » (13-14/110)². La séparation est un événement interne à la vie de l'Absolu, qui se manifeste dans la culture par de multiples oppositions telles que l'âme et le corps, la foi et l'entendement, la liberté et la nécessité, l'infini et le fini, qui renvoient elles-mêmes à celle de l'esprit et du temps.

L'objectif de la philosophie est de réconcilier ces diverses oppositions, afin de restaurer l'unité originelle de l'Absolu. Rompant avec certaines de ses idées défendues à l'époque de Francfort, Hegel affirme que cette tâche suprême est dévolue à la raison, distinguée nettement désormais de l'entendement. Car « dans l'acte sans fin de devenir et de produire, la raison réunit ce qui était séparé, elle réduit la scission absolue à une scission relative, qui dépend de l'identité originelle » (14/110). À l'inverse de l'entendement qui consolide les oppositions, la raison possède « le pouvoir d'unifier » (*die Macht an der Vereinigung*) (14/110), elle « unifie les termes en contradiction, elle les pose tous deux ensemble et les dépasse tous deux (*hebt beide auf*) » (23/121). Cette puissance d'unification et de dépassement propre à la raison, Hegel lui donne un nom spécifique : la spéculation. Sous la plume de l'auteur de la *Differenzschrift*, le concept de *Spekulation*, qui était dans l'air du temps³, reçoit un sens précis et prend une dimension

1. (15/112) signifie GW 4, p. 15 et traduction française de B. Gilson, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 112. Nous suivons cette traduction en la modifiant parfois.

2. Rappelons deux autres formulations du principe hégélien d'unification : 1) dans *L'Esprit du christianisme* : « l'opposition est la possibilité de la réunification et plus la vie a été opposée dans la douleur, plus elle est susceptible d'être réassemblée » (Nohl p. 282, trad. citée, p. 92); 2) dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue » (GW 9, p. 27, trad. Lefebvre, p. 48).

3. D. Tiedemann avait employé ce terme dans le titre de son histoire de la philosophie, *Geist der spekulativen Philosophie*, parue à Marbourg à partir de 1791, et F. Bouterwek venait de publier à Göttingen en 1800 un manuel d'enseignement intitulé les *Fondements du commencement de la philosophie spéculative*, dont Hegel fit une recension très critique (Cf. GW 4, p. 95-104). Entre la philosophie dite spéculative – en fait sceptique – de Bouterwek, et la spéculation hégélienne, il y a un abîme. Il en va de même de l'œuvre de Tiedemann. Pour Hegel, elle n'a de spéculatif que le nom.

CHAPITRE V

LE PROJET D'ABOLITION DU TEMPS

Comment s'accomplit la réunion avec le temps ? De quelle manière la philosophie peut-elle résoudre l'aporie dans laquelle est prise la pensée, dès lors qu'elle cherche à concevoir cette réconciliation ? Cette question que nous adresse la période de Francfort est abordée par Hegel dès le début de son séjour à Iéna, dans la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, publiée en 1801¹. Dans les premiers essais d'Iéna, le temps n'est plus conçu comme un destin hostile, mais comme une marque de finitude que la raison doit abolir par la connaissance spéculative.

LE TOURNANT SPÉCULATIF DE HEGEL DANS LA *DIFFERENZSCHRIFT*

Parce que la question du temps est étroitement corrélée à une réflexion sur l'être, il convient d'examiner comment l'ontologie de la vie, développée dans les écrits de Francfort, est reprise sous la forme d'une pensée de l'identité, qui nomme Absolu ce qui était appelé vie ou être même. Le besoin de philosophie, qui naît des divisions de la pensée – à l'image de celle de l'infini opposé au fini –, comporte deux présupposés : « L'un est l'Absolu lui-même, le but visé. Il existe déjà : sinon, comment pourrait-on le viser ? La raison ne le produit qu'en libérant la conscience des limitations. Ce dépassement des limitations a pour condition qu'on présuppose l'absence de limitation. L'autre présupposé serait que la conscience fut sortie de la totalité : la scission de l'être et du non-être, du concept et de

1. GW 4, p. 5-92. Cet ouvrage, qui a probablement été rédigé de mi-mai à juillet 1801, est le premier texte de lui que Hegel ait fait paraître.

toute autre. La spéculation désigne non pas une nouvelle et mystérieuse faculté humaine, mais l'activité même de la raison en tant que, par delà toutes les divisions, elle parvient à réunir dans une unité supérieure des termes préalablement opposés. La spéculation est cette pensée unificatrice, capable par là même de saisir l'unité réellement infinie de l'infini et du fini, que le *Systemfragment* disait impossible à atteindre pour la philosophie. La réflexion qui sépare et se complait dans le fini relève de l'entendement seul, différent par nature de la raison. Ce n'est donc plus l'amour ou la religion qui élève la vie à son état d'unification achevée, mais la philosophie spéculative¹.

Cette attitude, qu'on peut appeler le tournant spéculatif de Hegel à Iéna, n'implique pas l'abandon de l'ensemble des thèses établies à Francfort. Disons plutôt que sa philosophie exprime à travers une langue en partie nouvelle – celle du premier Schelling – les principes de la pensée de la vie, et au premier rang de ceux-ci, comme on l'a vu plus haut, le principe d'unification qui préside au développement de l'Absolu. Bien qu'il emploie encore les termes de la période de Francfort, Hegel leur substitue progressivement, dans le cours de la *Differenzschrift*, les concepts empruntés à la philosophie de l'identité schellingienne, dont le fondement est exposé dans la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, parue en mai 1801 : « tout ce qui est, est l'identité absolue elle-même » (SW IV, § 12, p. 119). Selon cette terminologie nouvelle, le nom désormais donné à l'être au sens absolu (*Sein schlechthin*) est l'Absolu. L'unification devient l'identité, la séparation (*Trennung*) se comprend comme différence (*Differenz*), et la vie, qui était synonyme de l'être même, est remplacée par le devenir de l'Absolu. Cette reformulation de la pensée de la vie trouve vers la fin du texte son apogée, avec la définition célèbre de l'Absolu comme « l'identité de l'identité et de la non-identité » (64/168), qui fait écho à la « liaison de la liaison et de la non-liaison », forgée par le *Systemfragment* pour caractériser l'essence de la vie.

Tout comme Hölderlin prenait soin de distinguer l'unité indivise de l'être de l'identité formelle du Moi fichtéen, Hegel souligne la différence entre l'identité concrète, qui inclut en elle la non-identité, et « l'identité pure » de l'entendement, « issue de l'abstraction et tributaire de l'opposition » (19/115), qui n'est qu'une imitation trompeuse de celle-ci. L'identité de l'identité et de la non-identité renvoie bien plus au motif

1. Le savoir spéculatif permet de dépasser la réflexion au sein de la philosophie elle-même. Schelling, dès les *Fernere Darstellungen aus der System der Philosophie* de 1802, reprend à Hegel cette idée féconde. Il appelle désormais réflexion le savoir abstrait et séparateur, et fait de la spéculation, rattachée à l'intuition intellectuelle, « le principe et le fondement de la possibilité de toute la philosophie » (SW IV, p. 368). Sur ce point, voir K. Düsing, « Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena », *Hegel-Studien* 5, 1969, p. 95-128.

francfortien de l'unification des contraires, qu'à l'unité indifférenciée – *quantitative Indifferenz* – qui définit l'Absolu selon Schelling (*Darstellung*, SW IV, § 31, p. 128)¹. Elle est non pas une identité indistincte, sans différence, mais un lien qui, à la façon du δεισιμός platonicien, accueille et maintient en lui les termes opposés². Cette conception de l'identité absolue répond par avance à l'objection selon laquelle Hegel ne justifie nullement la différenciation de l'Absolu³. Car de même que l'unité originaire diffère toujours déjà d'elle-même, – comme l'exprimait l'ἑν δαμόφρον ἑαυτῷ –, l'Absolu est d'emblée divisé dans son unité, qui se manifeste originellement comme différence, scission. Si la *Differenzschrift* reprend pour l'essentiel l'héritage de l'ontologie de Francfort, concevant l'Absolu selon les trois moments de l'unité, de la scission et de l'unification, elle n'est pas pour autant la simple répétition de celle-ci. Ce qui a été conquis à Iéna, c'est en effet le statut spécifique de l'unification, qui relève exclusivement de la philosophie spéculative, seule à même de concevoir l'Absolu⁴.

Quelle sont les conséquences de cette nouvelle pensée de l'Absolu pour la question du temps ? Les deux ententes de l'être – la pensée de la vie et la pensée de l'identité –, parce qu'elles reposent sur le même processus, aboutissent au même résultat : l'être, l'Absolu, n'est pas une entité figée une fois pour toutes, mais un processus déterminé selon différents moments, un *devenir*. L'Absolu est devenir, manifestation, vie⁵. Autrement dit, « en concevant l'Absolu comme un devenir, la spéculation pose ainsi l'identité du devenir et de l'être » (76/182). Considéré comme devenir, l'Absolu ne requiert-il pas une forme de temporalité spécifique ? Assurément, l'Absolu se manifeste dans le temps, il se temporalise notamment dans les différents systèmes philosophiques, pour prendre l'exemple auquel Hegel fait appel. Toutefois, la manière particulière par laquelle

1. Par sa propre définition, Hegel, note X. Tilliette, est « en avance sur la pensée de Schelling », qui conçoit alors l'Absolu comme une identité indifférenciée. Mais ce dernier l'adoptera dès le *Bruno* où l'identité est comprise comme « unité de l'unité et de l'opposition » (*Einheit der Einheit und des Gegensatzes*) (SW IV, p. 239). Cf. à ce sujet X. Tilliette, Schelling, *une philosophie en devenir*, t. I, Paris, Vrin, 2^e éd. 1992, p. 329 et 339.

2. Hegel cite en note, à propos de la définition de l'Absolu, la parole du *Timée* (31-32) que nous avons évoquée précédemment (cf. *supra* p. 46) : « le plus beau des liens c'est celui qui réduit à l'unité ce qu'il unit et lui-même ». Cf. GW 4, p. 65, trad. citée p. 169.

3. Objection formulée par R. Lauth dans « La position spéculative de Hegel dans son écrit *Differenz*... à la lumière de la théorie de la science », *Archives de philosophie* 46, 1983, p. 80 et 334.

4. Nouvelle distance de Hegel vis à vis de Schelling : ce n'est pas en effet l'art mais la spéculation philosophique qui manifeste totalement l'Absolu.

5. Cf. GW 4, p. 16, trad. citée p. 112 : « Or, la philosophie a pour tâche [...] de poser l'être dans le non-être comme devenir, la scission dans l'Absolu comme sa manifestation et le fini dans l'infini comme la vie ».

s'objective l'Absolu relève pour ce dernier de la contingence, elle exprime « une contingence dans le temps si c'est comme une progression dans le temps que l'on envisage l'objectivité de l'Absolu » (14/110). La contingence qui affecte l'apparition concrète des philosophies ne signifie pas que celles-ci puissent être à bon droit réduites à une « collection de momies » (9/105). C'est la mauvaise histoire de la philosophie qui transforme les pensées en un passé mort et desséché, relégué dans le domaine de la positivité. La contingence de l'Absolu désigne bien plutôt, au travers de chaque philosophie, une composante essentielle de celui-ci, elle incarne en lui le lien vivant du temporel avec l'éternel, au sens précis du concept de contingence développé dans la seconde version de *La Positivité de la religion chrétienne*. Mais parce que « l'Absolu, comme la raison qui le manifeste, reste éternellement un et le même » (10/106), la tentative, illustrée par Reinhold, de voir dans l'histoire de la philosophie une progression infinie vers un but ultime est vaine : la succession des manifestations contingentes de l'Absolu, exprimées dans les diverses philosophies, ne constitue en aucun cas un progrès historique déterminé rationnellement.

L'opposition initiale de l'esprit et du temps resurgit donc dans la *Differenzschrift*, avec l'idée paradoxale du devenir anhistorique de l'Absolu. La compréhension de l'Absolu comme devenir implique bien un rapport irréductible de celui-ci au temps, qui n'est cependant pas proprement historique. Hegel se refuse à penser une historicité de l'Absolu, tout en maintenant l'exigence philosophique de son unification avec le temps. Comment cette nécessaire réconciliation avec le temps peut-elle dès lors être conçue ? Nous savons que seule la raison, qui a pour tâche de penser l'Absolu, possède, par la spéculation, le pouvoir d'unifier. D'où la question suivante : Quelle est la relation spécifique de la raison au temps ? Celle-ci peut-elle, pour le dire autrement, réaliser la réunion avec le temps ?

LA SUPPRESSION DU TEMPS PAR LA RAISON

Hegel explicite le rapport de la raison au temps dans un chapitre dense intitulé « Les postulats de la raison ». Rappelons tout d'abord le propos général de ce passage, dont le début contient une référence implicite à un petit essai de Schelling intitulé *Sur les postulats dans la philosophie*. Schelling y défend l'idée que le savoir philosophique doit comporter nécessairement des postulats, à l'image de la géométrie dans laquelle la construction des objets fondamentaux n'est pas démontrée mais postulée¹.

1. Cf. *Über Postulate in der Philosophie*, SW I, p. 444-452. Sans la référence à cet essai, le texte de Hegel est presque intelligible.

Le postulat n'est pas comme chez Kant une idée pratique prescrivant une tâche infinie, mais un principe premier du savoir philosophique, qui doit être saisi dans une intuition originaire. Hegel discute cette théorie, qui, à ses yeux, prête le flanc à plusieurs critiques. Dans le savoir spéculatif, qui exprime « l'identité de la réflexion et de l'intuition », on peut dire de l'intuition « que la réflexion la postule » (29/128). Mais si la spéculation postule certaines intuitions originaires, elle ne saurait postuler des idées. Les idées sont en effet des produits de la raison, des synthèses de deux termes opposés contradictoires. Elles naissent du dépassement d'une antinomie et ne sont donc jamais données immédiatement par une quelconque intuition, ni postulées, mais construites par la raison. C'est pourquoi « seule l'intuition [...] peut faire l'objet d'un postulat » (29/128). Deux erreurs sont dès lors possibles : postuler l'idée au lieu de l'intuition, ou postuler l'intuition, mais en l'opposant à l'idée¹.

La première erreur consiste à postuler non l'intuition mais l'idée elle-même. C'est précisément ce que fait Kant quand il expose le postulat de l'immortalité de l'âme. Un tel postulat implique un progrès à l'infini et exclut toute réalisation achevée de l'idée, qui se voit confrontée au temps :

Une idée ainsi postulée par ailleurs signifie le progrès à l'infini, un mélange d'empirique et de rationnel ; l'empirique est l'intuition du temps, le rationnel la suppression totale du temps (*die Aufhebung aller Zeit*), sa dissolution dans l'infini. Le temps ne devient pas une pure infinité dans le progrès empirique, où il doit exister comme fini, comme des moments limités : il constitue une infinité empirique (29/128).

Le postulat de l'idée consiste à projeter la réalisation complète de celle-ci dans un avenir inaccessible, à la temporaliser selon un temps conçu comme un progrès sans fin. L'antinomie opposant le rationnel au temporel n'est en rien résolue par le postulat que l'idée s'accomplit dans l'infini du temps, car la réconciliation est repoussée au contraire dans l'avenir, et le conflit répété indéfiniment. Dans le second postulat kantien par exemple, chaque moment du temps est scandé par la discordance entre le Moi empirique et l'idée de l'immortalité de l'âme². Le progrès infini de l'idée

1. Nous suivons ici le commentaire de W. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie, Interpretation zu Hegels « Differenzschrift »*, *Hegel-Studien/Beihfte* 12, Bonn, 1974, en particulier le chapitre « Konstruktion und Postulat », p. 201 sq.

2. Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak V, p. 122 : « Or ce progrès à l'infini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment (ce qu'on nomme immortalité de l'âme) » (trad. F. Picavet, Paris, PUF, 3^e éd. 1989, p. 132). L'immortalité de l'âme n'est pas le postulat d'une vie « après » la mort, mais le postulat de l'infini du temps, au sens de l'infini de la durée de l'existence humaine.

est une opposition indéfinie. Aucun postulat ne peut faire du temps une pure infinité, une infinité véritable, celui-ci devient au mieux une infinité empirique¹, c'est-à-dire finie, s'il est vrai que le fini est pour Hegel synonyme d'opposition et de séparation. Le rapport du temps au fini est plus complexe qu'une simple identité. Le temps est d'une certaine manière infini, mais cette infinité est l'opposition perpétuelle de l'infini et du fini, un progrès indéfini de la même espèce que la mauvaise infinité analysée dans le *Systemfragment*.

Postuler de cette manière l'idée n'apporte donc aucune solution à l'antinomie de la raison et du temps. Pour mettre fin à celle-ci, il faut que la raison s'y prenne différemment, comme l'indique Hegel qui propose une autre solution au problème : « La véritable antinomie, qui pose les deux, le limité et l'illimité, non l'un à côté de l'autre, mais ensemble comme identiques, doit de ce fait dépasser (*aufheben*) l'opposition. Dès lors que l'antinomie postule l'intuition déterminée du temps, elle doit être à la fois un moment limité du présent et sa position illimitée hors de lui-même, [elle doit donc être] l'éternité » (29/128). La véritable antinomie, ce qui signifie ici l'idée vraie², doit non pas reproduire par un postulat la séparation du limité et de l'illimité, mais dépasser l'opposition du fini et de l'infini, du temps et de la raison, et les poser comme identiques. Au lieu de confronter continuellement « un moment limité du présent » – la finité du temps –, à « sa position illimitée » – l'infinitisation du temps par la raison –, l'idée vraie doit les concilier dans une identité spécifique, qui ne peut être pour Hegel que l'éternité, non pas le progrès indéfini dans le temps, la sempiternité, mais la pure atemporalité. Ce qui veut dire que l'*Aufhebung* du temps est une suppression du temps par la raison, qui fait du rationnel « la suppression de tout temps » (29/128), c'est-à-dire la négation de tous les moments du temps, du présent aussi bien que de l'avenir³. L'identité de la raison et du temps ne signifie donc pas la projection de l'idée dans un avenir indéfini, mais sa position dans l'éternité. Si le savoir spéculatif postule nécessairement l'intuition du temps, c'est pour le supprimer lors de sa réalisation, le dissoudre dans la pure éternité de l'idée vraie. La raison abolit le temps non pas simplement en ce que ses objets – les idées, les relations logiques, l'inconditionné – sont non sensibles, atemporels, mais avant tout parce que l'activité de la raison produit en elle-même l'action de supprimer le temps.

1. Hegel reprend cette expression à Schelling qui oppose « l'infinité empirique » existant dans le temps à « l'infinité absolue » strictement éternelle (SW II, p. 519, note), ou encore – dans le *Vom Ich* – « l'éternité absolue » à « l'éternité empirique » (SW I, p. 203).

2. L'idée est en effet selon Hegel une synthèse construite par la raison à partir d'une opposition, d'une antinomie déterminée. C'est en ce sens que l'idée est dite également « une antinomie nécessaire » (29/128).

3. C'est pourquoi on traduit ici *aufheben* par supprimer.

Hegel précise que postuler l'intuition du temps ne revient aucunement à poser le temps comme une réalité autonome contraire à la raison, ce qui rendrait sa suppression inconcevable. Une telle interprétation des postulats est la seconde erreur possible condamnée par notre philosophe : « nul ne saurait davantage vouloir que l'intuition s'oppose à l'idée » (29/128). En fait, le terme schellingien de « postulat » est une expression maladroite, parce qu'il suppose une déficience de la raison, qui aurait besoin d'établir des postulats pour compléter sa propre insuffisance. C'est pourquoi Hegel conclut son raisonnement en abandonnant ce concept, trop proche de la méthode employée par la réflexion. La raison ne postule rien, ni idée, ni intuition, elle « ne postule aucun de ces deux termes, puisqu'il s'agit d'Absolu, elle pose immédiatement les deux avec le caractère absolu de la raison, qui se définit comme identité de l'un et de l'autre » (30/129). Mais force est de constater que cette identité n'est pas complète, puisque la dimension temporelle de l'intuition a été supprimée en elle. La raison ne postule pas le temps, elle l'abolit dans l'éternité pure de l'idée.

TEMPS PRATIQUE ET PRÉSENT ÉTERNEL :

HEGEL CRITIQUE DE FICHTE

La suppression du temps par la raison a-t-elle un sens essentiellement négatif ? Hegel précise ce point lors de sa critique de Fichte. La philosophie fichtéenne n'accède pas selon lui à « la véritable infinité »¹, elle demeure prise dans le processus de la mauvaise infinité caractéristique de la réflexion. Sa philosophie pratique est à cet égard exemplaire, qui se base sur l'opposition du Moi au monde : « L'avantage propre au temps, à savoir que la progression doit se réaliser en lui, ne peut tenir qu'à ceci : on pose absolument l'effort (*Streben*) à l'encontre d'un monde sensible externe et comme quelque chose d'interne et, ce faisant, on hypostasie le Moi comme sujet absolu, comme unité du point, sous un nom plus populaire comme âme » (47/149). La question de l'agir est située elle aussi dans l'horizon de l'antinomie du temps, opposant la liberté infinie du Moi au monde temporel, lieu de la réalisation de sa liberté. La solution fichtéenne à cette antinomie consiste, dans la suite de Kant, à penser le temps comme une progression illimitée. Le Moi doit tendre dans un effort infini vers

1. Hegel évoque ce concept fondamental dès la préface, GW 4 p. 6 et trad. citée, p. 102. Pour une présentation générale des critiques de Hegel et une défense approfondie des positions de Fichte, nous renvoyons au livre de R. Lauth, *Hegel critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987. Cf. également J.-L. Vieillard-Baron, « Remarques sur la critique hégélienne de Fichte », dans Fichte, *Les Cahiers de Philosophie*, Lille, 1995, p. 313-322.

l'accomplissement total de sa destination. Cet accomplissement est le Moi absolument libre, qui n'est pas le Moi agissant lui-même mais son hypostase, le terme de sa destination. Par ce renversement, le Moi absolu ne s'oppose plus au monde sensible temporel, il se situe précisément dans un avenir infini qui fonde l'action pratique.

Fichte a pensé la relation de la liberté au temps d'une manière que Hegel a toujours combattue tout au long de son œuvre. Il expose les conditions de l'action pratique dans les *Conférences sur la destination du savant* de 1794, que Hegel connaissait fort bien¹. Selon Fichte, « la destination dernière de tous les êtres raisonnables et finis est donc l'unité absolue, l'identité continue, l'accord total avec soi-même », qui « est la forme du Moi pur et l'unique vraie forme de ce Moi »². Mais parce que l'homme est un être rationnel fini, cette fin dernière reste à jamais hors d'atteinte pour lui. Aussi faut-il faire une distinction entre le but et la destination de l'homme : « la perfection est le but suprême et inaccessible de l'homme, mais le perfectionnement à l'infini est sa destination »³. La destination de l'homme suppose une temporalité dont les déterminations principales sont l'infinité – la « durée éternelle »⁴ – et l'ouverture sur l'avenir. Comme le montre la troisième partie de la *Grundlage*, le Moi est infini seulement dans son effort, qui est ce mouvement infini par lequel le Moi pratique tend toujours plus proche vers sa destination ultime : la liberté parfaite⁵. On peut dès lors distinguer deux sens du temps chez Fichte. Le temps apparaît d'abord comme la simple succession des maintenant, qui semble s'imposer à l'homme comme un destin. Mais par son effort infini, le Moi pratique prescrit au temps la finalité qui lui manque initialement, il rompt avec la simple suite des maintenant pour forger ce que A. Philonenko a appelé « le temps pratique »⁶, orienté vers l'avenir et fondé sur le projet de sa liberté.

1. Hegel a étudié les *Conférences* ainsi que la *Grundlage* de 1794 dès 1795, comme le suggèrent notamment deux lettres : de Hölderlin à Hegel du 26 janvier 1795, et de Hegel à Schelling du 30 août 1795.

2. *Conférences sur la destination du savant*, traduction de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 2^e éd. 1986, p. 39.

3. *Conférences*... trad. citée, p. 42.

4. *Conférences*... trad. citée, p. 39.

5. Cf. *Les Principes de la doctrine de la science* (1794-1795), trad. A. Philonenko, dans *Œuvres choisies de philosophie première* (cité OCPP), Paris, Vrin, 3^e éd. 1990, p. 139, SW I, p. 270. Cf. également SW I, p. 277, OCPP, p. 143-144 : L'exigence pratique infinie est fondée sur « l'Idée du Moi infini et absolument posé », le « Moi absolu », et quand le Moi « met au fondement de sa réflexion cette Idée et par conséquent, appuyé sur elle, se dépasse à l'infini, dans cette mesure il est pratique ».

6. Cf. sur ce point *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1980, p. 333-340. A. Philonenko note ainsi (p. 337) que « si le primat de la raison pratique doit avoir un sens, si le temps ne doit pas être un destin, il faut que l'effort ne soit pas

Par son infinité même, cette temporalité est une forme d'éternité décrite par Fichte en ces termes : « Ce qu'on appelle mort ne peut briser mon œuvre ; car mon œuvre doit être achevée, et comme elle ne peut être achevée en aucun temps, il n'est pas fixé de temps à mon existence, – et je suis éternel »¹. Du point de vue du temps tel qu'il se donne immédiatement, je suis un être fini et mortel, mais du point de vue du temps ouvert par l'exigence pratique infinie, je dois agir selon un effort sans fin et je suis en ce sens éternel. Fichte cède quelque peu à la tentation de faire coïncider l'existence finie du Moi avec l'éternité du Moi absolu. Or, la tension irréductible entre ces deux Moi est précisément ce qui fait l'iniquité du temps pratique. En toute rigueur, je suis autorisé à dire non pas « je suis éternel », mais « je dois être éternel ». La philosophie pratique de Fichte n'implique donc pas un refus pur et simple du temps, comme le suggérerait Hegel à la fin du *Systemfragment*, mais le dépassement de la finitude du temps par l'affirmation de l'infini du temps pratique.

Quelle est la portée des critiques hégéliennes exposées dans la *Differenzschrift* ? Hegel ne rejette pas d'emblée les réflexions de Fichte. Comme lui, il pense que la réalité première du temps doit être dépassée, et même supprimée par la raison. Car le temps est synonyme d'opposition et de finitude, il « inclut immédiatement en lui l'opposition, c'est-à-dire une exclusion réciproque ; l'existence dans le temps est quelque chose d'opposé, de divers, et l'infini lui reste extérieure » (46/149). C'est pour cette raison précise que la tentative de Fichte est selon Hegel justement vouée à l'échec. Vouloir réconcilier la raison et le temps dans le temps lui-même, dépasser l'opposition dans l'élément même de toute opposition, c'est s'interdire d'avance toute réconciliation. Ainsi, si « l'existence prorogée ne pallie à l'opposition que dans la synthèse du temps », « l'union conclue par celle-ci, à titre de palliatif, avec une infinité qui s'oppose absolument à elle, loin de compléter son insuffisance, la rend encore plus voyante » (47/149)². L'essence même du temps – qui est source d'opposition, de séparation et d'exclusion – rend impossible toute réalisation achevée en lui de la raison. La véritable infinité lui demeure étrangère. Comme pour le postulat kantien de l'immortalité de l'âme, le progrès à l'infini instauré par le temps pratique n'est que la répétition continue de l'antagonisme initial entre la raison et le temps, entre le Moi libre et le monde. Projeté dans un avenir inaccessible, l'idéal de réconciliation ne fait que renforcer, dans le présent, l'opposition qu'il est censé unifier, la rendre encore plus flagrante. Le

étranger à la constitution du temps et que, loin de s'engendrer à partir du passé et du présent, le temps au point de vue pratique s'engendre à partir de l'avenir ».

1. *Conférences*... trad. citée, p. 66.

2. Hegel reprendra moi pour mot cette critique dans le § 60 de l'*Encyclopédie*.

temps pratique ne parvient pas à se libérer d'un des traits fondamentaux du temps : la mauvaise infinité¹.

Comment l'opposition de la raison et du temps peut-elle être dépassée, sans que resurgissent les apories de la solution fichtéenne ? Hegel l'indique clairement dans ce passage :

Vouloir faire du temps une totalité, celle du temps infini, c'est supprimer (*aufheben*) le temps lui-même et cela ne servait à rien de recourir à son nom, à une progression de l'existence prorogée. La véritable suppression du temps, c'est le présent atemporel (*zeitlose Gegenwart*), l'éternité, qui abolit l'effort tout comme la persistance d'une opposition absolue (47/149).

Le concept même de temps infini, si l'on vise par là l'infinité véritable, est pour Hegel contradictoire. Ou bien le temps est posé comme progression indéfinie, et il est alors une infinité elle-même finie. Ou bien le temps devient véritablement infini, il prend la forme d'une totalité, mais il est par là même supprimé. Le nom qu'il faut donner à cette suppression du temps n'est donc aucunement le temps mais l'éternité, la pure atemporalité. Autant le progrès à l'infini du temps pratique est marqué par l'opposition continue, autant cette éternité pure abolit toute opposition, tout effort indéfini. La subordination du temps à l'éternité, qui évoque le *Timée* de Platon², n'a pas le sens d'une stricte séparation. Atemporelle, l'éternité n'en a pas moins un rapport au temps, car elle est le *présent* atemporel. La critique adressée à Fichte s'explique par le rôle central que Hegel accorde au présent, en lequel il voit la médiation entre le temps et l'éternité. Ce qu'il reproche finalement à la conception fichtéenne, c'est son incapacité à penser le présent, sacrifié en quelque sorte au profit de l'avenir, dont l'incomplétude exclut toute unification véritable. La réconciliation de la raison et du temps est une réconciliation avec l'avenir, sans doute, mais en aucun cas avec le présent. De ce fait, la philosophie pratique de Fichte est bien selon Hegel un refus du temps, plus exactement un refus du présent. La véritable suppression du temps doit nier jusqu'au bout la mauvaise infinité du temps, mais de telle sorte que cette négation ne soit pas absolument

1. Mauvaise infinité que G. Géraud décrit en ces termes : « Toutefois, s'il est vrai que le temps ne cesse de consumer et d'abolir le fini, restant ainsi celui-ci à sa véritable nature, il est également vrai que l'autre face – le revers – de cette abolition consiste dans une restauration tout aussi constante de ce même fini : la disparition de l'un a ici pour corollaire immédiat l'émergence de l'autre qui vient aussitôt remplir la place laissée vacante par le disparu ».

Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805), Bruxelles, 1982, p. 172.

2. Dans son *Histoire de la philosophie*, Hegel présentera la pensée de Platon selon des termes qui rappellent le texte d'Iéna : « Le temps vrai est éternel, est l'éternel présent (*die ewige Gegenwart*), le temps comme image immédiate de l'éternel n'a ni avenir ni passé », *Leçons sur Platon* (1825/26), traduction de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 118-119.

destructrice, qu'elle garde en elle le présent, qui pour Hegel constitue l'aspect positif du temps. La réunion avec le temps est une suppression du temps, dont le résultat est un présent détemporalisé. Quelle est la signification de ce présent paradoxal ? Si la nécessité pour la raison de conquérir un tel présent est claire, le sens de ce présent est obscur. S'agit-il du simple maintenant hypostasié comme *nunc stans*, d'un maintenant à jamais immobile ? Ou désigne-t-il plutôt la présence à soi de la raison ? Ce présent est-il lui-même une manifestation de la véritable infinité ? Et si tel est le cas, comment est-il libéré de la mauvaise infinité du temps ?

La *Differenzschrift* laisse ces questions sans réponse. La seule certitude qu'elle nous délivre est qu'il faut distinguer deux dépassements du temps par la raison. Le dépassement tel que l'ont pensé Kant et Fichte – le temps pratique – projette de faire du temps une véritable infinité, mais ne produit qu'une infinité empirique, elle-même finie. Conscient des limites de la solution fichtéenne, Hegel pense, à ce stade de sa recherche, que le vrai dépassement du temps ne peut être que son abolition par la raison dans l'activité la plus haute de celle-ci, la connaissance spéculative. Il y a là un paradoxe saisissant : le temps ne reçoit de dignité ontologique qu'à condition d'être nié dans l'éternité. Mais au sein même de cette négation, un élément du temps persiste toujours, irréductible. C'est le présent, *Gegenwart*, dont la libre appropriation est pour l'esprit la tâche la plus difficile.

l'intuition et à la connaissance de l'éternel » (322/99). Penser l'éternel, telle est pourtant, dans l'esprit de Hegel, la tâche véritable de la philosophie. Il partage en cela avec les philosophes qu'il critique un autre présupposé non moins décisif : l'Absolu est identifié à l'éternité. Bien que l'Absolu – qui est depuis 1801 le nouveau nom de l'être même, l'objet privilégié de la philosophie – se laisse caractériser comme devenir, il ne peut être connu par la raison que s'il est considéré *sub specie aeternitatis*. Le propre des philosophies de la réflexion est alors de séparer le savoir de son objet suprême, et de s'interdire l'accès à l'éternel. Mais celles-ci sont de ce fait dominées par l'opposition qui cristallise toutes les autres, celle de l'infini et du fini. Il est clair en effet que « dans ces philosophies subsiste l'être absolu du fini et de la réalité empirique, et l'opposition absolue de l'infini et du fini » (320/97). Et c'est précisément de cette opposition que découle celle plus concrète de l'éternité et du temps, qui en est l'autre face indissociable.

Ces deux oppositions couplées l'une à l'autre gouvernent selon Hegel la pensée abstraite des Lumières, ainsi que les courants religieux qu'elle combat. Mais le plus préoccupant est qu'elles se sont immiscées dans la philosophie elle-même, du moins celle qui est fondée sur la réflexion. Toutefois, cette situation nouvelle présente l'avantage que la question du temps, posée certes sous l'angle de son opposition à l'éternité, échappe à la religion et se déplace sur un terrain de toute façon plus favorable à sa résolution, celui de la philosophie. Comment se manifeste le conflit de l'infini et du fini ? Tout d'abord par « une nostalgie infinie et une incurable douleur » (321/98). Hegel repère dans la philosophie réflexive la trace de ce phénomène déjà étudié à Francfort à propos du christianisme ou du culte de la Grèce. La nostalgie naît de la séparation introduite entre l'homme et l'Absolu, et de l'aspiration à la réconciliation, impossible dans le présent, mais espérée dans un au-delà lointain. Même si elle parvient à se défaire de l'emprise du passé pour être, comme chez Fichte ou Jacobi, « la nostalgie d'un au-delà et d'un avenir » (384/171), elle n'en exprime pas moins toujours une scission, une impuissance de l'homme à se réconcilier avec le temps, avec le présent.

La nostalgie est toujours pour Hegel le symptôme que le rapport adéquat de l'homme au temps est manqué. Le mal provient de la manière dont les philosophies de la réflexion pensent la relation de l'éternité et du temps. Lors de sa critique de Jacobi, Hegel montre que cette question plonge immanquablement la philosophie réflexive dans l'embarras :

Le dilemme éternel de la réflexion est le suivant : si la philosophie connaît un passage (*Übergang*) de l'éternel au temporel, il est alors aisé de montrer qu'elle pose le temporel dans l'éternel lui-même et rend du même coup l'éternel temporel ; si elle ne connaît

CHAPITRE VI

LA TENTATION DE L'ÉTERNITÉ

La réunion avec le temps a tout d'abord pour Hegel une signification négative : c'est la nécessité pour la raison de supprimer le temps lui-même dans un présent atemporel. Mais le projet de dépassement du temps se trouve par là même confronté à l'opposition non éclaircie du temps et de l'éternité. C'est sur ce problème précis que se concentre en grande partie l'ouvrage de Hegel paru en 1802 sous le titre *Foi et savoir*. Loin de remettre en cause l'orientation suivie dans la *Differenzschrift*, l'essai de 1802 accentue l'idée d'un primat, pour la connaissance philosophique, de l'éternel sur le temporel. Jusqu'où et à quel prix une telle démarche est-elle possible ?

LE PROBLÈME DE L'ÉTERNITÉ DANS *FOI ET SAVOIR*

Le propos de Hegel est de dénoncer le conflit entre le savoir et la foi, qui est une sorte de transposition, au sein de la philosophie, de la controverse entre la religion de la raison et la religion positive. Par delà leurs divergences, les philosophies réflexives de Kant, Jacobi et Fichte partagent un même présupposé : « ne revendiquer pour savoir positif que le fini et l'empirique et réserver l'éternel pour un pur au-delà, si bien que l'éternel est vide pour la connaissance et que cet espace infini et vide du savoir ne peut être rempli que par la subjectivité de l'aspiration et du pressentiment » (316/92)¹. Parce qu'elles imposent toutes les trois, chacune à leur manière, des limites à la raison, ces philosophies ne parviennent pas à penser l'éternel, à faire de l'Absolu un objet de savoir. Elles offrent au contraire le spectacle décevant d'une « raison abîmée dans la finitude, se refusant à

1. (316/92) signifie ici *Glauben und Wissen*, GW 4, p. 316 et *Foi et savoir*, traduction de A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 92.

pas ce passage, elle pose l'absolue simultanéité de la totalité comme connaissance intuitive si bien que le différent n'existe pas sous la forme de parties et de séquences temporelles (368/153).

Où bien la philosophie pose une identité abstraite entre l'éternité et le temps, mais elle temporalise l'éternel et perd par là l'essence même de celui-ci; ou bien elle les sépare tout aussi abstraitement, et toute différence temporelle est dès lors exclue de l'éternité, réduite à une simultanéité absolument atemporelle. Le temps, tel qu'il est conçu par la philosophie absolue, est donc enfermé dans un antagonisme avec l'éternité, il n'est pas saisi *en tant que tel*, et c'est pourquoi cette pensée doit rester aporétique. À la fin de son introduction, Hegel esquisse la solution de ce dilemme, en le reformulant dans les termes logiques de l'infini et du fini. De même que l'infini n'est « vrai » que s'il peut « absorber (*aufzehren*) la finitude » (324/101), l'éternité, loin de s'opposer au temps de façon rigide, doit au contraire le comprendre en elle. Pourtant, cette inclusion du temps dans l'éternité ne saurait à première vue être une abolition totale de celui-ci. En effet, « si dans la philosophie l'effectivité et le temporel comme tel disparaissent, cela possède la même valeur qu'une cruelle dissection qui ne respecte pas la totalité de l'homme et qu'une abstraction sauvage qui n'a aucune vérité » (324/101-102). Le temps est l'horizon du fini, et il fait partie, en tant que tel, de la totalité de la vie. Nier absolument le temps signifie scinder la vie, porter atteinte à son unité. Mieux encore, une telle négation ne fait que produire l'effet inverse à celui recherché, elle ne peut que renforcer ce qu'elle tente de nier. Car « une telle abstraction est saisie comme la douloureuse excision d'un moment essentiel à l'intégrité du tout », si bien que ce qui est supprimé – le temporel – est reconnu par là « comme moment essentiel et comme un en-soi absolu » (324/102). La tentative de supprimer le temps se heurte à la persistance de son existence, qui est de la sorte absolutisée et opposée une nouvelle fois à l'éternité. Le dépassement de l'aporté initiale exige donc deux attitudes apparemment contradictoires. La raison doit à la fois supprimer le temps, l'intégrer dans l'éternité, et cependant préserver l'existence propre de celui-ci. Comment Hegel peut-il maintenir ensemble ces deux exigences?

Il faut reprendre la question à la lumière de la relation de l'infini au fini. Si « l'absolu était composé de fini et d'infini », si le fini avait une existence autonome, « l'abstraction du fini serait une perte » (324/102). La résolution du problème consiste à comprendre le statut exact du fini, qui est purement négatif. Puisque le fini n'a aucune réalité en soi, la négation du fini dans l'infini implique « qu'on a seulement nié ce qui est négation et ainsi posé l'affirmation vraie » (324/102). La négation du fini n'est que la perte d'un *non-être*, la négation d'une négation, donc l'affirmation par laquelle l'infini est affranchi de la limite qui est en lui. Le temps ne peut de même

s'opposer à l'éternité que s'il est considéré – justement à tort – comme un être doué d'une réalité positive propre. Pour que l'éternité de l'Absolu soit libérée du fini et du temporel, il convient non pas de nier leur existence, mais d'affirmer leur inexistence. La solution que propose Hegel est une fois encore paradoxale. Sauver le temporel, faire droit à son existence, c'est dévoiler qu'il n'est *rien* en soi. Malgré l'abstraction qui les caractérise, il faut dès lors préférer à la philosophie de Jacobi celles de Kant et de Fichte, « qui visent à montrer qu'il n'est point de vérité dans le fini et le temporel, et dont la grandeur réside surtout dans la négativité en révélant que le fini et le phénomène ne sont rien (*Nichts*) » (377/163). Quel est le sens de ce rien? Cette question engage en fait toute une interrogation sur le statut ontologique du temps – le type de réalité auquel il correspond – que Hegel mène au cours de son interprétation de la querelle du panthéisme.

L'ILLUSION DU « TEMPS ÉTERNEL » : JACOBI CONTRE SPINOZA

Le débat déclenché par Jacobi au sujet de la signification du spinozisme – le *Pantheismusstreit* – est le prisme à travers lequel Hegel aborde la question du temps dans son rapport à l'éternité, prisme complexe dont il nous faut tout d'abord rappeler certaines des facettes. Au début des *Lettres* à *Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, Jacobi pose cette proposition préliminaire que « l'existence (*Daseyn*) de tout être fini est une existence successive (temporelle) » (20/44)¹. Le lien réciproque entre temporalité et finitude est une évidence apodictique. Or, le système spinoziste implique, aux yeux de Jacobi, que « ce que nous appelons "succession" ou "durée" n'est que chimère (*bloßer Wahn*) », qu'ils « ne soient en vérité qu'une certaine manière de considérer la diversité dans l'infini » (58/59). Que veut dire exactement Jacobi? Une lettre de Mendelssohn, reproduite par lui dans son essai, nuance cette thèse sans la remettre en cause sur le fond. Selon ce dernier, durée et succession ne sont pas pour Spinoza une pure illusion, mais « des déterminations nécessaires de la pensée limitée, donc des phénomènes (*Erscheinungen*) qu'il faut distinguer de la simple illusion (*Wahn*) » (109/80). En réponse à ces remarques, Jacobi explicite sa pensée dans l'appendice VII des *Lettres*,

1. Pour le texte des *Lettres sur Spinoza*, nous indiquons entre parenthèses la page de l'édition allemande, *Werke*, Band IV, 1, Leipzig, 1819, suivie de celle de la traduction de P.-H. Tavoillot, parue dans *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995.

ajouté dans la seconde édition de 1789¹. La philosophie rationaliste se voit objecter qu'elle est incapable de rendre compte, avec les procédés rationnels qui sont les siens, de l'existence du mouvement et du temps, à l'image du principe de raison qui ne produit jamais qu'une consécution logique strictement atemporelle. C'est pourquoi « l'existence réelle d'un monde successif, constitué de choses individuelles finies, se produisant et se détruisant réciproquement, par ordre descendant, ne s'explique nullement de façon *concevable*, c'est-à-dire *naturelle* » (147/388). Objet d'une foi immédiate, l'existence du temps est indubitable et ne saurait être démontrée. Au contraire, toute tentative d'explication rationnelle aboutit à la négation même du temps, ou tout du moins à des contradictions insolubles. C'est ce qu'illustre la philosophie rationnelle par excellence, c'est-à-dire, dans l'esprit de Jacobi, le système de Spinoza.

Pour expliquer la succession des choses finies, Spinoza doit faire appel, prétend Jacobi, au concept d'un « *temps éternel* (ewige Zeit), d'une finitude infinie » (135/383), qui correspond à la succession des modes finis exposée dans la proposition XXVIII de la première partie de l'*Éthique*. En ce sens, Spinoza affirme apparemment l'existence du temps et de la durée. Il pose « de manière irréfutable l'existence réelle d'une *temporalité éternelle* (*das wirkliche Dasein einer ewigen Zeitlichkeit*) », mais sous la forme « d'un flux éternel se retournant en soi-même »². Compris sous la figure de l'éternité, le temps éternel n'a plus rien de temporel. Car en vertu de l'activité infinie et absolument éternelle de la substance, les choses finies, malgré leur caractère successif, existent toutes *simultanément* en elle. L'immanence du fini dans l'infini, l'inscription du temps – sous forme éternelle – dans la substance divine, implique la négation de toute succession, c'est-à-dire la négation même du temps³. Le concept de temps éternel est manifestement absurde. Pour remédier à la contradiction entre l'éternité absolue de la substance et la succession des choses finies, Spinoza met sur le compte de l'imagination la représentation temporelle des choses : il tient « à notre seule imagination que nous nous représentons comme un temps éternel une série infinie de choses individuelles se succédant les unes aux autres » (135-136/384). La succession temporelle serait dès lors simplement subjective, et le temps ferait partie de ces êtres imaginaires que la

1. Cet appendice est joint par Jacobi à la deuxième édition de 1789, sur laquelle se base Hegel (la première date de 1785). Nous le citons selon la pagination de l'édition allemande (*Werke*, Bd. IV, 2^e Abtheilung) et de la traduction de P.-H. Tavoillot.

2. *Werke* IV, 2, p. 138 note, trad. citée p. 384. Cette note, qui complète l'édition de 1789, a été ajoutée par Jacobi dans l'édition définitive de 1819.

3. Ce que P. Kondylis résume ainsi : « Jacobi voit un paradoxe et une contradiction dans le fait que Spinoza d'une part supprime le temps, d'autre part cependant le pose "comme quelque chose existant pour soi", comme "finitude infinie" », *Die Entstehung der Dialektik*, éd. citée, p. 705-706.

raison doit délaïsser, conformément aux analyses de la lettre XII à Meyer. Dans la mesure où la raison parvient à se libérer de l'emprise de l'imagination, elle transfigure le temporel « en un être éternel immuable, en la divinité elle-même », s'il est vrai que « devant la raison, le temps disparaît nécessairement et spontanément » (139/384 note).

Cette solution n'est nullement satisfaisante pour Jacobi. Spinoza remplace simplement la contradiction inhérente au concept de « temps éternel » par une autre contradiction non moins flagrante : il fait du temps une illusion de l'imagination, une chimère, pour reprendre l'expression du début des *Lettres* dont la signification est désormais éclaircie. Cette thèse est selon Jacobi indéfendable, ne serait-ce que parce que toute succession idéale ou imaginaire doit bien renvoyer à une succession réelle qu'elle présuppose. En affirmant la réalité de la durée sous l'espèce d'un temps éternel, immanent à la substance, Spinoza nie en définitive l'existence même du temps dans ce qu'elle a d'absolu. Le système de Spinoza est, d'après Jacobi, non seulement un athéisme, mais il a encore une autre conséquence, trop peu remarquée : il est ce que nous pouvons appeler un *achronisme*¹.

Jacobi renouvelle sa critique peu de temps après la première édition des *Lettres*, dans son ouvrage intitulé *David Hume et la croyance*. S'il reconnaît que la thèse paradoxale, selon laquelle la succession ne serait qu'une simple apparence, ne peut être attribuée directement à Spinoza, il maintient qu'elle découle inéluctablement de son système². Sur cette question, la pensée de Spinoza entraîne au mieux une contradiction – celle du « temps éternel » –, au pire, si on en déduit toutes les implications, elle aboutit à la négation du temps. Même si, pour qualifier cette négation, on emploie avec Mendelssohn le terme de phénomène au lieu de celui d'illusion, il n'en demeure pas moins que la philosophie rationnelle, dans sa tentative d'expliquer la succession, le temps ou l'écoulement, finit par en faire un phénomène vide de sens, donc une apparence, une chimère. Car un phénomène sans signification cohérente ne se distingue en rien d'une illusion. C'est que « *le successif lui-même* est l'inconcevable, et le principe de raison suffisante, bien loin de nous l'expliquer, pourrait nous égarer en nous amenant à nier la réalité de toute succession » (*David Hume...*, *Werke* II, p. 199). Cette critique de la philosophie rationnelle, centrée sur une lecture de Spinoza, fut admise ou du moins utilisée par certains philosophes à l'époque

1. Cette thèse de Jacobi est plus originale que le reproche d'athéisme à l'encontre de l'*Éthique*, déjà formulé par Wolff, notamment dans sa *Theologia naturalis* (*Paris Posterior*, §§ 671-716) parue en 1744.

2. Cf. *David Hume et la croyance ou l'idéalisme et le réalisme*, *Dialogue* (1787), traduction de L. Guillermit dans *Le Réalisme de F.H. Jacobi*, publication de l'Université de Provence, 1982, p. 315, *Werke* II, p. 196-197. Hegel mentionne également ce texte dans *Foi et savoir*.

de Jacobi. W.G. Tennemann la reprend dans son *Histoire de la philosophie*, quand il note que le passage de la substance infinie au fini est chez Spinoza un « saut » incompréhensible, et le devenir un « concept illusoire » (*Scheinbegriff*)¹. Fichte emploie également les arguments développés par Jacobi à l'encontre de Spinoza, pour les appliquer à Schelling, dont la conception de l'Absolu rend selon lui impossible la déduction de l'être temporel et fini. Ou bien l'on pose un devenir éternel, tout aussi absurde qu'un « temps éternel », ou bien l'on conclut que le fini, le temporel, n'est pas – ce qui est intenable². L'argumentation de Jacobi semble avoir convaincu. En 1787, dans son ouvrage sur Hume, celui-ci déclare d'ailleurs que personne n'a pu réfuter sa lecture de Spinoza, en particulier l'idée que le système de celui-ci réduit le temps à une pure apparence. Hegel entend précisément, dans *Foi et savoir*, relever ce défi en défendant Spinoza contre Jacobi.

LA QUESTION DE LA RÉALITÉ DU TEMPS : HEGEL DÉFENSEUR DE SPINOZA

Dans son analyse des *Lettres sur Spinoza* et du livre sur Hume, Hegel reproche à Jacobi d'avoir commis plusieurs erreurs fâcheuses à propos du système spinoziste, qui l'ont empêché de concevoir le rapport véritable du temps à l'éternité. La position de Jacobi est que « d'une part, le concept de succession manque à Spinoza, mais d'autre part, ce concept existe bien chez Spinoza, sous la forme absurde d'un temps éternel » (352/135). En ce qui concerne le premier point, Hegel accorde que chez Spinoza, « temps et succession sont de simples phénomènes » (*Zeit und Sukzession bloße Erscheinung*) (353/137). Mais cette affirmation, loin d'être une découverte, est selon lui « vulgarisée à chaque ligne du système spinoziste » : « comment cette thèse n'appartiendrait-elle pas à Spinoza ? », s'exclame Hegel (354/137), puisque « dans l'idée de l'éternel, la finitude, le temps et

1. Cf. W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Band X, Leipzig, 1817, p. 450 et 452, qui se réfère explicitement à Jacobi dans ce passage.

2. Cf. *Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem* (1801), SW XI, p. 385 : « La démonstration tourne ici autour de la déduction de Spinoza [*Ethica*, I, 21] : tout ce qui est éternel, car il est dans l'identité absolue ; or, il y a de fait un devenir, c'est-à-dire génération et corruption, il y a du singulier ; par conséquent ce devenir est éternel ; il est une série infinie de choses finies existant l'une à partir de l'autre. Il ne fait aucun doute que cette forme de raisonnement n'est absolument pas spéculative ni satisfaisante. S'il [i.e. Schelling] ne peut pas déduire la détermination de la finitude, il faut en rester au résultat des Éléates : les choses finies ne sont pas ! ». Pour le commentaire de ce passage, voir l'article de R. Lauth « La position spéculative de Hegel dans son écrit *Differenz*... à la lumière de la théorie de la science », *Archives de philosophie* 46, 1983, p. 86.

la succession disparaissent » (353/136). C'est sur l'appréciation de cette thèse que les deux penseurs divergent nettement. Cette conséquence n'est en effet selon Hegel nullement contradictoire ou absurde, contrairement à ce que déclare Jacobi. Une telle compréhension du problème repose sur un pré-supposé péremptoire et faux, qui veut que le temps existe en soi et absolument. À cette conception erronée de Jacobi, Hegel oppose l'enseignement de Spinoza, selon lequel la simultanéité absolue de la substance implique que « le temps lui-même n'est rien en soi » (353/137). Le temps n'est pas un être absolu, il est un non-être relatif destiné à disparaître dans la connaissance éternelle de l'idée.

Point n'est besoin dès lors pour Hegel de faire appel au concept d'un « temps éternel », afin de résoudre une contradiction qui n'existe pas. Une telle notion revient à introduire immédiatement le temps au sein de l'éternité, ce qui répugne à l'essence de celle-ci. La série infinie des choses finies, posée au livre I de l'*Éthique*, n'est donc en aucun cas un « temps éternel ». Jacobi commet à ce sujet une double confusion. Il ne tient pas compte tout d'abord de la distinction entre *intellectus* et *imaginatio*. Hegel souligne que le temps compris comme succession des choses finies n'est selon Spinoza qu'un *auxilium imaginatiois* et non un objet vrai de l'intellect (ce qui lui donnerait un tout autre statut qu'il n'a pas). Bien qu'il cite la Lettre XII à Meyer, où cette différence est exposée, Jacobi refuse d'admettre que si la série temporelle n'est qu'un être imaginaire, elle ne saurait par conséquent se trouver dans l'éternité de la substance. Cette thèse de Spinoza signifie que le temps est une forme de néant, ce à quoi Jacobi ne peut se résoudre. La seconde confusion, dont il se rend coupable aux yeux de Hegel, porte sur l'essence de l'infinité. Le temps éternel est défini par l'auteur des *Lettres sur Spinoza* comme une finitude sans fin, une sorte d'infinité. Mais Hegel rappelle qu'il faut distinguer, avec Spinoza, l'infini de l'intellect – l'*infinitum actu* de la Lettre XII – et l'infini de l'imagination¹. Le premier est l'« affirmation absolue », « qui comprend aussi en soi le particulier ou le fini », et vis-à-vis duquel le fini n'est qu'une « négation partielle » (354/138). Il est « le véritable infini », « l'idée absolue, identité du général et du particulier, ou de l'infini et du fini » (358-359/143). Le second est en revanche « l'infinité empirique » (359/143), l'opposition perpétuelle du fini et de l'infini. Une telle infinité est le propre du temps – saisi comme la mauvaise infinité de la succession des choses finies – et elle ne saurait être attribuée à l'éternité. En voulant introduire, par le biais d'un « temps éternel », la série indéfinie des choses singulières

1. Hegel présente plus exactement trois concepts d'infini : 1/le véritable infini de la raison absolue (duquel il rapproche l'*infinitum actu* de Spinoza) ; 2/l'infini de la raison formelle et négative (Kant et Fichte) ; 3/l'infinité empirique de l'imagination ou de la réflexion, qui est celle dont relève le temps. Cf. GW 4, p. 358-359, trad. citée p. 142-143.

dans l'éternité de la substance, Jacobi assimile à tort l'infinité empirique du temps à l'infinité véritable, spécifique de l'éternité. La confusion entre les deux infinités va de pair avec celle entre *intellectus* et *imaginatio*. Hegel conclut donc sa critique en ces termes :

Jacobi pose ainsi l'*abstractum* du temps et l'être-abstrait d'une chose singulière, produits de l'imagination et de la réflexion, comme étant en soi, et il trouve que, si l'on pose la simultanéité absolue de la substance éternelle, on pose en même temps aussi la chose singulière et le temps (qui n'existent que dans la mesure où on les tire de ladite substance) ; mais Jacobi ne réfléchit pas qu'en les réintroduisant dans la substance éternelle d'où il les a tirés, ils cessent d'être ce qu'ils ne sont qu'extraits de celle-ci. Il conserve donc dans l'infinité et l'éternité même le temps, la singularité et la réalité effective (356/139-140).

Jacobi fait de l'infinité empirique du temps un être abstrait, doué d'une réalité autonome, qu'il prétend substituer ensuite à l'infinité véritable de la substance éternelle. L'absolutisation du temps et sa détermination comme série indéfinie sont donc une seule et même abstraction. Ce n'est pas le temps en lui-même qui est selon Hegel une pure illusion, une abstraction de l'imagination, mais c'est plutôt la représentation que s'en fait la pensée réflexive : celle d'un temps absolu, existant en soi face à l'éternité. Ce débat avec Jacobi force donc Hegel à préciser, sur un ton parfois polémique, sa propre conception du temps, qui reste particulièrement spinoziste. Le temps n'est rien en soi, son infinité n'a pas de réalité irréductible, elle est purement abstraite, finie, et n'a par suite aucune existence positive. Seule existe réellement l'éternité, entendue comme l'absolue simultanéité des moments qui composent la totalité de la substance. Ce qui est, aux yeux de Jacobi, un scandale pour la philosophie, est selon Hegel parfaitement légitime.

HEGEL ET LA TENTATION DE L'ÉTERNITÉ

Jacobi n'a pas réussi à convaincre Hegel. Voulant prouver l'incohérence de Spinoza par l'accusation d'achronisme, il a manqué son objectif et même renforcé en un sens le système de celui-ci¹. L'intérêt spéculatif de la philosophie spinoziste est précisément pour Hegel qu'elle montre que « le temps n'est rien en soi et se perd dans l'éternité » (*daß die Zeit nichts an*

1. L. Lévy-Bruhl remarque que Jacobi « avait voulu utiliser Spinoza au profit de sa doctrine ; mais, par un renversement ironique des rôles, ce fut sa doctrine qui allait servir au progrès du spinozisme », *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. 173.

sich ist und daß sie in der Ewigkeit verloren geht) (156/140). Spinoza a raison, contre Jacobi, d'affirmer le caractère simplement négatif du temps.

Cette lecture de Spinoza ne sera pas reprise par Hegel dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie, où la question de l'« achronisme » n'apparaît plus, et cède la place au motif de l'« acosmisme »¹. L'interprétation hégélienne est-elle fidèle à l'esprit de la pensée spinoziste ? Spinoza associe assurément la production du temps au travail de l'imagination, notamment dans la proposition XLIV de la deuxième partie de l'*Éthique*, qui est visée dans notre débat². Mais il prend soin de bien distinguer *duratio* et *tempus*. En aucun cas la durée, qui est « la continuation indéfinie de l'existence » (*Éthique*, II, Déf. 5), n'est réduite à une pure abstraction de l'imagination. C'est la Lettre XII à Meyer – XXIX dans l'édition Paulus utilisée par Hegel et Jacobi – qui clarifie le mieux cette question. L'éternité correspond à l'existence infinie de la substance, la durée à l'existence finie des modes. La distinction de l'intellect et de l'imagination permet de délimiter la durée et le temps. Le temps n'est pas la durée, il est ce comme quoi l'imagination se représente la durée : « Maintenant, du fait que nous pouvons à volonté délimiter la durée et la grandeur, quand nous concevons celle-ci en dehors de la substance et faisons abstraction en celle-là de la façon dont elle découle des choses éternelles, proviennent le temps et la mesure. Le temps sert à délimiter la durée, la mesure à délimiter la grandeur de telle sorte que nous les imaginions facilement, autant que la chose est possible ». Envisagé comme mesure infiniment divisible de la durée, le temps est « un auxiliaire de l'imagination » (*auxilium imaginationis*) et, de ce fait, un « être de raison » (*ens rationis*)³. Ce texte définit univoquement le genre d'être auquel le temps appartient : l'*ens rationis*, qui est une sorte de néant, un *nihi*, au sens où il n'a aucune réalité en dehors de la pensée imaginative

1. Le spinozisme affirme selon Hegel la négation du fini dans la substance absolue. Il est en ce sens non pas un athéisme, encore moins un panthéisme, comme le veut Jacobi, mais un acosmisme, une dissolution du monde dans l'infini. Sur cette idée plus tardive chère à Hegel, on peut renvoyer notamment au § 36 et au § 50 de l'*Encyclopédie* (éd. de 1830).

2. Alors que « la raison perçoit les choses comme possédant une certaine sorte d'éternité » (*Éthique*, II, 44, cor. 2), « seule l'imagination peut faire que nous considérions les choses tant relativement au passé que relativement au futur comme contingentes » (II, 44, cor. 1), et de ce point de vue, il convient de dire que « nous imaginons le temps » (*tempus imaginemur*) (II, 44, scolie).

3. Pour la lettre à Meyer du 20 avril 1663, nous nous référons à Spinoza : *Opera*, Ep. XXIX, éd. Paulus, Iéna, 1802, Bd. I, p. 526 sq. (éd. Gebhardt, Ep. XII, Bd. 4, p. 52 sq.), traduit par Ch. Appuhn dans *Œuvres*, t. IV, Paris, GF, 1966, p. 156 sq. Les *Cogitata metaphysica* sont tout aussi claires. La durée est « l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle », et le temps « n'est pas une affection des choses, mais seulement un simple mode de penser, [...] un être de raison (*ens rationis*) » *Cogitata metaphysica* I, 4, éd. Paulus, Bd. I, p. 101-102 (éd. Gebhardt, Bd. 1, p. 244), traduit par Ch. Appuhn, dans *Œuvres*, éd. citée, t. I, p. 349-350.

qui le représente. Spinoza nie que le temps ait une existence par soi, mais son analyse ne s'applique en aucun cas à la durée. Pourtant, Hegel, pas plus que Jacobi, ne respecte cette nuance essentielle. Ils étendent la thèse spinoziste à tous les modes de temporalité (durée, succession, temps). Le temps indéfini de l'imagination, tout comme la succession dont il est une forme dérivée, deviennent de simples phénomènes, des espèces de néant. La thèse hégélienne que le temps n'est rien en soi est manifestement plus radicale que la pensée spinoziste elle-même qui, face à l'éternité absolue – qui « ne peut être définie par le temps ni avoir aucune relation au temps » (*Éthique*, V, 23, scolie) –, laisse subsister la durée, ne fût-ce que d'une manière obscure¹. Mais le temps n'est pas selon Hegel un néant absolu. Notre philosophe ne veut pas dire que le temps n'est absolument *pas*, mais qu'il n'est pas *absolument*. C'est justement pour cette raison que le temporel n'est pas opposé à l'éternité, et peut, dans le savoir spéculatif, disparaître en elle.

La question posée initialement par *Foi et savoir* est la suivante : comment la raison peut-elle sortir du dilemme de la réflexion, qui oppose perpétuellement le temps et l'éternité ? La solution hégélienne, issue de la confrontation avec Jacobi et Spinoza, est identique sur le fond à celle proposée dans la *Differenzschrift*. La raison doit abolir le temps en l'élevant à l'éternité, conçue comme intemporalité et simultanéité absolues. L'exigence initiale – supprimer le temps tout en rendant justice à son existence propre – n'équivaut-elle pas finalement, contrairement à son objectif annoncé, à une « dissection cruelle » qui prive l'Absolu de sa relation au temps ? La résolution du dilemme est donc insatisfaisante et amène la pensée hégélienne à un point critique. Le passage du temps dans l'éternité est tout aussi incompréhensible que celui de l'éternité dans le temps, parce qu'il aboutit à effacer l'existence même de ce dernier. Si seule l'éternité existe sous la figure d'une simultanéité totale, si le temps n'est rien en soi, comment le *devenir* de l'Absolu est-il possible ? N'existe-t-il aucune médiation entre la position indéfendable de Jacobi, qui voit dans le temps une réalité absolue opposée à la raison, et celle de *Foi et savoir* consistant à attribuer au temps une existence simplement négative, vouée à être résorbée dans l'éternité ? Que peut signifier la réunion avec le temps, dès lors qu'elle n'est ni une absolutisation, ni une abolition de celui-ci ?

Dans la conclusion de son essai, Hegel suggère que la philosophie, à partir de sa propre mort symbolisée par l'hégémonie des pensées réflexives, doit ressusciter dans la pensée spéculative de l'infini. Mais les apories de

1. Cf. sur ce problème P.-F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 489-549.

2. G. Gérard pose avec justesse cette question dans *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 174.

Foi et savoir ont montré les limites de la démarche poursuivie depuis la *Differenzschrift*. Vouloir supprimer le temps par la raison, c'est se rendre coupable d'une abstraction dans la vie de l'Absolu. Hegel esquisse toutefois, avec l'image finale du Vendredi Saint spéculatif qui « fut jadis historique » (414/206)¹, une nouvelle voie susceptible de relancer sa recherche dans la direction du problème de l'histoire, abandonné provisoirement juste après son arrivée à Iéna. En d'autres termes, penser une historicité de l'Absolu ne permettrait-il pas à Hegel de sortir de l'alternative sans issue à laquelle l'essai de 1802 l'a conduit ?

1. Le Vendredi Saint spéculatif est sans doute une allusion de Hegel à la renaissance de la philosophie sous la forme infinie de la spéculation. Pour une interprétation détaillée de cette expression, voir H. King, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, trad. par E. Galichet et C. Haas-Smeets, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 222-236, et X. Tilliette, *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 114-131.

depuis qu'à Francfort s'est imposée à lui l'idée de la mobilité de la nature humaine. Mais la conception formelle du droit naturel – celle de Kant et de Fichte – ne parvient pas plus que l'empirisme à saisir l'historicité de l'esprit immergé dans la vie éthique des peuples. Prises l'une et l'autre dans l'opposition de l'homme à l'histoire, les deux approches empiriste et formelle du droit ont une même conséquence : « l'Idée et unité absolue ne peut donc être présente » (420/16). Hegel entend au contraire mettre en évidence, à partir d'une plus juste compréhension de la vie éthique, comment celle-ci manifeste précisément la « présence absolue » (*absolute Gegenwart*) de l'Idée (440/41).

Le concept de vie éthique vise à décrire dans son immanence l'existence d'un peuple, considérée historiquement. Ainsi, « l'unité claire absolue de la vie éthique est absolue et vivante en ceci que ni une puissance singulière ni la substance des puissances en général ne peuvent être fermes, mais que, de même qu'elle les étend éternellement, tout aussi absolument elle les broie ensemble et les supprime, [...] [et] se retire tout autant dans le repos absolu, dans lequel toutes sont supprimées » (476/91). La vie éthique est donc un ensemble de puissances (*Potenz*) – individus, corporations et sphères multiples – maintenues dans une unité dont le repos apparent ne doit pas masquer le caractère essentiellement dynamique. Animée d'un mouvement d'extension et de contraction, celle-ci forme une totalité vivante, douée d'une histoire spécifique que Hegel décrit dans une longue phrase : la vie éthique est caractérisée par

l'histoire de la totalité éthique, dans laquelle celle-ci oscille, en s'élevant et en s'abaissant, dans le temps, fixe en son équilibre absolu, entre les opposés, tantôt rappelle le droit politique à sa détermination par une légère prépondérance, tantôt opère, par la prépondérance de celui-là, des brèches et des déchirures dans celui-ci, et ainsi, pour une part, revivifie pour un temps chaque système en général par un séjour plus vigoureux en lui, pour une autre part, rappelle à tous les systèmes en leur séparation leur temporalité et dépendance, aussi bien qu'également elle détruit leur extension qui se propage, par ceci [...] qu'elle les confond tous d'un seul coup et les présente absorbés en elle-même, nés à nouveau de l'unité (477-478/93).

Les diverses puissances antagonistes de la vie éthique constituent un système, à l'intérieur duquel chacune est elle-même un tout individuel, à l'image de la sphère du droit. L'histoire de la vie éthique est la manifestation dans le temps de ces puissances, qui oscillent, selon un lent mouvement de balancier que suggère le rythme de cette phrase, entre le

l'homme sous l'image de l'état de nature en sa nudité, ou l'abstraction de l'homme ». Nous donnerons à chaque fois cette double référence.

CHAPITRE VII

LE PRÉSENT VIVANT

La tentative de penser l'unification avec le temps comme une suppression de celui-ci dans l'éternité – menée par les deux premiers écrits d'Héna – a atteint ses limites. Voulant mettre en lumière la dimension foncièrement négative du temps, Hegel ne peut rendre compte de sa relation vivante à l'éternité et de la possibilité, pour l'Absolu, de se manifester en lui. La réconciliation est manquée et il faut donc reprendre la question, toujours posée, de la réunion de l'esprit et du temps, à condition toutefois de la déplacer sur un nouveau sol. Dans son étude intitulée *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, publiée en 1802 et 1803, Hegel substitue à la réflexion rationaliste sur le temps une analyse de l'histoire, fondée sur la notion de vie éthique (*Sittlichkeit*), où s'esquisse une compréhension du temps différente de celle mesurée à l'aune du primat de l'éternité.

L'HISTOIRE CYCLIQUE DE LA VIE ÉTHIQUE DANS L'ARTICLE SUR LE DROIT NATUREL

Dans la sphère politique de la vie éthique, le conflit de la raison et de l'histoire existe également, et se manifeste par le biais du débat entre les sciences empiriques et les sciences formelles du droit naturel. La démarche empirique, qui désigne pour Hegel les philosophies de Hobbes, Locke ou Rousseau, oppose l'abstraction de l'homme dans l'état de nature à l'histoire¹. Il est acquis pour Hegel que l'homme n'est pas un être anhistorique,

1. Cf. GW 4, p. 424, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, rééd. 1990, p. 21 : Ainsi, « si l'on vient à se défaire par la pensée de tout ce qu'un pressentiment trouble peut compter parmi le particulier et passager, comme appartenant à des mœurs particulières, à l'histoire, à la culture et aussi à l'État, il reste

développement dans la vie singulière et la dissolution dans l'unité universelle. Tantôt une puissance déterminée, telle la sphère privée des individus poursuivant tous leurs intérêts particuliers, prospère et acquiert par la liberté et autonomie, tantôt, afin que l'unité de la vie éthique soit préservée, cette même puissance est détruite, lors d'une guerre par exemple, et ramenée ainsi dans l'universalité. De cette destruction même, elle renaît revivifiée par son passage dans l'universel, ce qui permet alors à ce mouvement de reprendre. C'est en ce sens que la guerre a pu, dans l'esprit de Hegel, entretenir « la santé éthique des peuples » (450/55). L'essai sur le droit naturel formule de manière plus nette la vision du temps destinale qui concluait *L'Esprit du christianisme et son destin*. La détermination de la vie éthique comme tout vivant implique une conception organique de l'histoire, étrangère à l'idée de progrès. L'histoire est un équilibre instable entre les puissances de la vie éthique, une oscillation perpétuelle entre paix et guerre, réconciliation et sécession, naissance et mort. L'alternance en elle de la génération et de la destruction est en quelque sorte le rythme, la respiration éternelle de la vie historique. Telle est la temporalité cyclique de la vie éthique, derrière laquelle se devine la pensée grecque, celle de Platon en particulier.

L'analyse hégélienne s'inspire en effet du mythe du *Politique*, dialogue cité à plusieurs reprises dans l'article sur le droit naturel. L'idée maîtresse de ce mythe est que la révolution du monde, placée sous l'égide du Dieu, est soumise à un mouvement de rotation selon deux sens contraires alternés¹. La première période de ce cycle correspond au règne de Cronos, l'époque de la génération éternelle, où « tout naissait de soi-même » et rajeunissait continuellement (271 d). La seconde période, celle où le pilote de l'univers abandonne son gouvernail et livre le monde au mouvement inverse, est le règne de Zeus, où dominent l'écoulement irréversible du temps, le « tumulte » (ἀναποστίταξ) et l'« oubli » (ἀλήθεια) (272 c-273 d). Platon a modifié le récit de la théogonie d'Hésiode, en transformant la succession simple qui va de Chronos à Zeus en un cycle sans fin². De ce fait, le mythe du *Politique* pose les jalons d'une conception cyclique du temps³, que Hegel utilise précisément pour penser l'histoire de la vie éthique : l'oscillation entre naissance et destruction ne désigne plus deux

1. Cf. *Le Politique*, 270 a : « tantôt le monde est dirigé par une cause divine étrangère à lui, recouvre une vie nouvelle, et reçoit du démiurge une immortalité nouvelle, et tantôt, laissé à lui-même, il se meut de son propre mouvement et est abandonné assez longtemps pour marcher à rebours pendant plusieurs myriades de révolutions ». Nous utilisons la traduction de E. Chambry, Paris, GF, 1969, p. 188.

2. Comme le souligne R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 86.

3. Cf. à ce propos J.-L. Vieillard-Baron, *Le Temps, Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, Vrin, 1978, p. 18.

grandes périodes de l'univers, elle constitue le rythme même de la vie temporelle des peuples.

POSITIVITÉ, CONTINGENCE ET PRÉSENT VIVANT

La vie éthique est « une identité de l'universel et du particulier » (479/94), une réconciliation tumultueuse de la puissance universelle du tout et de la particularité plurielle des membres de ce tout, qui s'accomplit selon le cycle de l'histoire. Cette conception du temps, héritée de la cosmologie du *Politique*, permet à Hegel d'aborder à nouveau le problème de la positivité, sur la base des résultats obtenus à Francfort, rappelés à cette occasion. Le positif est ce qui se sépare, résiste à toute unification, il résulte du jeu des oppositions formelles. Si l'universel est ainsi opposé fixement au particulier, il devient lui-même « tout autant un positif que le particulier » (478/94). Au sein du système des puissances de la vie éthique, la positivité désigne plus précisément « la forme par laquelle une puissance se pose isolée et absolue » (478/93). L'opposition principale qui affecte la vie éthique est celle de la positivité morte face à la contingence vivante. Quand un élément de la vie éthique tend à se séparer de la totalité organique, quand il s'isole et s'oppose à elle, il devient positif. En revanche, parce que la vie éthique est une unité de l'universel et du particulier, « ce qui peut être regardé par la réflexion comme particularité, n'est pas un positif ni opposé à l'égard de l'individu vivant », mais « il est en connexion avec la contingence et la nécessité, et ce de façon vivante » (479/94). La positivité de la constitution féodale dépend en ce sens de la question de savoir si, à son époque, une connexion existe entre ses lois particulières et la totalité éthique exprimée dans l'esprit du peuple. Un autre exemple – que Hegel emprunte à Montesquieu – est fourni par les conditions géographiques et historiques d'un État, qui sont le plus souvent en celui-ci non pas une positivité extérieure, mais une contingence qui fait partie intégrante de sa vie et de son présent. Contrairement à la positivité synonyme de séparation, la contingence désigne le particulier en tant qu'il est relié avec le tout de la vie éthique, elle est la part inorganique dont la vie éthique, comme toute vie, a besoin¹.

Si la manifestation temporelle de l'esprit produit nécessairement de la positivité, l'histoire de la vie éthique n'est pas pour autant entièrement réduite à celle-ci, puisqu'elle est également une contingence vivante en

1. Rappelons que ce concept de contingence – qui définit le lien de l'esprit à l'histoire – a été élaboré à Francfort, dans la seconde version de *La Positivité de la religion chrétienne*.

laquelle se réalise l'esprit, selon une succession de figures. Ce concept nomme la présence, la marque de l'universel dans le particulier, il vise cet aspect de la vie éthique unifié à l'universel et vivifié par lui. Chaque figure exprime comme telle une époque de l'Absolu, qui dans l'histoire prend la forme de ce que Hegel appelle « l'esprit du monde » (*Weltgeist*). Celui-ci « a, dans chaque figure (*Gestalt*), son sentiment de soi plus sourd ou plus développé, mais absolu, et, dans chaque peuple, sous chaque tout de coutumes éthiques et de lois, son essence, et il y a joui de lui-même » (479/96). L'histoire se laisse représenter, à la manière de Herder, comme une longue chaîne qui relie les différentes époques passées au présent de la vie éthique, où chaque maillon joue un rôle unique et irremplaçable¹. Pris dans le mouvement d'oscillation entre naissance et destruction que suit l'histoire de la vie éthique, le moment présent doit sombrer dans le passé, pour laisser la place à une nouvelle figure. C'est le destin de l'histoire, en vertu duquel « quelque [élément] mûrit à une vie nouvelle tandis que l'autre [...] demeure en arrière et voit la vie le fuir de lui-même » (481/98). Aussi l'œuvre de l'histoire est-elle un partage continu entre présent et passé, une alternance entre vie et mort, s'il est vrai, comme le rappelle Hölderlin, que l'avènement d'une époque est toujours conditionné par le déclin du monde précédent². Quand les parties du tout éthique qui sont devenues passées restent figées et séparées absolument du présent, naît alors une contradiction au sein de la vie éthique. Celle-ci se traduit en ce que « le tout ne progresse pas de manière égale, loi et coutume éthique se séparent, l'unité vivante qui relie les membres s'affaiblit, et, dans le présent du tout, il n'y a plus aucune connexion et nécessité » (482/99). La dimension destructrice de l'histoire, son aspect négatif, ne provient donc pas simplement de ce que le présent disparaît irréversiblement dans le passé; elle apparaît surtout lorsque ce passé se retranche de la totalité éthique, se contracte sur lui-même et se dresse contre celle-ci, menaçant sa cohésion au lieu de se conserver harmonieusement en elle. La positivité résulte d'une relation spécifique du passé au présent : elle est ce qui « n'a dans le présent aucun fondement vivant véritable [et] a son fondement dans un passé », « dans une vie qui a fini par mourir » (482/99). Le positif est une partie de la vie éthique qui est morte et n'a plus aucune signification, parce qu'elle a perdu son lien avec le présent vivant.

1. Cf. GW 4, p. 481, trad. citée, p. 98 : « suivant la nécessité, la totalité doit s'exposer, comme déterminités jetées les unes hors des autres, et le maillon unique de la chaîne, sous lequel il est, dans le présent, posé, doit passer, et un autre faire son apparition ».

2. C'est l'idée maîtresse du texte de Hölderlin intitulé par Beissner *Das Werden im Vergehen*, écrit vers 1799, qui contient une philosophie cyclique de l'histoire rappelant la conception hégélienne présentée ici. Cf. STA IV, 1, p. 282-287, trad. Péladeau, p. 651-655.

Hegel avait déjà compris à Francfort que le passé devient positif dès lors qu'il s'oppose au présent. Il fait progresser ici son analyse par la notion décisive de « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*). Avec ce concept, Hegel conçoit pour la première fois une figure du temps qui ne soit pas simple finitude. Cette expression, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans la fin du texte, évoque cette facette du temps historique qui s'accorde à la vie éthique et n'exerce pas sa puissance négative à l'encontre de celle-ci. Le conflit de la positivité et de la contingence renvoie à l'opposition, plus tranchée, du passé mort et du présent vivant. Alors que le passé, lesté de sa positivité, est une histoire dénuée de toute spiritualité, le présent vivant fait au contraire partie de la vie éthique, il est un lien organique entre les différents moments de celle-ci. Le principe de l'unification – l'être ne peut être que réunion – fonde implicitement le primat du présent vivant sur le passé positif. Celui-ci est mort parce qu'il est devenu séparation, celui-là, à l'inverse, est vivant dans la mesure où il exprime la liaison des multiples parties de la totalité éthique. La positivité du passé peut dès lors prendre deux formes : « Au compte de ce qui est positif et a fini par mourir, il ne faut donc pas mettre seulement ce qui appartient totalement à un passé et n'a plus aucun présent vivant, et qui est seulement une puissance privée de sens, [...] mais aussi ce qui fixe le négatif, la dissolution et la séparation d'avec la totalité éthique. Cet [élément]-là est l'histoire d'une vie passée, mais cet [élément]-ci est la représentation déterminée de la mort présente » (482-483/100). En d'autres termes, le danger de la positivité du passé ne vient pas tant de son existence même, inévitable au sein de la vie éthique, que de la volonté de relier malgré tout ce passé mort, définitivement caduc, au présent vivant, de le fixer en celui-ci une fois pour toutes, au lieu de le laisser disparaître pour le remplacer par un nouveau présent. C'est par exemple le cas lorsqu'un gouvernement, en temps de crise, s'efforce de maintenir dans la vie éthique d'un peuple une constitution obsolète. Si le passé mort est retenu de force dans le présent de la vie éthique, auquel il s'oppose désormais, celui-ci ne peut que perturber gravement l'harmonie du tout. Ce passé qu'on veut rendre à tous prix présent n'est jamais un présent vivant, mais une sorte de présent mort, qui, comme un poison subtil, entraîne peu à peu la mort du présent.

Hegel a vécu lui-même cette situation de crise politique dans l'Allemagne de son temps, dé faite par Napoléon, éclatée en une multiplicité de petits royaumes. C'est sans doute l'inquiétude suscitée par la situation de son pays qui l'incite à poser le problème du passé, qui dépassera par la suite le cadre strictement politique d'où il tire son origine. Hegel considère que dans l'esprit du peuple allemand de son époque, les « lois organisant un tout n'ont de signification que pour un passé et se rapportent à une figure et une individualité qui est depuis longtemps

quittée comme une enveloppe morte », sans « relation vivante à l'égard du tout » (483/100). Les projets successifs sur la constitution de l'Allemagne, rédigés de 1799 à 1802, expriment la même idée. Parce qu'il est l'œuvre de l'époque féodale, « l'édifice [de la constitution allemande], avec ses piliers et ses volutes, reste, au sein du monde, séparé de l'esprit de notre temps »¹. L'Allemagne n'a pas su selon Hegel transformer sa constitution, héritée des siècles passés, en un pouvoir d'État, préférant rester fidèle au principe primitif de l'indépendance de l'individu. La conséquence de cette inertie est que l'Allemagne n'est plus un État. Son unité s'est désagrégée sous l'effet de la positivité destructrice du passé, fixé dans le présent aux dépens de la vie éthique. Quand le passé pèse de tout son poids sur le présent, le temps manifeste pleinement sa puissance destinale à l'encontre de la liberté des individus. L'histoire devient un champ de bataille où les protagonistes « agissent en puissances absolument libres et indépendantes », sans se douter qu'ils ne sont que « des instruments entre les mains de puissances supérieures, à savoir le destin originel et le temps plus fort que tout (*des uranfänglichen Schicksals und der alles besiegenden Zeit*), qui se jouent de cette liberté et de cette indépendance »². Soumise à un jeu de forces apparemment désordonnées, l'histoire est gouvernée en réalité par un destin tout puissant, dont l'œuvre est essentiellement négative. Bien que Hegel emploie moins souvent ce terme à Jéna qu'à Francfort, la compréhension du temps comme destin marque encore de son sceau les analyses de l'histoire. C'est ce caractère destinal du temps que l'esprit doit supprimer ou, tout au moins, maîtriser, s'il veut accéder au présent vivant.

LA RÉCONCILIATION DU PRÉSENT VIVANT EST UNE RÉCONCILIATION INACHEVÉE

Le présent absolu de la vie éthique, évoqué au début de l'essai sur le droit naturel, est un présent vivant, qui constitue comme tel une forme de

1. GW 5, p. 7, *La Constitution de l'Allemagne*, trad. de M. Jacob, Paris, Champ libre, 1974, p. 10. Cf. aussi GW 5, p. 165 (trad. citée p. 29-30) : « s'il est vrai que ces lois ont perdu leur ancienne vie, les forces vives du temps présent n'ont pas su se fixer en lois [nouvelles] », « chacune a suivi son chemin propre, s'est assurée sa propre position et le tout s'est désagrégé, l'État n'existe plus ».

2. *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, GW 5, p. 95 (trad. citée p. 92). Ce texte fait partie d'une ébauche sur la constitution de l'Allemagne écrite entre mai et août 1801, c'est-à-dire lors de la période d'Jéna.

réconciliation de l'esprit avec le temps¹. Il est inutile de chercher cette réunion dans un avenir inaccessible ou une éternité absolue, puisqu'elle peut exister de manière immanente, dans la vie éthique d'un peuple. Contrairement au présent atemporel que s'efforçait de décrire la *Differenzschrift*, le présent vivant est relié au passé, il est le dernier maillon d'une histoire déterminée. C'est parce qu'il commence à saisir le présent dans son historicité, que Hegel peut penser le devenir de l'Absolu, sous la figure justement de l'histoire de la vie éthique.

L'opposition de l'esprit et du temps est-elle complètement dépassée? Rien n'est moins sûr. Assurément, le conflit de la raison et de la positivité est résolu par le concept de présent vivant, qui montre que la réduction de l'historique au positif et la représentation éternisante de la raison sont les deux faces d'une même erreur. Mais une opposition resurgit, au sein même du temps, entre le présent vivant et le passé mort, qui menace continuellement son unité. La réconciliation de l'esprit et du temps est une réconciliation avec le présent et non avec le passé, et elle est de ce fait *inachevée*². On le voit nettement dans la manière dont Hegel conçoit la relation de l'esprit, qui anime la vie éthique, à son passé. Ainsi, « le malheur de la période du passage, [à savoir] que ce processus par lequel la formation nouvelle devient plus forte ne s'est pas absolument purifié du passé (*nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat*), est ce en quoi réside le positif » (484/101). L'esprit doit se purifier de la positivité morte que le passé charrie et oppose à la vie éthique. Sans une telle purification, il n'est pas de présent vivant. D'un côté, la suppression du passé est indispensable au développement historique de la totalité éthique. Mais de l'autre, cette purification est essentiellement négative, elle ne s'accompagne d'aucune anamnèse, d'aucune reprise du passé dans le souvenir³, de sorte que le passé refoulé se transforme en une réalité hostile tournée contre le présent vivant. Incomplète, la réconciliation du présent vivant contient encore en elle une discordance. Dans l'essai sur le droit naturel, Hegel ne parvient pas à saisir la réunion de l'esprit au temps dans sa plénitude.

Pour cette même raison, la recherche hégélienne sur l'histoire est loin d'avoir abouti. Le schéma du cycle indéfini exclut toute idée de progrès ou

1. Nous suivons en ce sens B. Bourgeois, qui note que l'essai sur le droit naturel « introduit ainsi le thème, capital dans l'hégélianisme, de l'identité rationnelle du logique et du chronologique ». *Le Droit Naturel de Hegel, Commentaire*, Paris, Vrin, 1986, p. 38.

2. Dans *Le Droit Naturel de Hegel*, B. Bourgeois évoque cet « inachèvement de la réalisation spéculative de l'identification concrète, pourtant formellement proclamée, de la raison et de l'histoire », éd. citée, p. 557.

3. Contrairement à ce qu'avait pensé Hölderlin dans *Das Werden im Vergehen*, selon lequel la dissolution du passé doit s'accompagner de son intériorisation dans le souvenir (*Erinnerung*), qui ouvre la possibilité de l'époque à venir. Ce n'est qu'à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel adoptera sans réserve cette idée.

d'enrichissement du présent par le passé. L'histoire est plutôt un mouvement oscillatoire qui n'est pas parfaitement symétrique, parce qu'en lui la force de destruction a tendance à l'emporter sur la force de génération inhérente à la vie éthique. L'âge d'or de Cronos, dont le mythe du *Politique* fait le récit, est révolu, dès lors que l'historicité est prise au sérieux. Cette compréhension négative de l'histoire fait de celle-ci une entrave par laquelle le présent est rattaché à une chaîne qui le dépasse infiniment. Même si le temps, dans la figure du présent vivant, perd sa puissance destinale, puisque l'esprit se réunit alors avec lui, sa négativité n'est pas anéantie pour autant, elle rejaillit sans cesse sous la forme d'un passé mort, dont la vie éthique doit sans relâche se purifier. L'article sur le droit naturel se termine donc par un double inachèvement : l'inachèvement de la philosophie de l'histoire, qui n'a pas encore pu donner au passé sa place véritable ; et l'inachèvement de l'histoire elle-même, qui ne présente jamais qu'une forme incomplète de l'accomplissement de l'esprit. Pourquoi la réconciliation du présent vivant est-elle inachevée ? Pour quelles raisons le passé n'est-il pas pleinement – jusque dans sa positivité même – inclus par l'esprit dans l'histoire de la vie éthique ? La situation politique de l'Allemagne a sans doute donné à Hegel une vision négative du passé, impossible à intégrer au présent et devant donc disparaître. À cela s'ajoute le fait que le processus historique de la vie éthique est décrit suivant un modèle organique, comme un cycle naturel, qui se métamorphose et progresse par sauts discontinus. La différence entre histoire et nature n'est pas posée de manière suffisamment tranchée pour que le rôle du passé puisse être vraiment reconnu. Une autre explication est que la quête du présent dans son *pléroma* pousse Hegel à rejeter de celui-ci le passé, afin d'en préserver l'unité et l'harmonie. Le but recherché de l'unification avec le temps est le présent, non pas celui passager et relatif dont nous faisons à tout moment l'expérience, mais un présent vivant, absolu. Or, précisément parce que le présent est ici pensé par Hegel en opposition au passé, il n'est pas absolu.

L'article de 1802/03 fait coïncider, par le concept de présent vivant, la réflexion sur le temps avec celle sur l'histoire, dont la négativité est peu à peu dévoilée. Dans son développement historique, la vie éthique ne cesse de s'ouvrir au négatif et de s'opposer à lui :

cette vie éthique accomplie se défend en même temps [...] contre son intrication avec le négatif – car ce que nous avons nommé, jusqu'à présent, positif, est comme cela est ressorti de la chose elle-même, considéré en soi, le négatif – s'oppose ce négatif comme objectif et [comme] destin, et, en lui accordant consciemment une puissance et un empire par le sacrifice d'une partie d'elle-même, conserve sa propre vie, purifiée de lui (484-485/102).

Nous retrouvons ainsi le point de départ de notre première partie, la positivité, dont le lien avec la temporalité est désormais dégagé. Le positif est le passé mort opposé au présent vivant de la vie éthique, il est en ce sens le négatif pur et simple. Autrement dit, la vérité de la positivité est la négativité du temps. Ce renversement nous montre que le temps n'est pas un simple néant, un pur *nihi* voué à disparaître dans l'éternité, mais une action négatrice qui pénètre en profondeur la vie éthique de l'esprit. L'histoire est l'une des représentations de « la tragédie que l'Absolu joue éternellement avec lui-même » (458/69), tragédie qui se déroule en trois actes. Elle est ce mouvement par lequel la vie éthique se soumet à la puissance destinale du temps, lui sacrifie une partie de son présent, qui sombre dans le passé. Cet acte de s'abandonner au négatif correspond à l'expérience de la séparation, de la division, dont la pensée de Francfort a montré la nécessité. Celle-ci conditionne en effet la réconciliation de l'esprit avec lui-même, grâce à laquelle il peut s'opposer au destin et conserver sa propre vie, pour autant du moins qu'il est parvenu à la purifier du passé.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

LA POSITION HÉGÉLIENNE DU PROBLÈME DU TEMPS

Les écrits de jeunesse présentent la première confrontation de Hegel aux apories du problème du temps, une première élucidation positive, entreprise selon différentes approches successives, de la question du temps. Cette question ne surgit pas *ex nihilo*, elle se forge à partir d'un débat philosophique complexe et d'un projet spécifique, pour suivre un itinéraire tortueux – qui mène de la positivité de l'histoire à la négativité du temps –, dont on peut récapituler les principales étapes.

Penser la vie, penser l'être même, tel est le but de la philosophie par laquelle nous devons *apprendre à vivre*¹. Or, l'unité originelle de l'être est toujours déjà scindée, la vie de l'esprit est d'emblée prise dans de multiples divisions. Ces oppositions se cristallisent sur celle de l'infini et du fini, qui reconduit elle-même au conflit de l'esprit et du temps. Le temps est pour l'esprit une puissance de séparation universelle, une division présente au cœur de sa vie, son destin. C'est pourquoi l'opposition de l'esprit au temps se retrouve, sous diverses figures, dans tous les domaines où celui-ci se manifeste : religion, politique, philosophie. Cette scission détermine une exigence philosophique, à laquelle Hegel, dans les textes de Francfort et du début de la période d'Iéna, s'efforce de répondre par une double attitude : il décrit d'une part, pour les condamner, les oppositions de l'infini et du fini, de l'éternité et du temps, qui sont autant d'abstractions engendrées par les philosophies de la réflexion ; il esquisse d'autre part les solutions permettant de dépasser celles-ci. À Francfort, Hegel comprend progressivement que l'antagonisme de la raison et de l'histoire n'est pas acceptable, mais il n'entrevoit pas encore les moyens de penser la réunion de l'esprit au temps, reconnue comme nécessaire. Lors de la période d'Iéna, l'unification avec le temps est conçue comme une *Aufhebung*, une suppression du temps par la connaissance spéculative. Mais la réconciliation

1. Cf. à ce sujet M. Baum et K. Meist : « Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten », *Hegel-Studien* 12, 1977, p. 43-81.

est unilatérale, puisqu'elle aboutit à l'abolition du temps dans le présent absolu de l'éternité. C'est la raison pour laquelle Hegel abandonne par la suite cette position philosophique, qui trahit la séduction que le système spinoziste exerce alors sur sa pensée. La question du temps rejoint celle de l'histoire avec le thème du présent vivant, qui exprime la réconciliation de l'esprit et du temps immanente à la vie éthique des peuples. Le présent se révèle du même coup le fil conducteur secret de la recherche hégélienne sur le temps. La réconciliation serait ici complète si ce présent vivant n'était pas opposé au passé, de sorte qu'en lui, l'esprit n'est réuni qu'avec une seule des trois dimensions du temps, le présent. Temps pratique fichtéen et présent vivant hégélien peuvent être renvoyés dos à dos. Le premier doit être critiqué parce qu'il est une réconciliation avec l'avenir qui exclut tout achievement dans le présent. Mais le second est lui aussi limité en ce qu'il rejette le passé. À chaque fois, la totalité du temps est manquée. La question que nous livrent les premiers essais est donc celle d'une réunion achevée de l'esprit et du temps, qui passe notamment par une nouvelle compréhension du lien unissant le passé au présent. Autrement dit, comment le temps peut-il être dépassé par l'esprit sans être pour autant purement et simplement aboli par lui ? Comment l'esprit peut-il dépasser, sans la supprimer, sa relation irréductible au temps ?

Ce regard rétrospectif, porté sur le parcours philosophique du jeune Hegel, montre que la question du temps joue un rôle central dans la recherche de celui-ci, bien qu'elle ne soit pas d'abord posée pour elle-même. Ce sont les interrogations concrètes liées à la religion, à la vie politique, aux débats philosophiques de son époque, qui conduisent le philosophe spéculatif – sous la contrainte des problèmes eux-mêmes – à se pencher sur le phénomène du temps de manière de plus en plus approfondie. La pensée hégélienne répond par conséquent à un besoin philosophique, qui détermine l'horizon à partir duquel est désormais posée la question du temps, en corrélation implicite avec une méditation sur l'être à laquelle il convient de rester attentif. L'être même, non pas tel ou tel être particulier, mais ce qui fait que chaque être existe, se définit comme unification (*Vereinigung*). C'est l'unité originelle différenciant d'elle-même et se réunissant, à partir de cette séparation, dans une unité supérieure. Tout être – qu'il soit vie, Idée, esprit, peuple – n'est à proprement parler que pour autant qu'il parvient à surmonter et à unifier la division qui est en lui. Envisagé à la lumière de la philosophie de l'unification, le temps entretient un double rapport à l'être, d'opposition et d'identité. Il délie son unité, l'éclate en une multiplicité de moments, brise la trame qui fait son harmonie. Le temps est, de par son essence séparatrice, une modalité du non-être, non pas certes un *nihil absolutum*, un pur néant, mais un être intrinsèquement négatif, une négativité. Toutefois, dans la mesure où la

séparation est un moment de l'être même, le temps ne lui est pas absolument opposé. Au contraire, tout être n'advient à lui-même que par l'épreuve du négatif, de la division, et donc du temps. Cette présence négative du temps au sein de toute vie menace l'unité de l'infini et du fini qui caractérise celle-ci. Dans le temps, le fini et l'infini sont continuellement séparés, ils ne forment qu'une infinité empirique qui reste étrangère à l'esprit, et s'oppose à lui comme un destin. La question de la réunion accomplit de l'esprit au temps – considéré dans la totalité de ses trois dimensions – suppose en ce sens une clarification du rapport de l'infini au fini, qui sera mise en chantier à partir de 1804, dans les projets de système d'Iéna.

DEUXIÈME PARTIE

LA DIALECTIQUE DU TEMPS DANS LES PROJETS DE SYSTÈME D'ÉNA

Étudier signifie parvenir à regarder comme vrai ce que d'autres ont pensé.

(*Notes et fragments, Éna 1803-1806*, Paris, Aubier, 1991, p. 77)

INTRODUCTION

LA QUESTION DU TEMPS DANS L'HORIZON DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Les écrits de jeunesse infléchissent la question du temps dans une direction déterminée. Il ne s'agit pas pour Hegel de se demander « qu'est-ce que le temps ? », mais avant tout « comment l'esprit peut-il se réunir avec le temps ? ». Ou plutôt, la première question, celle de la nature du temps, ne peut être posée que dans le contexte de la seconde. Dans quelle partie de sa philosophie Hegel développe-t-il thématiquement sa conception du temps ? Le temps est évoqué dans presque toutes ses œuvres majeures, mais le plus souvent de façon indirecte ou laconique, à l'exemple de la *Phénoménologie de l'esprit* qui définit celui-ci de manière elliptique – au début puis à la fin – comme « le concept existant » (*der daseiende Begriff*)¹. Si la position hégélienne de la question du temps se fait pour l'essentiel dans les essais de jeunesse, celle-ci doit cependant trouver ses réponses dans le système, où sa place précise se situe non dans la philosophie de l'esprit, mais au début la philosophie de la nature, qui forme ainsi – pour Hegel comme pour Schelling – le sol et l'horizon de l'analyse du temps.

Avant de prendre la forme définitive et apparemment monolithique qu'elle a dans la deuxième partie de l'*Encyclopédie*, la philosophie hégélienne de la nature s'est élaborée, tel un palimpseste, à travers diverses phases successives. On peut répartir ces étapes en deux périodes distinctes. De 1801 à 1807, Hegel enseigne dans la prestigieuse Université d'Iéna, qui avait accueilli en son sein Reinhold et Fichte, et que Schelling venait de rejoindre peu de temps avant lui. Lors de ces années de travail intense, il ébauche sa philosophie de la nature dans le cadre de son « système de philosophie spéculative ». Entre 1803 et 1807, il inscrit pas moins de sept fois au programme de ses leçons un cours de *philosophia naturae*². De

1. GW 9, p. 33 et 428, trad. Lefebvre, p. 56 et 518.

2. Comme l'indique Heinz Kimmmerle qui a publié les annonces de cours de Hegel, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 53-56.

cette activité d'enseignement ont été conservés plusieurs manuscrits, qui contiennent les leçons d'Iéna sur la philosophie de la nature des semestres d'hiver 1803/04, 1804/05 et 1805/06¹. Durant cette époque, les différentes parties du système ne sont pas toujours délimitées clairement et se chevauchent parfois en certains points. À partir du retour de Hegel à l'Université en 1817, à Heidelberg puis à Berlin, jusqu'à sa mort en 1831, le système se met définitivement en place, et c'est alors exclusivement dans les cadres de l'*Encyclopédie* que la philosophie de la nature est exposée. Selon le témoignage de Michelet, Hegel fit sept fois des leçons sur la philosophie de la nature de son *Encyclopédie*, dont il commentait de manière exotérique les paragraphes arides². Si les philosophies de la nature d'Iéna sont moins connues que les versions plus tardives de l'*Encyclopédie*, elles sont néanmoins décisives pour la pensée hégélienne du temps, ne serait-ce déjà du fait qu'elles en présentent les premières ébauches, et surtout parce qu'elles élèvent celle-ci à un niveau spéculatif que Hegel n'a sans doute jamais égalé par la suite.

Loin d'être fermés sur eux-mêmes, les projets de système d'Iéna s'inscrivent dans l'horizon historique de leur époque, au sens où ils visent à résoudre les multiples oppositions que la religion et les philosophies de la réflexion ont introduites dans la vie de l'esprit³. En ce sens, le système de philosophie spéculative est une réponse, la seule possible pour Hegel, au besoin de réconciliation engendré par les conflits que décrivent les essais de jeunesse. Aussi les analyses du temps des philosophies de la nature d'Iéna, échelonnées de 1801 à 1806, sont-elles constamment guidées par les questions soulevées dans les premiers écrits : l'infinité du temps, sa relation au concept et à l'éternité, son dépassement par l'esprit. Plus que jamais, l'étude génétique s'impose dans cette période de gestation et de recherches qui trouvera son apogée, après plusieurs années de silence, avec la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel remet chaque année son système sur le métier. Le problème du temps y occupe une place

1. Cf. Jenaer Systementwürfe I, *Das System der spekulativen Philosophie* (1803-1804), Jenaer Systementwürfe II, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804-1805), et Jenaer Systementwürfe III, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805-1806). Ces trois volumes constituent les tomes 6 (1975), 7 (1971) et 8 (1976) des *Gesammelte Werke*.

2. Michelet pense que Hegel fit huit fois des leçons sur sa philosophie de la nature, « une fois à Iéna, entre 1804 et 1806, une fois à Heidelberg au semestre d'été 1818 [juste après la parution de la première édition de l'*Encyclopédie* en 1817]; et six fois à Berlin » (G.W.F. Hegel, *Werke* von 1832-1845, Bd 7, Abt. 1, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin, 1842, p. XVIII sq.). Wolfgang Bonsiepen précise les dates des leçons de Berlin : aux semestres d'hiver 1819/20, 1821/22, 1823/24, 1825/26 et aux semestres d'été 1828 et 1830, « Hegels Raum-Zeit-Lehre », *Hegel-Studien* 20, 1985, p. 14-15. On voit que Michelet a sous-estimé considérablement l'importance pour la *Naturphilosophie* de la période d'Iéna.

3. Ce point a été particulièrement bien établi par H. Kimmertle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegel-Studien/Beiheft 8*, Bonn, 1970, p. 285 sq.

stratégique, située au tout début de la *Naturphilosophie*, entre la logique et la philosophie de l'esprit. La Logique de 1804/05 fournit les concepts purs permettant de penser le temps, qui va recevoir un éclairage puissant de la théorie des deux infinis. La philosophie de l'esprit de 1805/06 esquisse quant à elle les conditions grâce auxquelles la réunion de l'esprit et du temps peut être envisagée. Les oppositions entre temps et éternité, temps et concept, doivent être en effet combattues si l'on veut sortir des apories inhérentes aux philosophies de la réflexion, auxquelles la première philosophie de Schelling n'a pas échappé. Montrer la nature dialectique du temps dans toutes ses facettes, le réhabiliter aux yeux d'une tradition philosophique qui l'a souvent déprécié, tels sont les projets qui, parmi la profusion d'idées exposées dans les leçons d'Iéna, retiennent plus particulièrement l'attention. Aux difficultés internes au système s'ajoute le débat permanent que Hegel doit mener avec d'autres philosophies et certaines sciences, qui partagent souvent les mêmes préoccupations. La question du temps est à cet égard exemplaire, qui impose une confrontation serrée avec la science physique newtonienne. Il est impossible de penser philosophiquement le temps sans rendre compte de son traitement par la physique, qui constitue moins un point de départ qu'un obstacle devant être levé. Contre la réduction du temps à une simple mesure du mouvement, Hegel revient à une conception grecque de la temporalité, inspirée pour une part de la cosmologie aristotélicienne. La *Dissertatio* de 1801 inaugure en cela une attitude jamais remise en cause par Hegel : pour saisir le temps *en tant que tel*, dans les cadres de la philosophie de la nature, il convient de sortir la cosmologie grecque de l'oubli dans lequel elle est tombée.

CHAPITRE PREMIER

LA DISSERTATIO DE 1801

La *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, qui est la thèse de Hegel soutenue à l'Université d'Iéna le 27 août 1801, contient une toute première approche thématique de la question du temps. Hegel y engage son combat contre la physique de Newton, dont la définition du temps est l'un des enjeux. La critique de la science mathématique de la nature n'est pas purement négative, elle permet également de mettre en place plusieurs concepts fondamentaux de la *Naturphilosophie*, comme la nature, la matière, l'espace et le temps, en montrant à chaque fois la façon dont ils s'articulent entre eux. La relation de l'esprit – du *mens* – au temps est l'arrière-plan implicite de l'étude de la nature.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE EN 1801

Quelle est la signification que Hegel confère à la philosophie de la nature, à l'époque de la *Dissertatio*? Ce dernier, suivant la pensée de Schelling, fait alors du concept de nature « le concept fondamental du système », son « centre de gravité »¹. Comme le suggèrent les fragments des leçons de 1801/02, Hegel envisage un système de philosophie quadripartite qui a son point médian dans la philosophie de la nature. À la « Logique et Métaphysique » (I), succèdent la « Philosophie de la nature » (II), puis la « Philosophie de l'esprit (vie éthique) » (III), et enfin la « Philosophie de l'esprit absolu (religion et art) » (IV). La philosophie de la

1. Comme le note H. Kimmertle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, éd. citée, p. 25 et 135. C'est dans l'article de 1802 intitulé *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*, composé sans doute par Schelling en collaboration avec Hegel, que l'accord entre les deux penseurs sur le statut central de la philosophie de la nature – entendue comme physique spéculative – semble le plus net.

nature comporte elle-même quatre parties qui vont du système céleste à la nature organique, en passant par le mécanique et le chimique¹. La *Dissertatio* s'inscrit dans l'économie du système tel qu'il est esquissé en 1801-1802, elle correspond à la première partie de la philosophie de la nature, au « système céleste » appelé encore « système du soleil »². Ainsi que le montre la *Differenzschrift*, écrite la même année, Hegel conçoit la philosophie de la nature comme une physique spéculative, au sens que Schelling donne à ce concept. Cette physique a pour tâche de montrer que

la liberté appartient à la nature, car la nature n'est pas un être en repos, mais un devenir, un être qui ne subit pas une division en deux et une synthèse opérée du dehors, mais se divise et s'unit en lui-même et qui, sous chacune de ses formes, ne se pose pas comme simplement limité, mais comme une totalité libre. Son développement inconscient est une réflexion de la force vivante, qui se scinde à l'infini, mais se pose elle-même et reste identique sous chacune de ses figures limitées³.

Autrement dit, la nature n'est en aucun cas une matière inerte, une objectivité absolue qui aurait la figure de la mort, mais elle obéit au processus de séparation et de division qui rythme la vie inconsciente de l'Absolu. Cette liberté de la matière se manifeste en premier lieu dans le mouvement majestueux qui guide le cours céleste des astres. Pour souligner cet aspect de la nature, Hegel, à contre-courant de la cosmologie moderne de Newton, reprend la distinction d'Aristote entre le monde sublunaire des corps terrestres corruptibles et le monde sidéral de la sphère des fixes, qui se caractérise par le transport circulaire infini. Ainsi « la nature a voulu que le système des corps célestes ne se coagule point en une masse unique et ne connaisse pas la chute jusqu'au triste état de nature naturée, sort commun des corps [terrestres] », « mais elle a voulu qu'il soit une image d'elle-même et une vivante expression de la raison (*sed rationis vivam expressionem siveque imaginem esse voluit natura*) » (251/161-162)⁴. Le milieu dans lequel évoluent les corps célestes est une matière incorruptible, perpétuellement en mouvement, qui est désignée par le terme aristotélicien d'éther (*aera*). S'inspirant du *Timée*, Hegel écrit qu'« aucune expression de la raison n'est plus sublime et plus pure, plus digne aussi de

1. Cf. *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02)*, GW 5, p. 263-264.

2. Cf. sur cette question H. Kimmerte, « Hegels Naturphilosophie in Jena », *Hegels Studien/Beihft* 20, Bonn, 1980, p. 210-211.

3. GW 4, p. 73, trad. citée (modifiée) p. 178.

4. Cette notation signifie : *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, dans GW 5, p. 251, *Les Orbites des Planètes*, traduction, introduction et notes de F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979, p. 161-162. Mentionnons également la traduction commentée de la *Dissertatio* par Wolfgang Neuser, Acta humaniora d. VCH, Weinheim, 1986.

contemplation philosophique, que ce grand vivant nommé système solaire (*animali illo, quod systema solis appellamus*) » (237/129)¹. L'identification de l'univers à un être vivant permet de mettre l'accent sur l'organicité de la nature qui fait d'elle, à ce premier stade de la philosophie hégélienne, l'expression la plus sublime de la raison, et donc le centre du système.

LA CRITIQUE DE LA SCIENCE MATHÉMATIQUE DE LA NATURE

Dans le premier tiers de la *Dissertatio*, Hegel critique les principes de l'astronomie newtonienne, parce qu'elle méconnaît selon lui l'essence véritable de la nature, qui est de présenter l'image la plus pure de l'Idée. Hegel reproche à Newton d'avoir unifié, par la loi de la gravitation universelle, le monde sublunaire, soumis à la loi galiléenne de la chute des corps, et le monde céleste, qui obéit quant à lui aux trois lois de Kepler. Newton a ainsi réuni indûment deux mondes distincts régis par deux lois différentes, achevant en cela de reléguer dans le passé la cosmologie grecque, qui garde au contraire pour Hegel une actualité certaine². Quelle est l'origine de cette « confusion » qu'aurait faite Newton ? Il s'agit de son usage étendu des mathématiques appliquées aux phénomènes observés. Hegel note que « face à une telle réunion de la physique avec les mathématiques, une mise en garde s'impose avant tout : ne confondons pas les rapports purement mathématiques avec les rapports physiques » (238/130). L'emploi systématique des mathématiques dans la science physique a pour conséquence de séparer ce qui, dans la vie de la nature, est uni. La géométrie traite de l'espace en faisant abstraction du temps, et l'arithmétique du temps indépendamment de l'espace, de sorte que « les rapports par lesquels nous connaissons ces totalités formelles sont séparés des véritables rapports de la nature, ceux où le temps et l'espace sont réunis » (238/131). Le passage du temps dans l'espace « est quelque chose d'étranger pour la réflexion (*reflexio*) qui fait abstraction des choses mêmes (*a rebus ipsis abstrahens*) en mathématiques et vise à comparer les nombres et les

1. Cf. *Timée*, 30 a-c : « Ainsi donc, aux termes du raisonnement vraisemblable, il faut dire que ce Monde [...] est véritablement un être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect (Οὐτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐνόντων) ».

2. *Dissertatio*, ..., p. 246, trad. citée p. 150 : « on apprendrait au public que les corps célestes circulent sur leur orbite non pas en vertu de la force commune du monde, celle dont Kepler et d'autres philosophes ont établi qu'elle est unique et constante, mais en vertu de la force vulgaire, à la manière dont les pierres tombent sur terre, comme en fait foi l'histoire bien écoulée de la pomme qui tomba devant Newton ; le public a puisé là une ferme assurance envers le ciel, oubliant qu'avec une pomme ont commencé les malheurs du genre humain ».

mesures des choses, non les choses elles-mêmes, incommensurables » (250/159). La démarche scientifique de Newton ne se contente pas d'introduire des divisions dans l'unité des moments naturels, elle établit également une séparation entre la mesure de l'objet, sa détermination comme quantité numérique, et l'objet lui-même dans sa réalité concrète – la chose elle-même – qui demeure indéterminée, non quantifiable¹. Aux choses mêmes sont substitués des signes formels, tel le parallélogramme des forces de Newton, des quantités, par exemple les minutes, ou encore des mots au sens flou, comme c'est le cas de l'acception newtonienne du terme de force selon Hegel. La méthode mathématique implique une quantification généralisée des phénomènes naturels qui réduit la nature – *expressio rationalis* – à l'état d'une matière morte, et interdit de penser ses concepts fondamentaux.

À l'inverse de la physique newtonienne, la philosophie de la nature doit concevoir ses objets – et en particulier le temps – conformément à la « chose elle-même ». Cette expression est avant tout une mise en garde contre la science mécanique, qui ne fait qu'utiliser le temps afin de mesurer le mouvement. Il est en un sens légitime, pour Hegel, que le temps puisse être déterminé comme une quantité numérique, qui constitue alors l'un des termes des rapports entrant en jeu dans les lois du mouvement. Mais celui-ci n'est pas pour autant réductible à un simple nombre. La philosophie de la nature entend rétablir les liens essentiels que la science, par son abstraction, a oubliés ou détruits, elle met en avant l'exigence que le temps soit saisi de façon concrète, dans son rapport à l'espace et dans sa relation à l'esprit. Dès la *Dissertatio*, Hegel assigne à la philosophie la tâche de donner aux sciences particulières leurs principes, d'élucider leurs concepts fondamentaux. Ainsi, « la philosophie déduira peut-être a priori ce que la méthode expérimentale, s'intitulait philosophie, entreprend de connaître faussement et sans succès à partir des expériences, en un effort aveugle pour découvrir grâce aux sens le simulacre des concepts philosophiques véritables »². Le fait que les critiques adressées par Hegel à la physique newtonienne soient souvent scientifiquement fausses – ce qu'on doit à bon droit souligner³ –, n'invalide pas entièrement le projet spécifique de la

1. En d'autres termes, « la géométrie et le calcul oublient les choses elles-mêmes et manipulent seulement des lignes et des nombres (*geometria et calculus rerum ipsarum obliuiscatur, et lineas et numeros tantum tractat*) » (250/159).

2. *Dissertatio*..., p. 241, trad. citée, p. 138-139. Cette conception est inspirée par Schelling, selon lequel la philosophie de la nature suit les « deux voies » complémentaires de « la construction a priori » et de « l'expérimentation ». Celle-ci doit déduire a priori ce que celle-ci a trouvé a posteriori. Cf. *Darstellung*..., SW IV, p. 185-187.

3. F. de Gandt a relevé avec précision toutes les confusions que Hegel a commises dans son interprétation de Newton. Cf. l'introduction de la *Dissertatio*, éd. citée, p. 45-49 (« Le carnaval de la pensée spéculative »), p. 51-59, p. 71-73, et p. 109-113.

philosophie de la nature : déterminer les « concepts philosophiques véritables » de la physique, penser le temps en le libérant des présupposés et de la quantification abstraite que la science a pu lui imposer.

LA PREMIÈRE CONCEPTION DU TEMPS DANS LA DISSERTATIO

Depar son formalisme, la physique newtonienne ne pouvait produire, selon Hegel, qu'une notion abstraite de la matière¹. Selon le principe d'inertie, le mouvement est communiqué au corps de l'extérieur par une force d'impulsion, ce qui implique que la matière est en elle-même inerte. Un corps au repos reste au repos tant qu'il n'est pas mû par une force. C'est pourquoi Hegel voit dans ce principe la même conséquence inadmissible qu'il reproche par ailleurs à la philosophie de Fichte² : la matière est conçue comme un être sans vie, opposé à l'esprit. La possibilité même du mouvement devient obscure. Le principe d'inertie est donc rejeté par Hegel au nom d'une conception vivante et dynamique de la matière, qui pose que « les forces appartiennent vraiment à la matière, qu'elles constituent la nature même de la matière, celle-ci étant un principe interne et immanent de forces opposées » (247/152). Cette définition peut rappeler la *Physique* d'Aristote (190 b-191 a), qui définit la matière (*ύλη*) comme le sujet (*υποκειμενον*) des contraires (*ταναντια*). Mais ce concept provient avant tout des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, où Kant caractérise la matière comme « le mobile en tant qu'il remplit un espace », et conçoit celle-ci à partir de deux forces internes opposées, la « force d'attraction » et la « force de répulsion »³. Ce texte de Kant eut une influence décisive pour toute la philosophie de la nature de cette époque. Goethe y vit la confirmation de son principe de polarité, Schelling le reprit explicitement et dans la *Science de la logique* de 1812, Hegel rappellera – tout en la critiquant – l'importance de cette théorie⁴. Dans la *Dissertatio*, la

1. *Dissertatio*..., p. 246-247, trad. citée p. 151 : « puisque la science mécanique reste étrangère à la vie de la nature, la seule notion primitive qu'elle puisse appliquer à la matière, c'est la mort, cela qu'on appelle force d'inertie » et « cette matière n'est rien d'autre que la notion la plus abstraite de l'objet, c'est-à-dire l'absolument opposé ».

2. Cf. *Differenz*..., GW 4, p. 51, trad. citée, p. 154.

3. *Premiers principes*..., Dynamique, Définitions I et II, Ak IV, p. 517 sq., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, rééd. 1990, p. 51-54.

4. Selon lui, Kant, en construisant « la matière à partir de la force répulsive et de la force attractive », « a donné l'impulsion à la récente philosophie de la nature – à la philosophie qui ne fait pas de la nature [entendue] comme un donné sensible de la perception le fondement de la science, mais qui connaît ses déterminations à partir du concept absolu », *Science de la logique*, *L'Être* (1812), Paris, Aubier, rééd. 1987, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 152, GW 11, p. 102-103. Sur la filiation qui relie le concept hégélien de matière aux pensées de

discussion de la définition kantienne de la matière sert de base à l'examen du temps.

Hegel remarque que « si l'on conçoit la matière comme l'espace rempli », à la manière de Kant, « il lui manque la forme, et l'espace et la matière ne sont rien d'autre que le concept abstrait de l'objectivité » (249/157). Autrement dit, en ne définissant la matière qu'à l'aide de l'espace, on ne parvient pas à rendre compte du mouvement qui est en elle, et on retombe aussitôt dans la conception qui fait de la matière un être mort et abstrait. Car « une fois l'espace rempli, tout principe de changement et de résistance se trouve supprimé, et il faut le tirer d'ailleurs » (249/157). Ce qui manque à cette définition pour saisir la mobilité des corps, c'est la détermination opposée à celle de l'espace, qui doit introduire une tension dynamique au sein de la matière. Cette forme contraire à l'espace est le point, qui est à la fois opposé et rapporté à lui. Hegel précise que « de cette manière le point, ou encore le temps, qui est le point sous la forme de la différence à soi (*punctum*, *aut sub differentiae ipsi propria forma*, *tempus*), constitue avec l'espace les éléments de la matière, [...] qui est leur principe » (249/157). L'élément qui explique le caractère dynamique de la matière et la possibilité du mouvement en elle, est donc le temps.

Le concept de temps obtenu de la sorte est encore largement indéterminé. Il est simplement le point sous la forme de la différence à soi, qui jaillit pour ainsi dire de la disjonction polaire des deux forces contraires inhérentes à la matière. Le temps a un rapport intrinsèque avec l'espace, dont il est la négation. Saisir le temps et l'espace comme les deux pôles de la matière, qui est leur principe, c'est mettre en évidence une certaine matérialité du temps, en opposition par exemple à l'approche kantienne qui détermine celui-ci comme forme du *Gemüht*. Mais cela ne signifie pas que le temps soit opposé à l'esprit. Au contraire, Hegel identifie la subjectivité ou l'esprit au point, et le point au temps. Ainsi, « pour que la matière réelle nous devienne intelligible, il faut ajouter à la notion abstraite d'espace la forme contraire, celle de la subjectivité (*subjectivitäts forma*), que nous désignerons du mot plus usuel en latin de "mens", ou du nom de point, pour autant que la subjectivité est référée à l'espace » (249/157). L'esprit, en tant qu'il est référé à l'espace est le point, mais en tant qu'il « se produit lui-même en faisant abstraction de l'espace, il est alors le temps (*mens*, *quae se ipsam producens, facta spatii abstractione, tempus est*) » (249/158). Le terme latin *mens* ne correspond pas exactement à l'allemand *Geist*, il désigne la subjectivité « sous sa forme embryonnaire et la moins

Schelling et de Kant, voir J.-L. Vieillard-Baron, « La notion de matière et le matérialisme vrai selon Hegel et Schelling à l'époque d'Iéna », *Hegel-Studien/Beihft* 20, Bonn, 1980, p. 197-206.

déterminée »¹, au stade le plus original de sa vie. La subjectivité est donc unie au temps selon une identité qui va se développer, croître, jusqu'à ce qu'elle atteigne sa forme achevée dans la figure de l'esprit.

L'introduction de cette thèse – *mens tempus est* – dans le cours de la *Dissertatio* est une nouvelle tentative de concevoir la réconciliation de l'esprit et du temps dans sa possibilité. Cette identité, qui sera réaffirmée dans le cours de 1803/04², découle en un sens de la détermination du temps comme puissance. À la « différence réelle » interne à la matière, formée par la gravité, s'ajoute en effet, au niveau de l'esprit, la « différence idéale » des « puissances » constituées par l'espace et le temps³. Ce concept – *potentia*, *Potenz* – apparaît notamment en 1789 dans la traduction par Jacobi d'un texte de G. Bruno, où il désigne l'essence du principe matériel (Appendice I des *Lettres sur Spinoza*). Hegel l'emprunte à Schelling qui lui a donné une toute autre signification : celle d'une forme dans laquelle s'expose et se réalise l'Absolu. Dans la *Présentation de mon système philosophique*, publiée en mai 1801, Schelling écrit en effet que « l'absolue identité est seulement sous la forme de toutes les puissances »⁴. Dans la mesure où l'absolue identité, la raison, est « éternelle et sans aucune relation au temps », « toutes les puissances sont de même sans relation au temps »⁵. Au lieu de reprendre à son compte l'idée de l'atemporalité de l'Absolu, régulièrement défendue par Schelling à cette époque, Hegel élève le temps lui-même au rang d'une puissance de l'esprit et insiste par conséquent sur le lien essentiel de l'Absolu, entendu comme esprit, au temps.

La *Dissertatio* de 1801, en dépit de ses erreurs sur la physique de Newton, présente un intérêt philosophique certain pour la conception hégélienne du temps. Elle montre tout d'abord comment celle-ci naît dans un double débat, implicite avec la philosophie grecque, explicite avec la science physique de l'époque, ce qui explique pourquoi Hegel pose le problème du temps dans les cadres de la philosophie de la nature. C'est que depuis l'essor de la science moderne avec Galilée, le concept de temps appartient tout autant au domaine de la physique qu'à celui de la philosophie, qui doit, pour rendre compte des conceptions de la science, penser le temps dans le même horizon qu'elle, celui de la nature. Le fait que la

1. Comme l'écrit F. de Gandt, *Dissertation*..., éd. citée, p. 157 note 58.

2. Où elle sera formulée en allemand : *der Geist ist Zeit*, GW 6, p. 5.

3. Cf. *Dissertatio*..., p. 247 et 249, trad. citée, p. 153-154 et 157.

4. *Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen*. Cf. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, § 43, SW IV, p. 135.

5. *Darstellung*..., § 44, SW IV, p. 135. Dans la suite de l'ouvrage, Schelling affirme que l'Absolu n'a aucun rapport au temps : « toute détermination de temps n'existe que dans la connaissance finie et réfléchissante », de sorte que « en soi cependant toutes les choses sont contenues dans l'Absolu d'une manière éternelle et non temporelle », *Darstellung*..., § 95, note 1, SW IV, p. 167.

critique hégélienne de la science physique déplace le problème du temps sur le terrain de la cosmologie grecque ne change rien à cette orientation. Au contraire, la philosophie grecque lie étroitement l'analyse du temps à la réflexion sur la nature, comme l'illustrent le *Timée* de Platon ou la *Physique* d'Aristote, qui inaugurent une tradition à laquelle Hegel, à la suite de nombreux autres penseurs, est fidèle. La *Dissertation* donne alors son impulsion à la philosophie hégélienne de la nature, elle la libère de l'emprise abstraite de la science pour mettre en place les premiers éléments sur la base desquels le problème du temps sera pensé. Toutefois, la thèse de 1801 comporte également plusieurs limites qui entravent la pensée de Hegel et qu'il appartient aux leçons d'Iéna de dépasser. La prépondérance accordée à la nature dans le système spéculatif n'empêche-t-elle pas de concevoir l'identité, la réunion de l'esprit et du temps, pressenties sans pouvoir être vraiment expliquées ? Si le temps est réduit à cette tension dynamique de forces immanentes à la nature, comment le présent vivant, évoqué dans l'article sur le droit naturel, peut-il se manifester ? La nature contient-elle, ne serait-ce qu'à titre de moment ou dans une image dégradée, la trace du présent vivant ? Où cette figure réconciliatrice du temps trouve-t-elle sa place ?

CHAPITRE II

LE PRÉSENT ABSOLU

À l'époque d'Iéna, la pensée hégélienne, qui se mue en système dans un effort soutenu sans relâche, évolue d'année en année, ainsi que l'attestent les manuscrits des leçons publiés sous le titre *Jenaer Systementwürfe*. Comme le note A. Koyré, « avec les cours professés par Hegel à Iéna, nous sommes, en quelque sorte, admis au laboratoire du philosophe; nous pouvons suivre, pas à pas, les efforts, trois fois renouvelés, de Hegel, de mettre de l'ordre dans l'univers de sa pensée; nous pouvons assister à l'élaboration de la méthode hégélienne [...] in concreto »¹. Le premier manuscrit conservé de cette période est celui des leçons de 1803/04, dont il ne reste que de longs fragments. Le début de la philosophie de la nature, le « système du soleil », dans lequel le temps et l'espace avaient dû être examinés thématiquement, a disparu. Malgré cette lacune, il ressort de ces leçons trois avancées déterminantes pour la question du temps : une reconfiguration du système dans son architectonique, une nouvelle approche de la relation de l'esprit au temps, qui permet de mettre l'accent sur une figure du temps laissée dans l'ombre par la *Dissertation*, le présent.

« L'ESPRIT EST TEMPS »

En 1803/04, le programme des cours de Hegel indique : « *Le Système de philosophie spéculative*, contenant la Logique et la Métaphysique, la philosophie de la nature et la doctrine de l'âme (*Seelenlehre*) »². C'est à ce moment précis que s'amorce le changement de centre de gravité du

1. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 151.

2. Cf. H. Kimmnerle, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentenätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 54. De cet ensemble ne sont conservés que des fragments de la philosophie de la nature (sans le début) et de la philosophie de l'esprit.

système, qui passe de la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit. On le voit dans ce point de vue d'ensemble que Hegel donne sur son système :

La première partie de la philosophie a construit l'esprit comme idée, et est parvenue à l'absolue égalité-à-soi-même, à la substance absolue qui [...] est tout aussi absolue, qu'elle devient. Cette idée s'est décomposée absolument dans la philosophie de la nature : l'être absolu, l'éther, s'est séparé de son devenir ou de l'infinité ; et l'être-un des deux a constitué l'intérieur, le caché (*das Verborgene*) qui s'élève hors de soi dans l'organique, et qui existe sous la forme de la singularité, à savoir comme un Un numérique. Dans la philosophie de l'esprit, <l'être absolu> existe en tant qu'il se reprend dans l'universalité absolue, comme ce qui, devenant en tant qu'absolu, est réel – l'être-un absolu¹.

L'Absolu n'accède à sa véritable absoluité que dans la philosophie de l'esprit, qui devient par là même la partie prépondérante du système. Le développement de l'esprit – comme Idée logique, nature et esprit proprement dit – assure seul la liaison entre les trois parties du système spéculatif². C'est pourquoi – selon la formule de l'essai sur le droit naturel – « l'esprit est plus haut que la nature » (GW 4, p. 464). La nature n'est plus la manifestation la plus sublime de la raison, mais l'Idée décomposée, tombée dans l'élément séparateur du temps, l'esprit caché, tel qu'il n'existe pas encore comme esprit. En vertu de sa temporalité intrinsèque, qui exclut d'elle toute permanence, la nature « n'obtient jamais aucune existence véritable, mais est toujours dans la différence » (6, 279)³, elle est impuissante à exprimer le devenir de l'Absolu d'une manière adéquate et achevée. Cette conception dépréciative de la nature signifie qu'une identité simple de l'esprit au temps, telle qu'elle est posée en 1801, est désormais exclue.

La prééminence de l'esprit dans le système tripartite permet-elle de déterminer différemment le rapport de celui-ci au temps ? À la fin d'un fragment sur le passage du système céleste au système terrestre, Hegel a noté à ce sujet, dans la marge de son manuscrit, la remarque suivante : « La nature est dans l'espace ; toute l'histoire passée demeure présente ; l'esprit

1. *Jenaer Systementwürfe I, Das System der spekulativen Philosophie*, GW 6, Hamburg, F. Meiner, 1975, fragment 16, p. 268. Nous citons la traduction de Myriam Bienenstock, *Le premier système. La Philosophie de l'esprit (1803-1804)*, Paris, PUR, 1999, p. 45.

2. On peut donc dire que « le système de la philosophie conçu par Hegel en 1803/04 semble bien avoir été fondamentalement un système de l'esprit, c'est-à-dire un système dont la structure et l'enchaînement des différentes parties sont commandés et déterminés par la logique du développement de l'esprit », comme l'écrit G. Géraud, *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 275.

3. (6, 279) signifie *Gesammelte Werke*, tome 6, p. 279.

est temps, il a anéanti le passé, son éducation »¹. On retrouve dans cette apostrophe l'opposition de la nature et de l'esprit, qui caractérise la nouvelle économie du système de 1803/04, sous une double forme : l'opposition d'une part, de l'espace au temps ; celle, d'autre part, de la rémanence du passé dans la nature à sa négation, qui est le propre de l'esprit. Comme en 1801, la nature est associée à l'espace et l'esprit identifié au temps. Mais que veut dire maintenant une telle identité, qui est distincte de celle immédiate posée dans la *Dissertatio* ? Le sens de la proposition de Hegel est obscurci par l'idée que l'histoire passée reste présente dans la nature, alors que l'esprit anéantit son propre passé. On serait tenté de penser, à l'inverse, que la nature, réduite à l'espace, ne conserve aucun passé et qu'en revanche l'esprit, qui précéderait est le temps, garde en lui son histoire². La position apparemment paradoxale de Hegel s'explique par les analyses qu'il a consacrées au problème du passé. L'article sur le droit naturel de 1802-1803 a montré en effet que l'esprit, pour accéder au « présent vivant », doit se purifier du passé, se défaire de ce qui, en lui, est mort et positif³. Hegel rappelle donc, dans la note précédente, que l'esprit ne peut s'unifier au temps que s'il nie d'abord son passé, l'éducation que lui a transmise la tradition, pour être à même d'établir ensuite un rapport vivant avec lui. Ce qui signifie que l'esprit ne saurait se limiter à la suppression pure et simple du passé, comme l'atteste par exemple la théorie de la mémoire développée dans la philosophie de l'esprit de 1803/04. Le lien de l'esprit au temps est une relation à la fois d'identité et de différence, d'affirmation et de négation, de conservation et d'oubli.

Loin d'être réduite à la pure spatialité, la nature – l'autre terme de l'opposition – comporte en elle plusieurs figures de la temporalité. Hegel reprend ainsi à la géologie le concept d'histoire de la terre, évoqué dans plusieurs passages des fragments de 1803/04. Il écrit dans l'un d'eux que « la nature n'a pu présenter ici qu'en gros et dans des traits tout à fait généraux une image de l'Idée, qui doit être considérée en même temps et à chaque fois comme un état dans l'histoire de la terre (*Geschichte der Erde*) » (6, 138)⁴. La nature ne parvient pas à se libérer du passé, elle n'a pas

1. GW 6, p. 5, note 1 : « Die Natur ist im Raume ; die ganze vergangene Geschichte bleibt gegenwärtig ; der Geist ist Zeit, er hat die Vergangenheit, seine Erziehung, vernichtet ». Cette dernière affirmation signifie que « l'esprit hégélien est temps et le temps hégélien est esprit », comme le souligne A. Koyré, « Hegel à Jéna », art. cité p. 179. Celui-ci rejette à bon droit la correction de J. Hoffmeister qui, dans son édition de la *Jenenser Realphilosophie* (Leipzig, 1932), proposait d'atténuer la formule en lisant « l'esprit est dans le temps ».

2. Telle est la position de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui précise que « la nature organique n'a pas d'histoire », GW 9, p. 166, trad. Lefebvre, p. 216.

3. Cf. GW 4, p. 482-484, trad. B. Bourgeois, p. 101.

4. Dans le cours de 1804/05, Hegel écrit dans la marge : « Est-ce que la terre a une histoire ? Qu'est-ce que l'histoire ? », GW 8, p. 114.

la faculté d'oubli et garde en elle une certaine histoire, stratifiée sous forme de vestiges et de fossiles selon un processus de conservation automatique. La vie animale révèle également l'existence, au sein de la nature organique, d'un « temps vivant opposé à la terre dans sa persistance indifférente » (6, 209). Ce temps organique se situe à mi-chemin entre le temps mécanique de la matière et le temps véritablement libre de l'esprit. L'animal est étranger à l'histoire de la terre, et il n'est pas soumis non plus au cours immuable des astres, parce que son mouvement est arbitraire. À tout moment, il peut se séparer de l'enchaînement universel des éléments, et assimiler la nature inorganique à la fluidité de sa vie. Dans l'animal, « l'autosuffisance absolue (*absolute Selbstständigkeit*) », la pesanteur de la terre s'est transformée avant tout dans l'autre absolu d'elle-même, elle est devenue l'abstraction du temps existant » (6, 242) : non plus le temps cyclique et anonyme des choses, mais le temps existant, vivant, centré et déployé autour de l'organisme.

Toutefois, le temps est également vécu par l'animal comme une dispersion qui divise l'unité de ses moments. Aussi l'animal ne devient-il pas « maître du temps » (*Herr der Zeit*), il est emporté dans le mouvement sans fin des générations, et retombe dans le temps cyclique de la nature¹. En revanche, l'homme est ce en quoi « le temps lui-même devient l'être supprimé particulier (*das besondere aufgehobene*) », de sorte qu'« il devient l'espace existant absolument » (6, 242). C'est en l'homme, envisagé comme membre de la vie organique, que se réalise le basculement du temps dans l'espace. L'homme particularise le temps, il le spatialise en lui apportant la permanence qui lui manque essentiellement. Quatre modalités du temps se dégagent donc de la philosophie de la nature de 1803/04, qui sont autant d'étapes dans le passage de la sphère de la nature à celle de l'esprit : le temps indéfini du monde inorganique ; le temps vivant de l'animal ; le temps particularisé de l'homme ; le temps libéré propre à l'esprit, qui s'en est rendu maître par le pouvoir souverain de nier le passé.

Bien qu'il n'accorde plus de primauté à la nature, Hegel, à ce stade de sa pensée, semble attribuer autant à celle-ci qu'à l'esprit la possibilité d'avoir une histoire, comme si la limite entre les deux derniers domaines du système était fluctuante. Dans la mesure où c'est le statut du passé qui marque la frontière entre nature et esprit, le problème du temps se concentre sur la question du passé. La présence du passé, constitutive de l'historicité, n'est-elle pas le privilège de l'esprit, ou est-elle aussi inhérente à la nature ? Comment l'esprit peut-il être le temps, s'il doit anéantir son rapport au passé ?

1. GW 6, p. 242, note 2. Cf. également GW 6, p. 186 : le processus de l'organique « n'a ni commencement, ni fin, et présente le même cycle éternel ».

LE PRÉSENT ABSOLU COMME TELOS DE LA CONSCIENCE

Pour saisir la nature du temps, il faut démêler l'entrelacement de ses différentes dimensions. Aussi la manière d'exister du passé dépend-elle entièrement de celle du présent et réciproquement. Dans les leçons de 1803/04, le thème du présent n'est abordé que dans un fragment qui devait se situer vraisemblablement à la fin du système, dans la partie consacrée à l'art¹. Selon une démarche qui annonce par certains côtés le motif central de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel y récapitule les figures successives de la conscience – l'amour, la religion, le peuple, l'art et le concept – par lesquelles celle-ci s'élève à « l'absolue subsistance-par-soi » (*absolute Selbstständigkeit*), synonyme du « présent absolu » (*absolute Gegenwart*) (6, 330).

Dans la première figure de la conscience, l'amour, l'universel est quelque chose de purement intérieur, qui ne produit aucune œuvre et n'a donc aucune effectivité². Ceci est vrai aussi bien de l'*agapè* chrétienne que de l'amour célébré par le héros romantique, dont la quête reste pour Hegel une aventure strictement singulière. Avec la figure des fondateurs des religions, la conscience devient essentiellement effective, existant « dans l'histoire » (6, 330). L'effectivité, que la religion apporte à l'esprit par ses actions, ses monuments et ses cultes, marque ainsi un progrès dans la marche de la conscience vers le présent. Mais la religion moderne sépare, dans le cours de son développement historique, le royaume de Dieu et le monde séculier, et c'est la raison pour laquelle elle ne peut élever la conscience au présent absolu. La souffrance des martyrs est, aux yeux de Hegel, le symbole de cette impossibilité, éprouvée notamment par le christianisme, d'atteindre la réconciliation dans le présent de la vie. La figure du peuple, qui succède à celle de la religion, permet à la conscience de prendre part à « une œuvre universelle », dans laquelle elle s'intuitonne comme « conscience absolue » (6, 330-331). Toutefois, cette conscience absolue « n'a pas de présent dans la conscience singulière comme telle, et elle ne devient pas une œuvre présente qui s'accomplirait ici de manière vivante (*ein gegenwärtiges sich hier lebendig vollbringendes Werk*) » et, comme dans la religion, elle n'est finalement « qu'un au-delà absolu, face auquel la conscience individuelle ne peut que s'anéantir » (6, 331). Si l'art, en représentant les figures de la conscience, « donne une présence (*Gegenwart gibt*) » à celles-ci, il ne peut pas cependant « enlever à un tel contenu ce qui lui est essentiel, <à savoir le fait> qu'il n'a pas de présence » (6, 331). L'œuvre d'art ne saurait incarner dans le présent les figures

1. Cf. *Ist nur die Form...*, « Fragment zum Ende des Systems », GW 6, p. 330-331, traduit par M. Bienenstock, *Le premier système*, éd. citée, p. 109-110.

2. Hegel associe l'agir (*Wirken*), l'œuvre (*Werk*) et l'effectivité (*Wirklichkeit*).

précédentes, parce qu'elle se contente de représenter ce qui ne peut justement pas être présent, mais est destiné à devenir l'objet d'une « nostalgie absolue » (6, 331). Seule la forme absolument universelle du concept – ultime figure de la conscience – semble pouvoir mener celle-ci au présent absolu.

Que faut-il entendre, au juste, par « présent absolu » ? L'analyse des diverses figures de la conscience montre celle-ci soumise aux trois dimensions du temps, séparée d'elle-même, projetée dans le passé ou dans l'avenir, de sorte qu'elle ne jouit à chaque fois que d'un présent relatif et passager. La conscience, pour devenir conscience absolue, doit donc « se libérer de sa nostalgie, de sa singularité qui possède un au-delà du passé et du futur » (6, 331). Afin de conquérir son absolue autonomie, celle-ci doit se détacher de l'au-delà temporel propre à toute nostalgie – qu'elle soit tournée vers le passé, à l'image de la nostalgie de la Grèce, ou vers l'avenir, dans une attente religieuse indéfinie – tout en gardant un rapport au temps qu'elle ne saurait supprimer totalement. Le présent absolu n'est rien d'autre que le temps libéré des deux dimensions du passé et de l'avenir, en tant que celles-ci constituent en lui un au-delà, une transcendance inaccessible. Cette notion est en ce sens une nouvelle façon pour Hegel de concevoir la réconciliation de l'esprit et du temps. Mais comme dans le cas du présent vivant, l'unification se fait aux dépens du passé, dont la conscience doit se libérer, si elle veut du moins échapper à la nostalgie. Autrement dit, le concept de présent absolu vise à dépasser la structure d'au-delà du temps, qui dissocie celui-ci en diverses dimensions opposées les unes aux autres, et à nommer du même coup l'effectivité de l'esprit, qui « est le temps » uniquement s'il nie son passé pour affirmer, dans un même geste, son présent. Le présent absolu est par conséquent le privilège exclusif de l'esprit, non de la nature, et il entretient avec le passé un rapport essentiellement négatif¹. Mais le souci de délester le temps du poids mort du passé s'expose au risque inverse de l'enfermer dans un présent absolutisé, coupé des autres moments temporels. L'examen de la *Dissertatio* et des fragments de 1803/04 laisse derrière lui plus de questions non résolues que de réponses assurées. Pourquoi la pensée hégélienne du temps accorde-t-elle un privilège au présent ? À quelles conditions le présent lui-même peut-il être conçu dans une relation positive au passé, qui rende compte de l'historicité de l'esprit ?

1. Rapport qui se laisse caractériser, dans les premiers écrits d'Iéna, par les verbes « purifier » (*reinigen*), « anéantir » (*vernichten*) et « libérer » (*befreien*). Cf. respectivement GW 4, p. 484, GW 6, p. 5 et 331.

DEUXIÈME SECTION

TEMPS ET INFINI

DANS LE PROJET DE SYSTÈME D'IÉNA DE 1804/05

INTRODUCTION

NATURE, ESPRIT ET TEMPS EN 1804/05

Les premières ébauches de la philosophie de la nature d'Héna abordent certaines des questions posées par les écrits de jeunesse, qui sont par là même transformées, reformulées. La réunion de l'esprit au temps est affirmée dans la figure du présent absolu dont l'historicité est laissée dans l'ombre. Le problème du lien vivant de l'esprit au temps devient dès lors celui du rapport du présent à son passé. Parvenue en ce point, la démarche hégélienne semble ne plus pouvoir progresser. C'est que seule la compréhension précise du rapport de l'infini au fini peut démêler l'entrelacs serré du présent et du passé. Autrement dit, on ne saurait élucider la nature du temps sans saisir préalablement la relation logique qui relie le fini à l'infini. Les essais de jeunesse le suggèrent maintes fois, qui indiquent sans l'expliquer la corrélation complexe entre l'infinité et le temps, qui est tout à la fois la marque du fini et une forme empirique, comme dégradée, de l'infini. Le lien de l'esprit au temps renvoie assurément à celui de l'infini au fini, dont l'examen est au centre des leçons de 1804/05. Dans quelle mesure la théorie des deux infinis, exposée dans ce cours, peut-elle clarifier la nature dialectique du temps et la primauté du présent ? Compris dans sa logique, le temps est-il toujours réduit à une figure de la finitude ou bien ne manifeste-t-il pas, avec le moment du présent, une dimension réellement infinie, par laquelle il est susceptible d'accueillir en lui le passé et de se réconcilier avec l'esprit ? Si cette dernière hypothèse se vérifie, l'énigme de la possibilité de l'historicité n'est-elle pas du même coup en partie résolue ? Le projet de système de 1804/05¹ satisfait aux conditions permettant d'instruire ces questions. Il contient non seulement les premières analyses approfondies de Hegel sur le temps et l'espace, mais aussi une conception élaborée de la philosophie de la nature, adossée elle-même à la première partie logique du système. La physique d'Aristote, déjà convoquée dans la

1. *Jenaer Systementwürfe II, Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, GW7, Hamburg, F. Meiner, 1971. On trouvera en annexe une traduction de la partie des leçons de 1804/05 concernant le temps.

Dissertatio, est interprétée à nouveau afin de mettre en évidence la dialecticité du temps naturel. Avec les leçons de 1804/05 qui réunissent tous ces éléments, nous entrons de plain-pied dans l'élucidation hégélienne de la temporalité, qui prend appui sur le concept logique de l'infini.

Le manuscrit de ce texte, qui fut publié pour la première fois en 1915 puis réédité en 1923 par G. Lasson, fut longtemps considéré comme une première version du système d'Iéna, qui aurait été écrite en 1802¹. Mais il s'agit en réalité du cours du semestre d'hiver 1804/05, qui constitue donc une étape intermédiaire du système². Le programme du cours indique : « D. *totam philosophiam scientiam*, i. e. *philosophiam speculativam*, (logicam et metaphysicam), *naturae et mentis* »³. Le plan du système de philosophie spéculative esquisse les trois moments qui formeront plus tard le système de l'*Encyclopédie*. Seules les deux premières parties ont été conservées. La philosophie de la nature contient le « système du soleil » auquel succède le « système terrestre », et la dernière partie, l'organique, est seulement annoncée *in fine*. Il faut souligner d'emblée l'extrême difficulté – accrue par une ponctuation flottante – de ces textes très denses, que Hegel semble n'avoir écrits que pour lui-même, et donc sans effort de clarté. O. Pöggeler considère que l'ensemble du texte de 1804/05 ne peut correspondre au projet d'un livre lisible, et que celui qui l'a écrit « ne connaissait ni l'allemand, ni la grammaire »⁴. Ce constat est tout à fait justifié, plus encore pour la *Logique et Métaphysique* que pour la *Philosophie de la nature* un peu moins aride et abstraite, mais il n'est pas incompatible avec une appréciation positive de ce cours. Car comme le note Gilbert Gérard, « l'obscurité de ce texte est en somme trop exceptionnelle pour ne pas être elle-même signifiante », pour ne pas exprimer la nouveauté de la pensée qui s'y développe, « comme si Hegel n'était parvenu à formuler l'inouï de ses pensées et à les faire entrer dans le langage qu'au prix d'une formidable torsion de celui-ci »⁵. Cette violence faite au langage témoigne également de la difficulté, pour la philosophie, de dire le temps⁶. Au cours de sa critique du concept hégélien de temps, Heidegger concède que, dans les leçons de 1804/05, « bien que la dialectique perce déjà, elle n'a pas encore la forme rigide, schématique, qu'elle aura plus tard, mais rend encore

1. Cf. *Hegels erstes System*, hrsg. v. H. Ehrenberg und H. Link, Heidelberg, 1915, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 1923.

2. H. Kimmeler situe la rédaction de ce texte entre l'été 1804 et l'hiver 1804/05.

Cf. « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 136 et 164.

3. H. Kimmeler, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 54.

4. « Hegels Jenaer Systemkonzeption », *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1964, p. 300.

5. *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 339.

6. Voir sur ce problème le bel essai de Françoise Dastur, *Dire le temps. Esquisse d'une*

chronologie phénoménologique, Encre marine, 1994.

possible une compréhension souple des phénomènes »¹. A. Koyré pense pour sa part que « ces textes abrupts, incorrects, mal ordonnés, appartiennent – du point de vue de l'effort de la pensée (*Anstrengung des Begriffs*) – à ce que Hegel a jamais écrit de plus beau »². Ce sont précisément ces textes qui font dire à celui-ci que la philosophie hégélienne est une philosophie du temps.

L'étude du temps entreprise par Hegel se fait dans l'horizon de la philosophie de la nature, qui reçoit, dans les leçons de 1804/05, une détermination nettement plus précise. La nature est l'esprit en tant qu'il est opposé à lui-même, « l'esprit absolu comme l'autre de soi-même » (7, 179), ou « l'esprit caché » (7, 185)³. Comme telle, elle est non pas une matière morte, mais une sorte de vie, la vie infinie et encore non réfléchie de l'esprit. La vie de la nature est « le devenir-autre d'elle-même en elle-même » (*an ihr selbst das Anderswerden ihrer selbst*) (7, 186) – l'acte même de devenir esprit. La compréhension de la nature comme vie et devenir implique une conception dynamique de celle-ci. La nature est ainsi

le déploiement de tous les moments de l'esprit, qui apparaissent pour eux-mêmes comme singuliers, non pas fixes et pétrifiés, mais chacun présentant au contraire en lui-même l'absolue infinité, et le cycle des moments, de telle sorte qu'aucun n'est en repos et posé fixement, mais que chacun se meut et change [...] ; si bien que chacun est en même temps dans son devenir autre, et en même temps en son être disparaissant [...] et que leur infinité, comme unité négative, dans laquelle ils sont purement et simplement supprimés (*aufgehoben*), demeure l'intérieur, ou encore l'extérieur, ce qui est la même chose, et n'entre pas dans l'existence (7, 185).

La nature est le devenir-autre de l'esprit, qui entraîne la fluidification absolue de tous ses moments, devenir dominé par le moment de la disparition. Elle manifeste en cela son impuissance à résister à la loi du disparaître, qui est édictée par la négativité du temps présent en elle. L'élément universel de la nature est l'éther, qui désigne à la fois la matière absolue, transparente et claire, et « l'esprit absolu qui se rapporte à soi-même, mais ne se connaît pas comme esprit absolu » (7, 188). L'éther est l'élément commun à l'esprit et à la nature, mais il ne manifeste pas l'esprit absolu en tant que tel, il est n'est pas « le Dieu vivant », mais uniquement « l'idée de Dieu » ou encore « l'autre du Dieu vivant » (7, 188). Cette

1. *Sein und Zeit*, éd. citée, § 82, p. 432, note 1. Mais Heidegger n'a pas perçu l'originalité des leçons d'Iéna, comme le montre son cours de 1925/26 où il déclare, après « un rapide survol » de l'édition Lasson, que les leçons de 1804/05 n'apportent rien de nouveau à l'étude de la conception hégélienne du temps. Cf. GA 21, § 21, p. 263-265.

2. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 152.

3. (7, 185) signifie *Gesammelte Werke*, tome 7, p. 185.

discordance introduite entre Dieu et la nature est une distance que Hegel prend à l'égard de Schelling, qui concluait son dialogue *Bruno* en écrivant que nous « devons voir la nature en Dieu et Dieu dans la nature »¹. C'est l'esprit et non la nature qui traduit dans sa plénitude l'existence de l'Absolu. Aussi les astres ne sont-ils plus pour Hegel l'expression sublime de la raison, ou plutôt cette sublimité est-elle « vide » et « dépourvue de pensée », le système céleste n'offre qu'« une peinture immobile, un modèle formel, qui représente dans des hiéroglyphes muets un passé éternel, qui n'a son présent et sa vie que dans la connaissance de cette écriture » (7, 191-192). La nature est le domaine d'un passé immémorial et silencieux, dont seul l'esprit peut déchiffrer la signification. Si elle ne saurait donner une présentation immédiate de l'esprit, dont elle est en réalité l'opposé, la nature est cependant l'esprit caché, existant *en soi*. Au regard de ces analyses, il apparaît que la nature a donc un double rapport à l'esprit. Elle s'oppose à lui en tant qu'elle est son moment négatif, son *être-autre*. Mais elle entretient en même temps avec l'esprit un rapport caché d'identité, car elle est l'*être-autre de l'esprit*, qui peut, en étudiant la nature, se retrouver en elle. Cette connaissance herméneutique de la nature par l'esprit, comprise comme reconnaissance progressive de l'esprit dans son être-autre, est précisément ce que Hegel appelle « philosophie de la nature ». Tout en différant clairement – par sa démarche, ses présupposés et les concepts fondamentaux qu'elle met en œuvre – de la philosophie de l'esprit proprement dite, la philosophie de la nature n'en est donc pas moins située dans l'horizon implicite de l'esprit.

Le propre de l'éther, la matière absolue de la nature, est qu'en lui « l'être, la subsistance, n'est lui-même rien d'autre que ce processus de stimulation absolu (*Gärungsprozess*), ou l'inquiétude absolue de ne pas être tout aussi bien que d'être » (7, 189). L'inquiétude absolue rassemble en une seule notion les concepts de « devenir-autre », de « cycle » et de « vie », par lesquels la nature se laisse caractériser. Ce que tous ces concepts contiennent analytiquement en eux et présupposent, c'est précisément le temps, qui dans la nature est inséparable de l'espace. Voilà pourquoi « les moments de l'éther immédiat, s'ouvrant comme véritablement infini, sont l'espace et le temps » (7, 193). Si le temps apparaît ici comme un moment circonscrit de la philosophie de la nature – son tout premier moment –, il est également selon Hegel une détermination générale de la nature qui est présente dans son essence la plus intime et donc à tous ses niveaux. Cette universalité du temps est l'une des raisons qui expliquent sa place initiale. Le temps est premier parce qu'universel. L'analyse du temps comme moment singulier, qui précède en 1804/05 celle de l'espace, a dès lors pour tâche de donner une fois pour toutes, dans leur enchaînement dialectique et

1. *Bruno*, SW IV, p. 329.

de manière exhaustive, les déterminations précises du temps, qui demeureront présentes par la suite dans les autres processus naturels.

Quelle est la démarche suivie par Hegel dans son exposition du temps de 1804/05 ? A. Koyré voit dans celle-ci l'« application concrète d'une méthode d'analyse phénoménologique », qui sera supprimée dans les textes ultérieurs de l'*Encyclopédie*¹. Il est vrai que Hegel décrit en spectateur les déterminations du temps telles qu'elles découlent de son concept, sans intervenir de l'extérieur dans ce processus immanent. Comme dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette description conceptualisée – ce « pur acte de voir »² – implique la distinction de deux niveaux, celui du processus lui-même qui se déroule étape par étape, et celui du philosophe, situé au point du vue de la réalisation achevée du processus, au point de vue du « pour nous ». En ce sens, la philosophie de la nature d'Iéna comporte une dimension phénoménologique, elle est une phénoménologie de la nature, dans laquelle le « pour nous » a pour objet l'esprit dans son être-autre, la nature³. Le premier phénomène visé par celle-ci n'est pas le temps des sciences physiques, le temps newtonien, ni le temps kantien ou encore le temps mesuré des horloges, mais le temps *en lui-même*⁴. La description de celui-ci consiste à faire ressortir, les uns après les autres, les déterminations tirées de son concept, en exposant à chaque fois celles-ci dans leur dialecticité propre. Si l'exposition est dialectique, c'est parce que le temps en lui-même est dialectique. Telle va être la découverte majeure de la philosophie de la nature de 1804/05.

1. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 152. Dans ce cours, ajoute A. Koyré, Hegel « essaye de décrire la constitution, ou plus exactement, l'autoconstitution du temps », *ibid.*, p. 174.

2. *das reine Zusehen*, GW 9, p. 59, trad. Lefebvre modifiée, p. 88.

3. Ce second niveau du « pour nous » apparaît explicitement au moins une fois dans le passage sur le temps des leçons de 1804/05, GW 7, p. 197. Ce rapprochement des leçons d'Iéna avec la *Phénoménologie de l'esprit* vise simplement à souligner une analogie entre les deux méthodes employées.

4. Comme le souligne A. Koyré, « Hegel à Iéna », art. cité, p. 174-175.

CHAPITRE PREMIER

LA DIALECTIQUE DES TROIS DIMENSIONS DU TEMPS

L'exposition hégélienne du temps développée en 1804/05 comporte, dans ses grandes lignes, cinq étapes principales, dont on peut donner préalablement une vue générale. Après avoir souligné l'interdépendance, au sein de la nature, de l'espace et du temps¹, Hegel décrit en détail la dialectique des trois dimensions temporelles selon laquelle le maintenant se nie dans l'avenir, qui, nié à son tour, devient le passé. L'ensemble du cycle par lequel le présent se dépasse dans le passé par la médiation de l'avenir constitue ce que Hegel appelle « le temps réel » (7, 195). C'est à ce stade qu'intervient la théorie des deux infinis. Car le temps réel doit être distingué du temps entendu comme simple répétition indéfinie du maintenant, qui est une forme de mauvaise infinité. Compris dans sa véritable infinité, le temps est bien plutôt la totalité qui rassemble et maintient ses différents moments dans l'unité d'un présent. Hegel termine son exposition par l'examen du passage du temps dans l'espace, qui est le deuxième moment de la philosophie de la nature. Commençons par suivre la dialectique du temps en vertu de laquelle maintenant, avenir et passé passent continuellement les uns dans les autres.

PRÉSENT, AVENIR ET PASSÉ

Le caractère négatif du temps

Les divers traits de la nature comme vie, devenir-autre, inquiétude absolue, renvoient tous au moment du temps, qui se trouve par conséquent

1. Cf. GW 7, p. 194 : « le temps devient à partir de l'espace, l'espace devient à partir du temps » (*aus Raum, Zeit, aus Zeit, Raum wird*).

situé au début de la philosophie de la nature. Le temps peut ainsi être considéré comme la première forme de l'extériorisation de l'esprit dans la nature, et, plus fondamentalement, comme l'horizon originel et constant de l'esprit dans son être-autre, l'horizon universel de la nature. Au point de départ de son analyse, Hegel met tout d'abord en relief le caractère négatif du temps, qui prend la forme d'une infinité simple et indéterminée :

L'infini, dans cette simplicité, est, comme moment opposé à l'égal à soi-même, le négatif, et dans ses moments, en tant qu'il présente en soi (*an sich*) la totalité, il est ce qui exclut (*das Ausschließende*), point ou limite en général, mais dans son acte de nier (*Negieren*), il se rapporte immédiatement à [son] autre, et se nie soi-même (7, 194).

Selon Hegel, le temps et l'espace constituent « l'opposition de l'infini et de l'égal à soi-même dans la nature » (7, 193). Dans le passage précédent, le temps est donc identifié à l'infini et envisagé comme un moment opposé à l'égal à soi-même, c'est-à-dire à l'espace. Hegel ajoute que le temps, dans son opposition à l'espace, est le négatif (*das Negatif*), non pas une forme de négatif parmi d'autres, mais le négatif même, déployé dans la nature et source d'un inépuisable acte de nier (*Negieren*). Négativité et infini nomment tous deux l'essence du temps. Alors que l'infinité rend possible une détermination positive du temps, susceptible de s'accorder avec l'esprit, la négativité vise implicitement l'aspect destructeur du temps, qui sera accentué dans l'*Encyclopédie*¹. Cette double compréhension du temps scelle l'abandon de la thèse de *Foi et savoir*, selon laquelle le temps n'est rien en soi. Le caractère négatif du temps n'est plus interprété comme une sorte de néant, destiné à disparaître dans l'éternité de la raison, mais il désigne une négation qui se déploie universellement. Le *nihiel* est compris comme *négativité*, et c'est là ce qui explique la différence entre l'affirmation de l'inexistence du temps dans les premiers essais d'Iéna, et la reconnaissance de son omniprésence effective au commencement des leçons de 1804/05. Autrement dit, Hegel conçoit désormais le temps selon sa réalité irréductible : celle d'une négativité universelle et infinie enracinée dans la vie même de la nature.

Le maintenant

À la différence du simple néant paralysé dans son opposition à l'être, la négativité du temps se déploie selon une dialectique précise, dont le texte hégélien tente d'épouser au plus près le rythme immanent :

1. Cf. *Encyclopédie* (éd. de 1830), *Philosophie de la nature*, § 258, Rq. (*Werke* 9, p. 49) : le temps est « la négativité comme extériorité », « Chronos engendrant tout et dévorant ses enfants ».

La limite, ou le moment du *présent*, le *ceci* absolu du temps, ou encore le maintenant est absolument négatif et simple, il exclut absolument de soi toute multiplicité, et est par là même absolument déterminé [...]. Ce simple, dans son acte de nier absolu, est l'actif (*das Tätige*), l'infini opposé à lui-même comme à un égal à soi ; il est comme acte de nier tout aussi bien rapporté absolument à son contraire, et son activité, son acte de nier simple, est relation à son contraire, [si bien que] le maintenant est immédiatement le contraire de lui-même, l'acte de se nier. En tant que cette limite, dans son acte d'exclure (*in ihrem Ausschließen*) ou dans son activité, se dépasse elle-même (*sich selbst aufhebt*)¹, le non-être de celle-ci est bien plutôt l'actif opposé à elle, et ce qui la nie (7, 194).

Le négatif doit tout d'abord être lui-même d'une certaine manière. C'est le présent (*Gegenwart*), le premier moment du temps, qui est le négatif sous la forme du point ou de la limite. L'identité énigmatique du temps et du point – déjà esquissée dans la *Dissertation* – est éclairée dans la suite du cours, où il est précisé que « le point, qui devient, est l'absolue négativité, la limite simple » (7, 202). Le présent est donc point et limite, en ce qu'il manifeste la négativité du temps dans sa forme dynamique absolue. En tant qu'il est « absolument négatif et simple », et « exclut absolument de soi toute multiplicité », tout autre moment, le présent est plutôt appelé par Hegel le « maintenant » (*Jetzt*) (7, 194). Le maintenant existe *exclusivement*, il rejette de lui les autres maintenant passés et à venir, ce qui engendre dans la représentation l'idée de succession. De ce point de vue, le maintenant est une limite fluctuante entre passé et avenir, ainsi que l'avait noté Aristote². Or, la limite est toujours en même temps négation de la limite, parce qu'elle détermine un être tout en posant un espace situé au-delà de lui. Le maintenant comme limite est donc intrinsèquement négatif.

1. Pour la traduction délicate d'*aufheben*, nous avons proposé les choix suivants. Lorsque le sens d'*aufheben* est surtout négatif, comme cela arrive presque toujours avant 1804, il peut se rendre par « supprimer » ou « abolir ». Mais à chaque fois que le terme est employé par Hegel dans son sens dialectique, ce qui est exemplairement le cas dans les leçons de 1804/05, il veut dire tout à la fois négation, conservation, et élévation (*tolle*). *Aufheben* peut alors se traduire par « dépasser », au sens où dépasser quelque chose signifie le supprimer sans le nier totalement, en le « laissant derrière », comme conservé, et exprime en même temps l'idée de « surpasser », d'accomplir une progression, une élévation. Cette traduction, qui a l'avantage d'être un terme courant de la langue française et de s'employer sans difficulté dans une forme réfléchie (*sich aufheben* = se dépasser), rappelle de plus le caractère temporel de l'*Aufhebung* à l'œuvre dans les textes de la philosophie de la nature d'Iéna : ce qui est dépassé est en effet rendu passé, c'est-à-dire nié et conservé dans un passé concret, relié au présent, comme passé encore présent. Sur les trois sens d'*aufheben* (indiqués dans le dictionnaire des Frères Grimm), cf. *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 71, *Wissenschaft der Logik*, GW 11 (1812), p. 58, GW 21 (1832), p. 95-96.

2. Cf. *Physique*, IV, 10, 218 a. Le rapport des leçons d'Iéna à la *Physique* d'Aristote est examiné dans le chapitre IV de cette section.

Précisément parce qu'il est pur acte de nier, le maintenant ne saurait demeurer dans cet état instable de séparation et d'isolement. Cette négativité du maintenant a en effet une double conséquence, indiquée par Hegel dès le début de son exposition du temps : comme la négation est toujours négation de quelque chose, *négation déterminée*, le maintenant, « dans son acte de nier, se rapporte immédiatement à [son] autre », et il « se nie soi-même » (7, 194). Comme « acte de nier », le maintenant est d'une part relation à ce qu'il nie, « relation à son contraire » posé au-delà de lui (7, 194). Mais, d'autre part, ce que le maintenant nie, ce sur quoi la négativité du maintenant s'exerce nécessairement, c'est lui-même. Cette autonégation du maintenant présente elle-même deux côtés, qui sont les deux faces d'un même processus. Elle est l'acte de se nier (*das sich Negieren*), en vertu duquel le maintenant est une pure évanescence. En d'autres termes – ceux de la *Phénoménologie de l'esprit* –, l'être du maintenant est « précisément ceci, qui, en étant, n'est déjà plus »¹, et c'est pourquoi il ne cesse de nous échapper. Mais l'acte de se nier du maintenant est dans sa vérité un *Aufheben*, un acte fécond par lequel la limite « se dépasse elle-même » (7, 194) en produisant un résultat déterminé, l'avenir.

L'avenir

Après avoir analysé le premier des trois moments temporels, Hegel s'efforce de saisir l'avenir en son jaillissement originel, c'est-à-dire à partir de la négativité même du maintenant :

Ce que la limite en elle-même immédiatement n'est pas, ce non-être opposé à elle, comme l'actif, ou comme ce qui existe plutôt en soi (*das ansichseiende*), excluant son contraire, est l'avenir, auquel le maintenant ne peut pas résister ; car l'avenir est l'essence du présent, qui est en fait le non-être de lui-même. Le présent, se dépassant lui-même, de sorte que c'est bien plutôt l'avenir qui devient en lui, est lui-même cet avenir ; ou cet avenir est lui-même en fait non pas avenir, il est ce qui dépasse le présent, mais en tant qu'il est cela, à savoir le simple qui nie absolument, il est bien plutôt le présent, qui cependant est [selon] son essence tout aussi bien le non-être de lui-même, c'est-à-dire l'avenir. Il n'y a donc en fait ni présent, ni avenir, mais seulement cette relation des deux l'un avec l'autre, opposés négativement l'un à l'autre de la même manière, et la négation du présent se nie tout aussi bien elle-même (7, 194).

Parce que le maintenant se nie lui-même, il passe dans son contraire, dans son autre auquel il se rapporte essentiellement. Le non-être du

maintenant n'est dès lors plus sa propre négativité, mais celle-ci se niant immédiatement elle-même, il est devenu par contrecoup un non-être opposé activement à lui, l'avenir. L'avenir est ainsi « l'essence du présent » en tant que celui-ci se nie lui-même, il est le résultat de l'autonégation du maintenant (7, 194). Dans l'avenir, la négativité du temps se retourne contre elle-même et le temps nie sa propre origine, nie le présent. Ce qui produit la disparition immédiate du maintenant est sa négation par l'avenir. Si le maintenant ne peut pas résister à l'avenir, si plus généralement rien de ce qui est ne peut résister à sa propre négation par l'avenir, c'est parce que la négativité de l'avenir n'échoit pas à l'être présent de l'extérieur, mais qu'elle est au contraire contenue en lui de manière intrinsèque, qu'elle n'est rien d'autre que la négativité du présent se niant elle-même, son essence la plus intime. Aussi le présent est-il lui-même cet avenir, qui est à son tour le présent nié, le maintenant dans son non-être. L'avenir est ce qui nie le présent, dans la mesure où ce qui nie n'est rien sans ce qu'il nie et réciroquement, l'avenir est inséparable du présent tout comme le présent est inséparable de son autre, l'avenir. Pris en eux-mêmes, le présent et l'avenir n'existent donc pas, mais seule existe « cette relation des deux l'un avec l'autre » (7, 194).

Le passé et le jadis

Sous l'effet de la négativité incessante du temps, la relation réciroque du maintenant et de l'avenir se transforme aussitôt et bascule dans un nouveau moment. Le maintenant est expulsé par l'avenir vers la dimension du passé :

La différence des deux se réduit dans le / repos du passé. Le maintenant a son non-être en lui et s'engendre (*wird sich*) immédiatement en un autre, mais cet autre [moment], l'avenir, dans lequel le présent s'engendre, est immédiatement l'autre de lui-même, car il est, maintenant, présent ; mais il n'est pas ce premier maintenant, ce concept du présent, il est au contraire un maintenant qui s'est engendré à partir du présent par la médiation de l'avenir, un maintenant dans lequel l'avenir et le présent se sont également dépassés, un être, qui est un non-être des deux, l'activité dépassée et absolument en repos des deux l'un contre l'autre. Le présent n'est que la limite simple se niant elle-même, qui, dans la séparation de ses moments négatifs, est une relation de son acte d'exclure à ce qui l'exclut elle-même. Cette relation est [le] présent, comme une relation différenciée, dans laquelle les deux moments se sont conservés ; mais ils ne se conservent tout aussi bien pas, ils se réduisent à une égalité à soi-même, dans laquelle tous deux ne sont pas absolument anéantis (*veriligt*) ; le passé est ce temps retourné en lui-même ; le jadis (*Ehmalis*) est une égalité à soi-même, mais

1. GW 9, p. 67, trad. Lefebvre, p. 97 : « [...] das Izt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein ».

provenant de cet acte de dépasser (*Aufheben*), une égalité synthétique et accomplie, il est la dimension de la totalité du temps, qui a dépassé en elle les deux premières dimensions (7, 194-195).

Conformément à l'essence même de la négativité, « la négation du présent se nie tout aussi bien elle-même » (7, 194). Il s'agit de la *négation du présent*, c'est-à-dire de l'avenir, qui se nie lui-même à son tour et passe dans son autre. Cette autonégation de l'avenir produit le passé. Ce « dans quoi » disparaît le maintenant nié par l'avenir est précisément le passé, le tombeau où repose ce qui n'est plus. Le passé est donc formellement la négation de la négation du maintenant. Parce que la négation de la négation est une affirmation, la double négation du maintenant est elle-même l'affirmation du maintenant. C'est la raison pour laquelle le passé, l'autre immédiat de l'avenir, le fruit de la double négation du maintenant, est le « présent » (7, 194). Avec le passé, le maintenant est devenu à nouveau présent. Comment faut-il entendre un tel paradoxe ?

À ce stade de la dialectique, Hegel doit distinguer explicitement *deux modalités du présent*. Le passé n'est pas, en effet, « ce premier maintenant » (7, 195) qui inaugure la description. Si c'était le cas, nous serions purement et simplement retournés au premier moment initial, et la dialectique du temps ferait de la marche sur place, elle serait stérile, sans résultat. Ce premier maintenant n'est que le « concept du présent » (7, 195), c'est-à-dire le présent abstrait, non réalisé, qui exclut de lui son autre – le simple *Jetzt*. Il n'est rien d'autre que le passage continué dans sa négation qui caractérise le premier moment du temps. Assurément, le passé n'est pas un tel maintenant. La vérité de ce maintenant, le présent concret, est au contraire « un maintenant qui s'est engendré à partir du présent par la médiation de l'avenir (*ein sich aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt*), un maintenant dans lequel l'avenir et le présent se sont également dépassés (*aufgehoben*) » (7, 195). Ce présent est ainsi une relation du maintenant et de l'avenir, dans laquelle ces deux moments « se sont conservés » et « se réduisent à une égalité à soi-même » (7, 195). Le présent concret, que Hegel distingue à plusieurs reprises du *Jetzt* fugitif par l'emploi du terme *Gegenwart*, est l'égalité, l'unité du maintenant et de l'avenir. Mais cette unité n'est cependant pas une pure fusion dans laquelle les deux moments seraient « absolument anéantis (*vertilgt*) » (7, 195). L'identité absolue du maintenant et de l'avenir est tout aussi abstraite que leur différenciation absolue. Le présent est ici l'identité *dialectique* du maintenant et de l'avenir, leur unification : ce n'est qu'en tant qu'il réunit ces deux moments temporels tout en sauvegardant leur différence, qu'il nie leur unilatéralité tout en conservant leur existence respective et assure par là leur *Aufhebung*, qu'il est le présent.

Le présent est essentiellement le dépassement – *Aufheben* – et non l'ancêtrement – *Vertilgen* – des deux premiers moments du temps¹. Par ce présent, qui est le troisième moment du temps, le temps est « retourné en lui-même » dans son premier moment, le maintenant, *sans pour autant retomber dans le maintenant pur et simple* (7, 195). Car le présent concret, celui par lequel le temps retourne en lui-même, est précisément non pas le simple maintenant, mais le maintenant dépassé, le passé. Contrairement au présent vivant exposé à la fin de l'article sur le droit naturel, qui excluait de lui le passé associé à l'idée de positivité, le présent décrit ici est l'unité dialectique de lui-même et du passé. Avec le concept d'*Aufhebung*, Hegel découvre que le passé peut se réconcilier avec le présent, dès lors qu'il est nié tout en étant conservé en lui : le passé est le maintenant en tant qu'il n'est pas absolument nié par l'avenir, mais que dans cette négation, il se maintient tout aussi bien et se rapporte au présent, avec lequel il peut s'unir. Le passé est *ce comme quoi* le maintenant disparu a été conservé. Il est le maintenant dépassé, dialectiquement conservé, c'est-à-dire le présent. De même qu'il existe deux modes du présent, le *Jetzt* et le *Gegenwart*, on peut dire que « le passé est considéré deux fois »². Le passé est avant tout la troisième dimension du temps, son troisième moment, qui résulte de l'autonégation de l'avenir. Mais il est également en tant que tel le présent, entendu comme l'unité dialectique du maintenant et de l'avenir, si bien qu'il est, de ce point de vue, « la dimension de la totalité du temps, qui a dépassé en elle les deux premières dimensions » (7, 195). En toute rigueur, on ne peut pas introduire de séparation tranchée entre ces deux facettes du passé. Le passé est tout aussi bien la troisième dimension temporelle que l'unité dialectique des trois dimensions du temps. Il est l'une pour autant qu'il est l'autre. Hegel emploie le terme *Ehimals*, le jadis, pour désigner le passé dans sa profondeur présente, par opposition à la dimension isolée, au passé qui ne subsiste pas. Le jadis est ainsi le passé concret envisagé sous l'angle de la totalité du temps, il est l'acte de dépasser le maintenant et l'avenir, ce que Hegel appelle « le temps réfléchi en soi, ou réel » (7, 195).

1. On retrouvera cette distinction dans l'étude du Savoir absolu, qui est précisément *Aufheben* et non *Vertilgen* du temps (GW 9, p. 429).

2. Cf. D. Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986, p. 156 : le passé « est une différence à l'intérieur du temps (le *vorbei*), et il est l'unité ou la totalité du temps lui-même ».

LE TEMPS RÉEL

Qu'est-ce que le temps réel ?

La dialectique des trois dimensions temporelles nous a conduits au temps réel. Quel est le statut précis de cette modalité du temps ? Voici la réponse de Hegel :

Mais le jadis n'existe pas lui-même pour soi, il est tout autant le maintenant devenant par l'avenir le contraire de lui-même et il n'est donc pas isolé de ceux-ci ; il n'est en soi que ce cycle tout entier (*dieser ganze Kreislauf*), le temps réel, qui par le maintenant et l'avenir, devient jadis (7, 195).

Le jadis, qui est le résultat de la dialectique du temps, n'existe pas isolément, indépendamment des autres moments temporels. Il n'est le temps réel que dans la mesure où il n'est pas séparé des autres moments dont il provient, mais est au contraire « ce cycle tout entier » selon lequel le temps, par la médiation du maintenant et de l'avenir, devient jadis. La totalité dialectique des trois moments du maintenant, de l'avenir et du passé, est seule ce qui constitue le temps réel. Il ne faut donc pas poser extérieurement de frontière stricte entre la première modalité du présent – le maintenant – et le passé, compris comme présent concret, ni entre aucun des trois moments du temps. Les trois dimensions temporelles ne reçoivent en effet leur existence que de leurs rapports dialectiques réciproques. Le maintenant est essentiellement tendu vers l'avenir, en lequel il s'accomplit. L'avenir n'existe qu'en relation au maintenant qu'il nie, il est la réalité du maintenant, son essence¹. Le passé n'est lui-même rien d'autre que l'identité dialectique des deux premiers moments, le maintenant encore présent. Du même coup, le présent n'a aucune profondeur sans le passé, qui, sans le présent, n'est qu'un pur néant. Le phénomène du temps réel met en jeu la totalité des trois dimensions temporelles, il est le maintenant étant nié par l'avenir et conservé comme passé encore présent, ou, pour le dire de façon plus ramassée, le *maintenant-dépassé-par-l'avenir-devenant-passé*. Le temps est dit *réel* parce qu'il repose sur l'unification immanente des différentes dimensions temporelles. Il est comme tel le temps concret², c'est-à-dire total, retenant en lui-même l'ensemble de ses moments, par opposition au temps abstrait en lequel les diverses dimensions sont maintenues séparées les unes des autres. Ce temps séparateur n'est que le

1. Cf. GW 7, p. 195 : « La limite, où le maintenant, est vide, car il est absolument simple, ou il est encore le concept du temps ; le maintenant s'accomplit dans l'avenir ; l'avenir est sa réalité, car le maintenant est dans son essence une relation absolument négative ».

2. Le concret signifie pour Hegel ce qui maintient en soi la différence, ce qui croît ensemble (*concretere*).

« concept du temps », le « maintenant vide » sans avenir ni passé (7, 195). Le temps réel est en revanche « réfléchi en soi » (7, 195), car il est retourné dans son premier moment, le maintenant, sans pour autant revenir à son état initial, puisque le maintenant auquel il revient est en réalité le présent. Aussi le caractère réel ou total du temps dépend-il exclusivement de ce que le maintenant passé est encore présent comme présent du passé.

Conception dialectique et représentation courante du temps

Le premier acquis manifeste des leçons de 1804/05 sur la philosophie de la nature est la mise en lumière de l'essence éminemment dialectique du temps, qu'il convient d'explicitier. À l'époque des leçons d'Iéna, la dialectique se définit, dans sa forme la plus générale, comme l'autodépassement des déterminations finies¹. Ce mouvement d'autonégation comporte trois moments qui s'articulent selon un rythme binaire : négation du premier moment par le deuxième, et unification des deux premiers moments dans le troisième, qui les conserve et les élève tout à la fois. Or, le temps réel possède précisément dans ses trois dimensions cette structure triple et ce rythme particulier, qui font de lui le *dialectique par excellence* : le maintenant est nié par l'avenir, il est conservé dans cette négation même comme passé et élevé à la nouvelle dimension du présent, l'unité du maintenant et de l'avenir. Le temps réel maintient dans une tension dialectique la totalité de ses trois dimensions, il ne cesse de se réfléchir et de s'engendrer en elles. C'est pourquoi le maintenant est en lui non pas simplement nié mais « dépassé » (*aufgehoben*) dans le présent, qui est le maintenant enrichi de toute l'épaisseur du passé. Ce qui provoque le basculement du maintenant dans l'avenir et de l'avenir dans le passé, c'est essentiellement leur *autonégation*. Le principe moteur de ce processus est le négatif², qui se nie nécessairement lui-même et nie à nouveau cette négation dans un mouvement continu. La dialectique du temps découle par conséquent analytiquement de sa propre négativité. Le philosophe, loin de construire celle-ci par sa pensée, se propose plutôt d'en décrire le déroulement tel qu'il se produit, qu'il le veuille ou non, au moment même où il l'élabore son analyse.

1. Cf. notamment GW 7, p. 259. G. Géraud rappelle qu'avant 1804/1805, Hegel n'emploie que parcimonieusement le terme « dialectique », qui n'a alors qu'un « rôle strictement négatif et critique de suppression des obstacles ». Dans le cours de 1804/05, la dialectique « est à présent conçue – dans la ligne de la définition qu'en donnera plus tard l'*Encyclopédie* (§ 81 éd. 1830) – comme la suppression du déterminé strictement immanente à celui-ci, c'est-à-dire comme sa négation qu'il engendre et pose lui-même à partir de soi sans du tout rompre avec lui-même », *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 333, 335. Cette nouvelle conception de la dialectique est particulièrement prégnante dans l'analyse du temps de 1804/05.

2. Comme l'illustrent les nombreux emplois des termes *Nichtheit*, *Negation*, *negieren* ou *aufheben*, qui scandent la dialectique du temps.

La compréhension du temps réel dans sa dialecticité fait éclater les cadres de la représentation courante du temps, qui identifie souvent celui-ci à une ligne infinie, où le passé va vers l'avenir en passant par le présent. On trouve tout aussi bien l'opinion inverse selon laquelle l'avenir devient présent puis sombre dans le passé. La première représentation du temps, du passé vers l'avenir, correspond par exemple à un point de vue déterministe. La seconde, de l'avenir vers le passé, naît quand la conscience vit passivement le temps, préférant toujours s'en remettre à l'attente et l'espoir. Dans les deux cas, la représentation du temps est celle d'une succession linéaire et le présent, au lieu d'être au centre du processus temporel, n'est qu'une étape passagère. Pour la représentation, le présent n'est toujours qu'un simple maintenant. Il est clair que la dialectique du temps « aboutit à ruiner la représentation courante du temps »¹. Loin d'opérer un simple renversement dans l'ordre de la représentation du temps, qui resterait nécessairement empêtré dans celle-ci, la dialectique du temps rétablit plutôt le commencement du temps dans le maintenant. À partir de là, elle se déploie du maintenant vers le passé par la médiation de l'avenir, pour substituer au maintenant la dimension concrète du présent.

Quelle est la dimension directrice du temps ?

La dialectique du temps implique-t-elle le primat de l'une de ses trois dimensions sur les autres ? Selon A. Koyré, « la dimension prévalente du temps est l'avenir qui est, en quelque sorte, antérieur au passé »². On a vu en effet que le maintenant « s'accomplit dans l'avenir » (*erfüllt sich in der Zukunft*) (7, 195). Il est bien en ce sens dirigé ou tourné vers l'avenir. Comme le maintenant ne peut devenir passé que s'il a d'abord été nié par l'avenir, l'avenir est *logiquement* antérieur au passé. La négation de l'avenir est le passage obligé pour accéder au passé. Mais on ne peut pas pour autant soutenir avec A. Koyré que c'est cette « primauté donnée à l'avenir sur le passé qui constitue [...] la plus grande originalité de Hegel »³. Non seulement cette primauté, si elle était attestée, ne serait pas une originalité de Hegel, puisqu'on peut la trouver implicitement chez Kant ou Fichte, explicitement chez Schelling⁴, mais elle est de toute façon absente de la

1. D. Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, éd. citée, p. 155.

2. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 177.

3. *Ibid.*

4. Mentionnons, à titre indicatif, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, où Kant pense l'histoire selon une téléologie orientée vers l'avenir. Comme le souligne A. Philonenko, « le texte de 1784 est essentiellement tourné vers l'avenir, et ne fait usage du passé qu'en vue d'expliquer le futur » et de fonder « l'avenir transcendantal de l'humanité ». *La Théorie kantienne de l'histoire*, éd. citée, p. 147. A. Philonenko note de même à propos de Fichte que « dans le temps pratique, l'avenir, ouvert par le projet originaire du moi, est l'essentielle dimension du temps ». *La Liberté humaine dans la philosophie de*

dialectique du temps qui semble plutôt orientée vers le passé. A. Koyré interprète à tort Hegel à partir de la pensée heideggerienne, d'après laquelle « le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir »¹.

Il se trouve que Heidegger a abordé cette question lors de son cours du semestre d'hiver 1925/26. Il a reçu le jour même d'un ancien étudiant l'édition de Lasset des leçons de 1804/05, qu'il n'a fait que parcourir rapidement. Cela lui suffit pour s'en faire une idée d'ensemble. La thèse de Hegel selon laquelle « l'avenir est l'essence du présent » est, précise-t-il, « diamétralement opposée » à la proposition apparemment identique qu'il a soutenue en 1924, dans sa conférence sur *Le concept de temps* : « le sens de la temporalité est l'avenir »². Pour expliquer sa position, Heidegger rappelle que chez Hegel, « l'accent propre de la réalité du temps est mis sur le passé », parce que « le présent n'est pas seulement pour Hegel présent, mais présent de ce qui est passé »³. L'exposition d'Iéna donne sur ce point raison à Heidegger. Si l'essence du présent est l'avenir, la réalisation achevée du temps réel est le passé. La proposition hégélienne selon laquelle « l'avenir est l'essence du présent » va de pair avec l'idée que le sens de la temporalité – du temps réel – est le passé, compris comme *présent* du passé. Heidegger en conclut que Hegel se situerait, avec cette prééminence du passé, « aussi loin qu'il est en général possible du sens authentique du temps »⁴, c'est-à-dire en fait de sa propre conception du temps. Or, le primat accordé au passé par les analyses hégéliennes vise le passé envisagé non pas comme moment isolé, mais précisément comme « dimension de la totalité du temps » (7, 195, n.s.). En vertu de la nature dialectique du temps, à laquelle l'interprétation heideggerienne demeure résolument étrangère, le passé est inséparable du présent concret, qui est dès lors le seul moment du temps réel susceptible d'avoir une certaine primauté.

Au sein de la dialectique du temps, ni l'avenir, ni le passé n'ont donc de prééminence particulière. Hegel rejette à la fois l'inclinaison nostalgique du temps vers le passé et le culte de l'avenir, déjà critiqué sous la figure du temps pratique⁵. Les diverses tentatives de trouver un moment dominant du temps risquent au fond d'être toutes unilatérales et de méconnaître à

Fichte, éd. citée, p. 338. Rappelons également cet aphorisme de Schelling, qui date de 1805 : « Ce qu'il y a de vraiment temporel dans le temps, c'est l'avenir », SW VII, n° CCXIV, p. 238.

1. *Sein und Zeit*, éd. citée, § 65, p. 329.

2. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, § 21, p. 264-265. Dans la conférence de 1924 à laquelle Heidegger fait référence, il a écrit plus exactement : « Le phénomène fondamental du temps est l'avenir », *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1989, p. 19.

3. GA 21, p. 265.

4. GA 21, p. 265.

5. Cf. sur ce point notre première partie, chapitre V.

chaque fois l'essence même de celui-ci, c'est-à-dire son unité dialectique¹. Le rythme propre de la dialectique du temps fait qu'en elle, chacune des trois dimensions temporelles se trouve tour à tour accentuée. En tant que le maintenant s'accomplit en lui, l'avenir donne assurément au temps son orientation initiale. Le passé, parce qu'il achève le processus temporel, peut être considéré comme « le but » (*Ziel*) du temps², à condition toutefois d'avoir à l'esprit qu'il n'a ce statut que dans la mesure où il est conservé comme présent, inscrit dans la totalité des trois dimensions temporelles. Le passé n'est une dimension directrice du temps que pour autant qu'il renvoie lui-même au présent, il ne devient la totalité du temps qu'au moment même où il n'est plus seulement passé, mais présent du passé. Aussi le présent est-il, plus encore que le passé, le but de la dialectique du temps. En d'autres termes, le présent, non pas le présent isolé des autres moments temporels, le maintenant exclusif, mais le présent fondé sur l'unification vivante du maintenant, de l'avenir et du passé, est la dimension privilégiée du temps.

L'aporie de la totalité du temps

La description de la dialectique du temps semble s'achever par l'exposition du temps réel centré autour du présent. Apparemment, tout est dit. En réalité, les vraies difficultés ne font que commencer. C'est que le présent n'épuise en aucun cas l'infinie négativité du temps, qui resurgit à ce stade précis de l'analyse, entraînant de nouveaux problèmes. L'exposition du temps bute de ce fait sur une aporie :

Le temps réel /, comme jadis, opposé au présent et à l'avenir, n'est lui-même qu'un moment de la réflexion toute entière, il est comme moment exprimant le temps qui s'est repris en lui-même, il est comme l'égal à soi-même, se rapportant à soi-même, et certes comme la détermination de se rapporter à soi-même, ou il est son premier moment³; il est bien plus le maintenant que le passé, qui, tout comme les autres moments, se dépasse lui-même, de telle sorte que l'infini tout entier, comme se rapportant lui-même à lui-même, devenu une totalité, soit ainsi pour lui-même immédiatement le moment passif ou premier (7, 195-196).

1. Cf. Comme l'a noté D. Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, éd. citée, p. 157.

2. Nous anticipons sur les leçons de 1805/06, où Hegel écrit : « c'est la vérité du temps, que non pas l'avenir mais le passé en soit le but » (*es ist die Wahrheit der Zeit, daß nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist*), GW 8, p. 21.

3. C'est-à-dire le premier moment de la réflexion toute entière ou du temps réel, le maintenant abstrait.

Ce qui constitue la réalité du temps, c'est son caractère total et unificateur, qui s'est manifesté dans la figure du jadis, conçu comme la dimension de la totalité du temps. Le temps réel est le mouvement par lequel le maintenant se réfléchit dans le passé par la médiation de l'avenir, il est la totalité de cette réflexion. Or, Hegel nous dit désormais exactement le contraire. Le temps réel, « comme jadis opposé au présent et à l'avenir, n'est lui-même qu'un moment de la réflexion toute entière » (7, 196, n.s.). Pourquoi le temps réel, au lieu d'être la totalité de ses trois moments, n'est-il plus qu'un moment de cette totalité ? Pourquoi le jadis, fondement de l'unité du temps, devient-il opposé aux autres moments temporels ? Hegel nous donne tout de suite la réponse. Ce moment auquel le temps est à présent réduit est « le premier moment » de la réflexion (7, 196), c'est-à-dire le maintenant. Le temps réel est ainsi « bien plus le maintenant que le passé, qui, tout comme les autres moments, se dépasse lui-même » (7, 196). Le destin de la négation qui définit l'essence du temps est de se nier continuellement elle-même. Par conséquent, tout comme le présent se nie dans l'avenir et l'avenir se nie dans le passé, le passé se dépasse lui-même à son tour, il passe nécessairement dans son être-autre, dans un nouveau maintenant. Cela ne signifie pas que le temps soit réversible et que le passé puisse redevenir absolument présent. Au contraire, la négativité du temps implique l'autonégation irréversible du passé, qui disparaît en laissant la place au maintenant suivant. Dans cette autonégation, le jadis devient abstrait, séparé du présent, et cette séparation explique précisément le caractère nouveau du maintenant, qui n'est que *formellement* identique au précédent.

Quelle est la conséquence du retour du temps réel dans le simple maintenant ? Le temps réel, « l'infini tout entier », alors qu'il était « devenu une totalité », revient immédiatement dans « le moment passif ou premier », c'est-à-dire le maintenant même du temps (7, 196). La totalité du temps réel est désagrégée par le mouvement même du temps, par sa propre négativité. Le temps réel devient dès lors une *totalité détotaillée*. Que nous enseigne cette détotaillage du temps ? Elle nous montre que l'entrelacs du jadis et du présent est ce qui conditionne la totalité du temps, ce qui anime de part en part la vie concrète du temps réel. Si le jadis est refoulé par le maintenant, si le passé sombre définitivement au cours du processus temporel, le temps retombe dans le simple maintenant fugitif et sa totalité est perdue. Totalité et négativité du temps s'opposent manifestement, l'une défaisant perpétuellement le travail de l'autre. Mais cette destruction réciproque est-elle inévitable ? Comment le temps peut-il être autre chose qu'une totalité toujours détotaillée ?

la condition *sine qua non* de la totalité du temps. Pour des raisons qu'il faudra expliciter, les notions d'infinité et de totalité sont solidaires l'une de l'autre. La détotalisation du temps signifie donc forcément la perte de son infinité véritable, réduite à l'état d'une infinité simple, dégradée. L'aporie opposant totalité et négativité du temps devient le problème de l'accord, au sein même du temps, entre totalité et infini. C'est exclusivement dans la Logique d'Iéna que Hegel explicite les concepts qui sont constamment présents dans l'exposition du temps. A. Koyré remarque ainsi – mais comme en passant – que « la dialectique de l'infini reproduit, ou si l'on préfère "correspond" à la dialectique du temps »¹. Cette correspondance de prime abord énigmatique entre le logique et la nature s'explique parce que la nature est selon Hegel l'esprit en soi ou encore caché, l'être-autre de l'esprit. La philosophie de la nature consiste à décrypter, dans la langue du concept, la logique cachée de la nature, à reconnaître l'esprit présent en elle sous la figure, en partie voilée par la contingence, de certains moments logiques fondamentaux. La Logique est par conséquent l'une des clefs de la philosophie de la nature. Elle clarifie le rapport, présumé dans les textes de jeunesse et d'Iéna, entre le fini et l'infini, et permet de ce fait de déchiffrer, parmi l'ensemble des « hiéroglyphes muets » de la nature, la signification du temps.

Les premiers moments de la Logique d'Iéna : limite et quantité

Le temps est le tout premier moment de la philosophie de la nature. En vertu du « parallélisme » entre la logique et la nature, les concepts initiaux de la Logique devraient constituer les déterminations fondamentales du temps. Or, les premiers feuillets de la Logique de 1804/05 ont été perdus. Celle-ci commence *in medias res* par le concept de limite. Comme les catégories de l'être et du néant apparaissent dans le cours ultérieur de la Logique d'Iéna, on pourrait supposer que leur exposition détaillée formait le début de celle-ci, conformément à la structure du premier tome de la *Science de la logique* de 1812. Mais le reste du premier chapitre, consacré à la qualité, ne mentionne pratiquement pas ces deux catégories. Hegel indique lui-même, dans la partie « Métaphysique » du cours, que « la logique commençait avec l'unité elle-même en tant que l'égal à soi-même »

1. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 175. H. Kimmerte interprète le « parallèle » entre les processus logique et naturel en expliquant que la philosophie de la nature est une « application (*Anwendung*) des présuppositions logico-conceptuelles » à la nature, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, éd. citée, p. 149. Ce dernier se réfère implicitement à l'addition 2 du § 24 de l'*Encyclopédie*, qui stipule que la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit sont pour ainsi dire une « Logique appliquée » (*eine angewandte Logik*), et que la Logique constitue « l'âme qui les vivifie », *Encyclopédie I, La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 477, *Werke* 8, p. 84.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DES DEUX INFINIS

LA LOGIQUE D'IÉNA ET LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

La reformulation logique de l'aporie du temps

L'analyse du temps des leçons de 1804/05 découvre en celui-ci une incompatibilité, une tension irréductibles. La négativité du temps détruit continuellement sa totalité et réduit celui-ci à son premier moment, le simple maintenant. S'il en est ainsi, on discerne mal comment il est possible de penser la réunion de l'esprit et du temps, pris dans une perpétuelle contradiction. De quelle façon cette aporie peut-elle être levée ? Au commencement de son exposition, le temps a été défini doublement, comme l'infinité simple opposée à l'espace, et comme le négatif. Or, justement parce que la négativité ne peut pas à elle seule rendre compte de la totalité du temps réel, il faut élucider le problème de manière plus radicale, à la lumière de l'autre détermination qui a caractérisé initialement l'essence du temps, l'infini. C'est dans ce concept que réside la solution de l'aporie, que Hegel reformule de la façon suivante :

De cette manière, le temps comme infini, n'étant dans sa totalité que son moment, ou étant à nouveau son premier moment, ne serait en définitive pas comme totalité, en d'autres termes, il existe ainsi non pas comme ce qui est le fondement de cette infinité, qui est seulement comme infinité simple en soi (7, 196).

Dès lors que le temps réel retourne dans son premier moment, le maintenant évanescant, il n'est effectivement plus une totalité, il est détotalisé. « En d'autres termes », c'est-à-dire en termes d'infini, le temps « existe ainsi non pas comme ce qui est le fondement de cette infinité », mais « seulement comme infinité simple en soi » (7, 196). Une fois retombé dans le maintenant abstrait, le temps n'est plus le fondement de sa propre infinité, c'est-à-dire qu'il n'est plus le jadis, lequel était précisément

(7, 129), ce qui désigne expressément la catégorie de la réalité, définie comme « la pure relation à soi-même », « l'unité en tant que l'égal à soi-même en général » (7, 7)¹. Le plan original du début de la Logique de 1804/05 est donc très vraisemblablement le suivant : Introduction (?), I. Relation simple, A. Qualité, a) Réalité (?), b) Négation (?), c) Limite, B. Quantité, C. Quantum, D. Infinité². Cette économie particulière de la Logique d'Iéna a une conséquence décisive sur la dialectique du temps. Contrairement à l'analyse du temps élaborée dans l'*Encyclopédie* dès l'édition de 1817, qui s'articule sur la triade être, néant, devenir, l'exposition du temps de 1804/05 n'est pas réglée sur le concept de négativité mais sur celui d'infinité, qui domine et achève la section initiale de la relation simple. Même si le caractère négatif du temps est, comme on l'a vu, d'ores et déjà essentiel, c'est avant tout sa propre relation à l'infinité qui est déterminante. La spécificité de la conception hégélienne du temps à Iéna peut se formuler ainsi : l'infinité du temps est en lui plus originelle que sa négativité.

Ce chapitre se donne donc pour tâche d'interroger la logicté propre du temps. Le premier moment conservé de la Logique de 1804/05 est la limite (*Grenze*), qui constitue précisément l'essence de la première détermination du temps, le maintenant. Poser une limite, c'est poser nécessairement un au-delà de la limite. Aussi la limite ne peut-elle être pensée que comme un rapport entre un terme et son autre, entre un être et sa négation, elle est en cela une relation simple, plus précisément la relation de la réalité et de la négation. Hegel distingue alors *deux sens* du concept de limite. La limite se donne tout d'abord comme opposition de deux déterminations séparées : « les deux déterminités sont posées chacune pour-soi, comme réciproquement indifférentes, comme subsistant dans leur extériorité réciproque » (7, 5). Or, Hegel précise que « ce subsister indifférent du néant et de l'être des qualités n'épuise cependant pas le *et* de la limite » (7, 5). La limite est en effet aussi une relation à la négation, en laquelle l'isolement des deux termes en rapport est nié, si bien que chacun des termes n'a son être que dans sa relation négative à son autre. Le *et* de la limite est dans sa vérité le *est* d'une relation intrinsèque. Dans sa relation négative à l'autre, chaque terme est ainsi également en relation à lui-même. En vertu de cette dialectique, la limite concrète devient « en même temps synthèse (*Synthese*),

1. Nous citons la Logique d'Iéna en donnant la page de l'édition allemande de référence (GW 7), et suivons le plus souvent la traduction de D. Souche-Dagues, qui indique entre crochets cette pagination, *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, Paris, NRF, Gallimard, 1980.

2. Ce plan est proposé par D. Souche-Dagues, *Logique et Métaphysique*, trad. citée, p. 12. G. Gérard a raison de noter qu'il est « fort peu probable qu'en deçà de cette triade [réalité, négation, limite] il ait été encore question d'une série de catégories plus primitives regroupant être et néant », *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 341.

unité dans laquelle les deux moments subsistent ensemble » (7, 6). Ou bien la limite est opposition abstraite à son autre, ou bien elle est synthèse concrète des deux termes. Ces deux aspects de la limite impliquent deux déterminations possibles du maintenant. Il peut demeurer une limite abstraite, excluant de soi tout rapport aux autres moments du temps, tout comme il peut inclure dialectiquement en lui, comme limite concrète, les autres dimensions temporelles. Il est, autrement dit, *Jetzt* ou *Gegenwart*, simple maintenant ou présent concret n'existant que dans sa relation au passé.

Pourquoi la dialectique du temps s'engage-t-elle tout d'abord dans la première voie de l'alternative ? Parce que la détermination initiale du maintenant se fait dans l'horizon du concept logique de quantité (*Quantität*). La quantité, qui dans la Logique d'Iéna succède à la limite, est la « relation négatrice à l'égard de soi-même » (7, 7). C'est la relation de « l'Un *numérique* » compris comme « unité simple qui est pure relation à soi-même, qui exclut de soi tout multiple, le nie de soi » (7, 7). En tant qu'elle est une « limite absolue qui exclut le multiple » (7, 8), la quantité est une forme particulièrement abstraite de limite, qui exprime la relation absolument négative de l'un et du multiple. Le maintenant n'est donc pas seulement limite, il devient cet Un abstrait, simple et exclusif : comme « simplicité négative absolue », le maintenant est « ce qui exclut absolument de soi toute multiplicité » (7, 194). Aussi est-il sous cette forme foncièrement distinct du présent.

LA MAUVAISE INFINITÉ

Tout comme la limite, l'infinité présente deux visages, il se partage en deux modalités différentes, la « mauvaise infinité » (*schlechte Unendlichkeit*) et la « véritable infinité » (*wahrhafte Unendlichkeit*). Dès 1804, Hegel a élaboré dans ses grandes lignes la théorie des deux infinis que l'on retrouve dans la *Science de la logique* et dans l'*Encyclopédie*¹. L'infini n'est pas seulement un moment circonscrit de la Logique de 1804/05, le quatrième et dernier moment de la relation simple, il est avant tout une détermination omniprésente de celle-ci, son principe moteur, « le concept clef de la Logique d'Iéna »². Mais de quel infini s'agit-il ? Dans la

1. Cf. *Encyclopédie* (éd. de 1830), §§ 92-95 et *Science de la logique, L'Être* (éd. de 1812), Première section, Chapitre II, C, trad. citée de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 114-124.

2. Selon l'expression de J. Hyppolite employée dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* (1941), Paris, Aubier, rééd. 1987, t. I, p. 135 note 47.

Differenzschrift, Hegel a dénoncé la démarche de l'entendement, qui réduit le concept rationnel d'infini au simple « acte de nier le fini », « fixe cet infini et l'oppose donc au fini de façon absolue ». La philosophie spéculative doit au contraire poser « l'être dans le non-être comme devenir, la division en deux dans l'Absolu comme sa manifestation et le fini dans l'infini comme la vie »¹. Réconcilier l'infini et le fini, dénier leur entrelacs complexe, tel est l'objectif qui sous-tend la Logique d'Iéna.

La naissance de la mauvaise infinité

Comment le concept d'infini s'introduit-il dans le cours de la Logique d'Iéna ? Selon Hegel, un concept est une détermination – ou déterminité –, c'est-à-dire un prédicat de l'Absolu, à l'image de la réalité, de la limite ou de la quantité par exemple. La logique expose ainsi, dans leur enchaînement dialectique, la totalité des prédicats qui disent, à chaque fois sous un aspect déterminé, ce qu'il en est de l'Absolu. Comme le note B. Lemaigre, chaque détermination apparaît à première vue comme « stable, subsistante » et « finie », car « le fini est plus qu'une détermination particulière : c'est en fait la condition, le mode d'être de toute détermination »². Dans la mesure où toute détermination est négation³, elle ne peut exprimer qu'une spécification unilatérale de l'Absolu. La détermination est donc finie en ce qu'elle est limitée, qu'elle inclut en elle une négation. Être quelque chose, c'est *ne pas* être autre chose, donc être fini. Mais la détermination est de surcroît tout d'abord figée dans son être, opposée fixement par l'entendement aux autres déterminités. C'est dans cette subsistance pour soi que réside selon Hegel la marque la plus propre de la finitude. La finité même du fini – « *die Endlichkeit des Endlichen* » – consiste en ce que les moments entrent dans la forme de l'être-pour-soi, de « ce qui subsiste » (7, 204). Aussi toute détermination est-elle finie pour autant qu'elle est une négation abstraite, opposée aux autres déterminités, une limite existant pour soi isolément. Mais le fini, le limité, comme *négation* déterminée, implique immédiatement son autonégation, sa transgression. En ce sens, « la véritable nature du fini réside uniquement en ce

1. GW 4, p. 13, p. 15-16, trad. citée, p. 109, p. 112. Il faudra attendre la Logique de 1812 pour voir exposée la dialectique du devenir, laissée de côté en 1804 au profit de celle des deux infinis.

2. B. Lemaigre, « Hegel et le problème de l'infini d'après la logique d'Iéna (1801-1802) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 49, 1965, p. 12 et 25. Notons que B. Lemaigre a situé à tort la Logique d'Iéna en 1801/02.

3. La *Science de la logique* de 1812 – *L'Être* – dit explicitement : « La détermination en général est négation (*Determinatio est negatio*), disait Spinoza », trad. citée, p. 111, GW 11, p. 76.

qu'il est infini, qu'il se dépasse (*aufhebt*) en son être » (7, 33)¹. Le fini *n'est pas* et, pour cette raison, il est fondamentalement inquiet, il se nie nécessairement lui-même. Cet « éclatement de la finitude », pour reprendre l'expression suggestive de Gérard Lebrun², est à l'origine du processus en lequel s'engendre l'infinité.

L'inquiétude du fini, qui le propulse dans l'infini, explique pourquoi chacun des moments de la qualité, de la quantité et du quantum « se montra de manière nécessaire comme un moment infini » (7, 35). *En soi* ou *pour nous*, ces déterminations se dépassent elles-mêmes et sont en ce sens infinies. Mais Hegel ajoute que « ce n'était pas encore l'infini lui-même qui se montrait, en d'autres termes celui-ci n'était pas posé lui-même » (7, 35). Ces moments « étaient infinies, mais non pas l'infini lui-même, par là ils n'exprimaient pas en eux-mêmes leur relation nécessaire à leur opposé » (7, 35). L'infinité dégagée jusqu'à présent est posée non par le processus dialectique lui-même, mais de façon extérieure, par la réflexion du philosophe. Comme l'indique G. Gérard, « la superposition de ces deux points de vue – l'infinité essentielle (des moments logiques) mais purement implicite ou pour nous, et leur position en tant que simple déterminité – est ce qui donne lieu à la mauvaise infinité »³. La mauvaise infinité, qui était présente implicitement dès le début de la logique sous la figure de l'infinité abstraite et extérieure des premiers moments, apparaît maintenant *comme telle*.

La mauvaise infinité comme alternance, répétition, série

La mauvaise infinité est ce processus indéfini : 1) une détermination est posée comme finie et fixe ; 2) comme elle est en soi essentiellement infinie, elle se dépasse elle-même et passe dans son opposé ; 3) mais « cet acte de dépasser la limite, en d'autres termes l'unité restaurée [avec son opposé], doit être à nouveau limité » (7, 30). Le résultat de l'autodépassement de la détermination produit une autre détermination finie qui va à son tour se dépasser. Hegel donne l'exemple des deux dialectiques de la limite et de la quantité. La limite comme détermination implique l'indétermination, elle pose en même temps son autre, se dépasse dans l'illimité, lequel, en tant qu'il s'oppose au limité, devient à nouveau lui-même limité. L'Un de la qualité pose de même la multiplicité qui, comme multiplicité infinie d'Un, retombe de nouveau dans l'Un. Ce qui ressort purement et simplement de

1. Dans la *Science de la logique* de 1812, Hegel écrit de même que « c'est donc en général la nature du fini lui-même que de s'outrepasser (*hinauszugehen*), de nier la négation et de devenir infini », trad. citée, p. 116, GW 11, p. 79.

2. *La Patience du concept*, éd. citée, chap. IV, p. 182 sq.

3. *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 372. Remarquons que ce double point de vue confère également à la Logique d'Iéna une dimension « phénoménologique ».

ce processus, c'est « l'alternance de la position et du dépassement » (*Abwechseln des Setzens und Aufhebens*) (7, 30). La position de la détermination finie provoque son dépassement qui retourne au point de départ, à la position d'une autre détermination finie. Pour autant que chacune des deux déterminations contient, « de manière immédiate, l'exigence de l'autre, elles vont toutes deux à l'infini » (7, 30). Ce processus indéfini, sans terme assignable, n'est l'alternance que de deux moments, la position et son dépassement, puisque le troisième moment que nous avons distingué plus haut n'est en réalité que le simple retour dans le premier. Dans la mesure où le dépassement ne fait que reproduire indéfiniment l'acte de poser, la mauvaise infinité se réduit à la simple répétition d'une détermination initiale finie, elle est « la monotonie d'une répétition », ou, mieux encore, la « répétition permanente d'une seule et même alternance » (*perennierende Wiederholung eines und desselben Abwechselns*)¹, à l'image de la dialectique abstraite de la limite qui ne fait que répéter indéfiniment la position de la limite. L'alternance indéfinie du fini et de l'infini, qui caractérise la mauvaise infinité, comporte un rythme immanent : elle se contracte dans la répétition d'un même terme et se déploie en une série, « série (*Reihe*) qui a toujours dans un autre son intégralité, et cet autre toujours hors de soi » (7, 33). La mauvaise infinité est un processus sans fin qui se manifeste comme *alternance, répétition et série*.

L'impuissance de la mauvaise infinité à se dépasser et à produire le présent

Quel est le principe qui préside au processus de la mauvaise infinité ? Il s'agit de l'inquiétude même du fini. C'est en effet la contradiction constante entre la forme finie de la détermination et son être en soi infini, son mouvement de transgression vers l'infini, qui produit le dépassement continu du fini. Mais dans ce processus, les déterminations finies ne sont pourtant pas réellement dépassées. Autrement dit, la mauvaise infinité est à la fois l'exigence et l'échec du dépassement de la finitude. Ainsi, « la mauvaise infinité est le dernier niveau auquel atteint l'incapacité d'unifier et de dépasser l'opposition de façon absolue (*Unfähigkeit den Gegensatz auf eine absolute Weise zu vereinigen und aufzuheben*), pour autant qu'elle ne fait que poser l'exigence de ce dépassement, et se contente de la présentation de l'exigence au lieu de la remplir » (7, 32). Il faut distinguer ici deux facettes logiques de l'*Aufhebung*. Le dépassement concret, que l'on a déjà rencontré dans l'exposition du concept de temps, implique à la

1. Nous nous référons ici à la *Science de la logique* de 1812, qui complète sur ce point précis la *Logique d'Iéna* : trad. citée (modifiée), p. 119-120, GW 11, p. 81.

fois l'acte de nier (*negieren*) et de conserver (*aufbewahren*), donc l'élévation à une nouvelle détermination¹. Le dépassement ineffectif, qui est à l'origine de la mauvaise infinité, est borné en revanche au seul moment de la *négation*. Il est la simple suppression, la négation sans la conservation. C'est parce qu'elle est négation abstraite du fini que la mauvaise infinité ne parvient pas à dépasser complètement celui-ci. Opposée abstraitement au fini, la mauvaise infinité est en définitive *elle-même finie*, elle est un « infini fini »². À la manière de l'ἀρεσπον du *Philèbe*, elle déclenche comme telle un progrès illimité, qui projette le véritable dépassement du fini dans un au-delà inaccessible. Hegel ajoute que cette incapacité à dépasser le fini « est sans présence » (*ohne Gegenwart*) (7, 32). C'est que le présent – sous toutes ses formes – ne peut exister que par un acte de dépassement effectif, concret, propre au véritable infini.

L'INFINITÉ VÉRITABLE

L'infinité véritable comme aufheben concret

La véritable infinité est le dernier élément qui complète l'horizon logique dans lequel se situe le problème du temps. Contrairement à la mauvaise infinité, caractérisée par l'incapacité à nier la détermination finie, laquelle resurgit constamment, la véritable infinité est « l'exigence réalisée du dépassement de la détermination » (7, 33). Constituée par le dépassement créateur, qui unit négation et conservation, elle a pour résultat non pas le pur et simple retour dans le fini, mais la production d'une nouvelle détermination. Alors que la mauvaise infinité est une réflexion extérieure à la détermination, l'infini véritable est la « réflexion absolue du déterminé en soi-même », dans laquelle le fini se dépasse de façon immanente (7, 33). Cette réflexion absolue est l'infinité envisagée comme « l'opposition absolue » (7, 33). Conformément à ce qu'on peut appeler l'équivocité de la *Logique d'Iéna*, le concept d'opposition s'entend également selon deux sens. Dans la mauvaise infinité, l'opposition est finie parce qu'elle est exclusive. La détermination finie s'oppose indéfiniment à sa négation, à son autre, car l'opposé est exclu d'elle-même. En revanche, la véritable infinité « consiste

1. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, écrite peu de temps après les leçons de 1804/05, Hegel indique clairement qu'*aufheben* signifie « à la fois nier (*Negieren*) et conserver (*Aufbewahren*) », GW 9, p. 72. La traduction d'*aufheben* par « abolir », choisie par J.-P. Lefebvre (trad. citée, p. 104), exprime assez mal cette idée de conservation.

2. Selon la formule de la *Science de la logique* de 1812, *L'Être* : « Parce que le fini demeure ainsi comme être-là face à l'infini, il a sa limite en celui-ci et n'est de la sorte qu'un infini lui-même fini (*selbst endliches Unendliches*) », trad. citée, p. 117, GW 11, p. 80.

en ce qu'aucun membre de l'opposition ne soit pour-soi, mais qu'il ne soit que dans son opposé, en d'autres termes, qu'il y ait seulement l'opposition absolue » (7, 33). Dans cette opposition harmonique, la détermination ne demeure pas fixement opposée à son autre, mais elle s'unifie avec lui. C'est pourquoi l'infini est le vrai dépassement de l'opposition, c'est-à-dire l'opposition concrète ou absolue.

Le dépassement concret du fini, mis en œuvre dans la véritable infinité, est à la fois négation et conservation. La double signification logique du dépassement implique deux modalités du concept de négation (*Negation*), qui joue un rôle déterminant pour la définition du temps. Hegel analyse ce concept ultérieurement à propos du jugement. Dans le jugement négatif de type « A est non-A », le prédicat non-A est « un terme absolument vide, une détermination non-réfléchie en soi », mais « ce non-A peut être aussi la détermination opposée à A comme réfléchie en soi, comme positive » (7, 87). Autrement dit, « le négatif est l'équivoque, le ne pas en général, le pur néant, alias le pur être, ou le non de cet A déterminé, [...] un non déterminé, l'opposé de A comme terme positif »¹. Il ne faut donc pas confondre la négation abstraite, indéterminée, vide, qui est le pur néant, avec la négation concrète, déterminée, qui comporte une certaine positivité. Ce qui caractérise la négation abstraite, c'est qu'elle s'oppose fixement à l'être qu'elle nie. Le principe de non-contradiction en fournit un exemple, qui oppose de façon absolue être et néant. Mais Hegel, esquissant au passage la future dialectique de l'être et du néant, remarque que le pur néant, le vide, « est égal à l'être pur » (7, 33), de telle sorte que la négation abstraite a en elle la possibilité d'une autre forme de négation, identique cette fois à l'être qu'elle nie. Cette négation concrète, en tant qu'elle est déterminée par ce qu'elle nie et ne s'oppose pas à lui fixement, se nie elle-même et affirme par là positivement son opposé. Non-A est plus exactement l'affirmation non pas de A, mais de l'identité de A et de non-A, d'une détermination nouvelle B. Cette négation concrète est précisément au principe de la véritable infinité : l'infini est « la *duplex negatio*, laquelle est à nouveau *affirmatio*, relation simple, égale à soi dans son inégalité absolue » (7, 34). La négation affirmative est un moment essentiel de la véritable infinité, en ce qu'elle constitue le caractère intrinsèquement positif de celle-ci.

La véritable infinité comme inquiétude absolue

La véritable infinité se déploie selon un processus comportant plusieurs moments : 1) Parce que la véritable nature du fini est seulement qu'il est

1. GW 7, p. 87, n.s. : « Das Negative ist das Doppelsinnige, das Nicht überhaupt, das reine Nichts oder Sein, oder das Nicht dieses bestimmten A, wodurch es selbst ein bestimmtes Nicht, das dem A Entgegengesetzte als positives ist ».

infini, la détermination finie se dépasse elle-même. 2) Mais cet autodépassement n'est pas une négation abstraite, un retour au fini, il est au contraire ce par quoi la détermination passe entièrement dans son être-autre. 3) En tant qu'elle est dépassée concrètement et par là même conservée, la détermination revient, par la médiation de son être-autre, en elle-même, dans une *relation concrète* à elle-même qui est précisément l'infini véritable. Un être est véritablement infini quand il parvient à se retrouver soi-même dans son autre. Le deuxième moment du processus est la négation du moment initial, et le troisième est « l'être-rétabli du premier » (7, 34), c'est-à-dire l'unification des deux premiers moments, l'*affirmation* d'une nouvelle détermination non pas exigée mais présente. Comme l'explique la Logique de 1812, « c'est seulement par l'acte-d'abandonner ce progrès infini vide que l'infini véritable accède lui-même à la présence devant lui (*zur Gegenwart vor ihn*) »¹. Autant la mauvaise infinité exclut toute présence de son processus incessant, autant la véritable infinité libère dans sa présence un nouveau moment. Nous savons que le principe moteur de ce mouvement est l'inquiétude du fini. L'être déterminé comme fini n'a en effet « pas d'autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est » (7, 33). Aussi le processus de la véritable infinité, constitué de trois moments – et non de deux comme celui de la mauvaise infinité – est-il nommé par Hegel « l'inquiétude absolue » (*absolute Unruhe*) (7, 34)².

En introduisant un mouvement au sein même de la sphère des pensées logiques, Hegel est fidèle à l'enseignement platonicien du *Sophiste* : « Eh quoi, par Zeus ! Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ? »³. À la question de l'étranger, Hegel répond, comme Platon, par la négative. La conception de l'infini vraie comme inquiétude absolue implique que l'Absolu soit de part en part investi par le mouvement et la vie de la pensée. L'inquiétude vivante de la pensée se propage dans tous ses objets, elle coïncide avec

1. Traduction citée de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 221, GW 11, p. 143.

2. Inquiétude logique qui n'est cependant pas proprement temporelle, comme le rappelle Hegel quand il note par exemple que la catégorie du passage (*Übergang*) est « hors du temps » (*ohne Zeit*) (7, 72). L'infini logique est à la fois mobile et quète, elle exprime un mouvement intemporel où les moments à venir sont déjà donnés implicitement, en puissance, dans les moments présents. Cf. à ce sujet G. Gérard : « ce qui doit encore venir est en réalité déjà là, dès le départ ; il constitue ce qu'au sens propre du terme nous pouvons nommer un futur antérieur », *Critique et dialectique*, éd. citée, p. 378-379 note 156.

3. *Le Sophiste*, 249 a, texte et traduction de A. Diès, Les Belles Lettres, rééd. 1985, p. 356 : « Τι δὲ πρὸς Διὸς ; ὡς ἀνθρώπος κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθρομέσθαι τῷ παντελὲς ὄντι μὴ παύσιναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ αἰετὸν καὶ ἄγνον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὶν εἶναι ; ».

l'inquiétude même de l'Absolu. Alors que la mauvaise infinité a pour vérité la disparition continue de ses moments, la négation abstraite qui ne produit rien, le devenir inhérent au véritable infini est avant tout un surgir dans le périr, dont le résultat est la naissance d'une nouvelle détermination. Son inquiétude est par conséquent « une inquiétude négatrice » du fini, en laquelle ce qui est nié « surgit dans son disparaître » (*entsteht in seinem Vergehen*) (7, 36).

Dans la mesure où la véritable infinité rassemble et articule dialectiquement en elle tous les moments précédents de la relation, sous leur forme concrète, elle est en sa vérité *totalité* : « en tant qu'elle est la réalité de la relation simple », l'infinité « est la totalité de celle-ci » (7, 36). Car la totalité est précisément ce qui fait que les différents termes en présence n'ont pas de sens hors de leurs relations réciproques les uns aux autres¹. Dans l'infinité véritable, négativité (concrète) et totalité sont donc deux déterminations inséparables, qui s'unissent harmonieusement l'une à l'autre. Du point de vue de la pensée de l'unification, la différence entre les deux formes de l'infinité ressort encore plus nettement. Si la mauvaise infinité est dominée par la séparation, la véritable infinité est essentiellement réunion, liaison, relation vivante de ses moments. L'infinité devient véritable lorsqu'elle acquiert d'elle-même une dimension unificatrice. La compréhension de l'être même comme réunion explique en ce sens la hiérarchie – purement ontologique – entre « mauvaise » et « bonne » infinité. Comment cette hiérarchie s'inscrit-elle dans les analyses hégéliennes du temps ? Quel est, en d'autres termes, l'impact de la théorie des deux infinis sur le problème de la temporalité ?

LES DEUX FIGURES FONDAMENTALES DU TEMPS

CHAPITRE III

Conformément à l'équivocité de la Logique d'Iéna en vertu de laquelle chacun de ses moments a deux sens possibles, l'un abstrait, l'autre concret, l'infinité se partage en mauvaise et bonne infinité. La première est constituée par certains moments logiques fondamentaux (négation, dépassement, limite, etc.), considérés selon leur forme abstraite, la seconde est animée par ces mêmes moments logiques dans leur forme concrète. La question est maintenant de savoir si la conception des deux infinis n'est pas la clef de l'aporté opposant négativité et totalité du temps. En suivant cette voie, la philosophie hégélienne de la nature va trouver non pas une mais deux figures de la temporalité¹.

LE TEMPS DANS L'HORIZON DE LA MAUVAISE INFINITÉ : LA RÉPÉTITION INFINIE DU MAINTENANT

Dans la suite du texte des leçons de 1804/05, Hegel décrit à nouveaux frais la dialectique du temps dans le registre de la théorie des deux infinis. À la lumière de la mauvaise infinité, le temps apparaît sous un jour particulier, il est tout d'abord la répétition indéfinie du maintenant :

le temps n'est pas seulement le passage dans l'opposé, et de celui-ci, le retour dans le moment initial, une répétition du mouvement de va-et-vient, qui se produit un nombre infini de fois, et n'est donc pas le véritable infini ; la répétition d'une fréquence infinie présente l'unité comme égalité du moment répété (*des Wiederholten*), laquelle égalité n'est pas à même ce qui est répété, mais hors de lui. Le moment répété est indifférent à l'égard de ce

1. Dans notre terminologie, la figure du temps nomme la forme du temps telle qu'elle se manifeste à la conscience.

1. Cf. sur ce point B. Lemaigre, « Hegel et le problème de l'infini... », art. cité, p. 22.

dont il est la répétition, et, pour soi, il n'est pas quelque chose de répété. La répétition propre à la réflexion du temps est certes telle qu'en elle, chaque moment naît de l'opposé, et est ainsi, en avant et en arrière, un membre de cette série absolument différenciée; il n'est cependant qu'un membre et le fait qu'il est, en tant que ce membre déterminé, immédiatement le membre opposé, constitue l'unité absolue des moments opposés; mais le moment n'est pas en soi comme ce qu'il a été auparavant ou ce qu'il deviendra plus tard; cette réflexion est en dehors d'eux, et le fait qu'il devienne à nouveau ce qu'il a été, est en définitive une unité qui n'existe que comme un acte de répétition (7, 196).

Le temps abstrait comme répétition du maintenant

Nous sommes confrontés à l'aporie suivante, issue, rappelons-le, de l'antagonisme entre négativité et totalité du temps : dans la mesure où le jadis est le fondement de la totalité du temps, c'est-à-dire de son infinité, la négation du jadis implique une détotalisation du temps, la perte de son infinité véritable. Quelle est la nature de ce temps détotalisé? Quel est le rapport de cette figure de la temporalité avec l'infini? Hegel répond d'abord de manière négative, en exposant ce que « le temps n'est pas *seulement* » (7, 196, n.s.). Cette expression nous avertit d'emblée que le temps qui va être décrit ici comme répétition des maintenant n'est pas le *seul* mode possible de temporalité. Une autre facette de la temporalité est envisageable, qui est présentée par avance comme une forme de véritable infinité. Mais si le temps n'est pas *seulement* la pure répétition, il est *aussi* cela, et c'est pourquoi Hegel commence par en tracer les contours.

Comme totalité détotalisée, réduite à nouveau au simple maintenant, le temps est « le passage dans l'opposé, et de celui-ci, le retour dans le moment initial, une répétition du mouvement de va-et-vient (*eine Wiederholung des Hin und Hergehens*), qui se produit un nombre infini de fois, et n'est donc pas le véritable infini » (7, 196). Ce temps détotalisé, répétitif, contraire à l'infini véritable, est manifestement une forme de mauvaise infinité. Les descriptions du temps comme progrès indéfini ou infinité empirique du *Systemfragment* et de *Foi et savoir* visaient chacune cette modalité abstraite du temps, qui fait ici l'objet d'une analyse précise. La mauvaise infinité est l'alternance indéfinie de deux moments opposés, qui aboutit à la répétition sans fin du même moment initial. *La dialectique du temps abstrait ne fait que répéter cette répétition propre au processus de la mauvaise infinité*. Le moment initial du temps, le maintenant, est ainsi le passage dans son opposé, l'avenir, qui se nie lui-même à son tour et passe dans le passé. Mais comme le passé est ensuite nié abstraitement sans être conservé, comme le jadis est chassé par le pur maintenant, le passage

dans l'opposé est en réalité « le retour dans le moment initial » (7, 196), dans le *Jetzt*. Au sein de ce temps abstrait, la négation du maintenant par l'avenir n'est pas un dépassement concret, mais une simple négation qui n'affirme aucune existence positive. La double négation n'est pas *affirmatio* et son résultat est dès lors le retour au *Jetzt* initial fini qui, nié abstraitement, n'a pas été véritablement nié et réapparaît par conséquent identique à lui-même. En d'autres termes, la négation étant toujours déterminée par ce qu'elle nie (*omnis determinatio est negatio*)¹, la négation abstraite du maintenant ne fait que poser un nouveau maintenant tout aussi abstrait.

Qu'est-ce qui est conservé dans cette négation abstraite du *Jetzt* par l'avenir? Rien. Ce rien insaisissable, qui n'est absolument pas, est le passé du temps abstrait, qui n'a donc aucun passé. Le temps abstrait présente en ce sens la spécificité de laisser derrière lui du néant à l'état pur, c'est-à-dire du non-être duquel l'être est radicalement exclu. En lui, le passé n'a aucune épaisseur ni aucune place, car le maintenant disparaît continuellement sans laisser de traces ni se recueillir dans un présent. Comme le temps est une incessante négativité, le maintenant initial – auquel le processus est retourné – se nie à nouveau selon le même processus. Aussi le temps abstrait n'est-il rien d'autre que la pure répétition de ce « mouvement de va-et-vient » entre le maintenant et l'avenir (7, 196), l'alternance indéfinie du maintenant (la position) et de l'avenir (la suppression de ce qui est posé). Dès lors que le maintenant suivant n'est enrichi par aucun passé et demeure séparé du présent, il est, dans son indétermination même, identique au maintenant initial et à tout maintenant en général. C'est pourquoi la répétition du maintenant « présente l'unité comme égalité du moment répété, laquelle égalité n'est pas à même ce qui est répété, mais hors de lui » (7, 196). D'un côté, le *Jetzt* est toujours égal à lui-même, sans nouveauté ni progrès. De l'autre, comme pure évanescence, il n'a pas assez de consistance pour être identique à lui-même et a donc son identité *hors de lui*, dans l'autre maintenant en lequel s'avance déjà sa future négation. Dans cette répétition sans fin, maintenant, avenir et passé ne déploient pas réellement leur différence et se confondent dans une même fugacité. Les différenciations – relevées dans l'étude du temps réel – entre maintenant (*Jetzt*) et présent (*Gegenwart*), passé et jadis (*Ehmals*), ne sont plus opératoires. Seul subsiste le maintenant naissant et disparaissant continuellement,

1. Ce principe signifie que toute détermination est une négation, et donc que, réciproquement, toute négation est déterminée par ce qu'elle nie. Hegel a sans doute découvert cette formule dans les *Lettres sur Spinoza* de Jacobi (*Werke* 4, I, Leipzig 1819, p. 62 et 182), qui s'inspire lui-même très librement de la Lettre 50 à Jelles, où Spinoza avait noté « *determinatio negatio est* » (éd. Gebhardt, Bd. 4, p. 240). Il s'explique sur le sens de cette proposition dans la *Science de la logique*, GW 11 p. 25 et 376, ainsi que dans l'addition au § 91 de l'*Encyclopédie*, t. I, trad. B. Bourgeois, p. 525.

de sorte que l'alternance indéfinie du maintenant et de l'avenir est en sa vérité la répétition perpétuelle du maintenant. Le temps abstrait est de ce fait la répétition indéfinie du maintenant¹.

*La détermination du temps abstrait
par les concepts logiques de la mauvaise infinité*

Tout comme la mauvaise infinité est un progrès à l'infini sans terme assignable, le processus du temps abstrait constitue une « série absolument différenciée » (*absolutdifferenten Reihe*), c'est-à-dire totalement abstraite (7, 196)². La conception du temps comme série, telle qu'on la trouve par exemple chez Kant³, renvoie toujours pour Hegel à cette dimension abstraite du temps répétitif. Les membres de la série du temps, les maintenant, sont parfaitement indifférents les uns par rapport aux autres, puisque dans leur succession, chaque moment de la série « n'est pas en soi comme ce qu'il a été auparavant ou ce qu'il deviendra plus tard » (7, 196). Autrement dit, du fait que l'avenir détruit le maintenant et que le passé n'est pas conservé, le maintenant présent demeure constamment séparé des maintenant passés et futurs, si bien que les membres de la série temporelle forment une extériorité quasi spatiale. De ce point de vue, la représentation d'un temps rectiligne n'est pas complètement fautive, elle traduit le pressentiment du temps comme série des maintenant.

Compris dans l'horizon de la mauvaise infinité, le temps se laisse caractériser par les concepts de la relation dans leur forme abstraite. Le maintenant répété est une limite exclusive, rejetant de soi les autres moments temporels. À partir de là, le maintenant se réfléchit en lui-même, il se dédouble continuellement en passé et futur, sa répétition forme une « réflexion du temps » en lui-même, où « chaque moment naît de l'opposé » (7, 196). L'avenir jaillit du maintenant, le passé s'engendre à partir

1. Ce texte d'Iéna donne tout son sens à la remarque apparemment anodine du § 258 de l'*Encyclopédie*, selon laquelle le temps est dans la nature le maintenant : « ... in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist », *Werke* 9, *Naturphilosophie*, § 258, p. 52.

2. La Logique d'Iéna utilise le terme de *Reihe* pour qualifier la mauvaise infinité, GW 7, p. 33.

3. Kant emploie souvent dans la *Critique de la raison pure* le concept de *Zeitreihe* (B 184, 226, 244, 481 sq.). Il écrit notamment : « le temps est en soi une série (et la condition formelle de toutes les séries), et c'est pourquoi on peut y distinguer *a priori*, par rapport à un présent donné, les *antécédents* comme conditions (le passé), des *conséquents* (de l'avenir) » (A 411/B 438, trad. Pléiade, t. I, p. 1074). Alors que Kant déduit les dimensions du passé et de l'avenir de la série du temps, c'est au contraire à partir de la dialectique initiale des trois dimensions du temps que Hegel conçoit le temps comme série. La forme sérielle ou successive du temps est dès lors selon Hegel une détermination non pas du temps *en général*, comme c'est le cas pour Kant, mais du temps *dans sa forme abstraite*, qui est loin de constituer la réalité accomplie du temps.

de l'avenir. Mais cette réflexion demeure une séparation abstraite car l'unité d'ensemble des divers maintenant, « l'unité absolue des moments opposés », reste « en dehors d'eux » (7, 196). L'identité formelle des maintenant, en vertu de laquelle le maintenant devient toujours « à nouveau ce qu'il a été », est « en définitive une unité qui n'existe que comme un acte de répétition » (7, 196). Une simple répétition ne suffit en aucun cas à fonder une unité concrète, organique, et à réconcilier les oppositions multiples qui séparent les maintenant. Le maintenant répété est au contraire « indifférent à l'égard de ce dont il est la répétition » (7, 196), il n'a qu'une relation d'exclusion, voire d'indifférence, avec le maintenant précédent. Comme la saisie de la répétition implique pourtant une conservation minimale de ce qui est répété, le maintenant, à proprement parler, n'est « pas quelque chose de répété » : pris « pour soi », le maintenant est sans relation à ce qu'il répète et n'est en ce sens pas répété (7, 196). Cette contraction du temps sur le maintenant s'explique paradoxalement en ce que le maintenant est nié totalement sans être conservé¹.

Dans la mesure où le temps répétitif est réduit au pur maintenant par lequel commençait la dialectique temporelle, force est de constater qu'il est revenu « à nouveau à son premier moment » (7, 196). Le temps abstrait revient en fait constamment à son premier moment, le simple maintenant qu'il ne parvient pas à dépasser véritablement. Régulé sur la mauvaise infinité, le temps est en quelque sorte prisonnier du maintenant. Ce maintenant, auquel le temps répétitif est à chaque fois reconduit, est non pas un maintenant ponctuel figé mais un maintenant extatique, sortant continuellement de lui-même pour toujours retomber en lui-même. Dans ce mouvement sans fin, la dialectique des trois dimensions du temps n'accède jamais à la totalité du présent. L'aporie précédente opposant négativité et totalité du temps s'éclaire donc de la sorte : c'est la *mauvaise infinité du temps qui exclut de lui toute totalisation*.

1. Que le temps abstrait soit compris comme répétition du maintenant n'est pas un argument en faveur de la thèse heideggerienne selon laquelle Hegel n'aurait fait que formaliser la conception vulgaire du temps, le temps du maintenant, le « Jetzt-Zeit » (*Sein und Zeit*, § 82). Car l'horizon de la conception hégélienne du temps abstrait n'est pas l'entente courante du temps, sa représentation commune, mais avant tout la théorie des deux infinis, à laquelle l'interprétation de la cosmologie grecque est elle-même soumise. De plus, Hegel oppose au temps répétitif une conception concrète et positive du temps, le temps réel, méconnue par Heidegger. Autant dire que ce dernier manque à la fois la structure logique du temps exposé par Hegel à Iéna, et l'équivocité qui en découle.

LE TEMPS DANS L'HORIZON DE LA VÉRITABLE INFINITÉ : LA TOTALITÉ DU PRÉSENT

Envisagé comme retour au simple maintenant initial, le temps est une totalité perpétuellement détotalisée, réduite à un seul de ses trois moments. Est-ce là le dernier mot de Hegel sur le temps ? Certes non. Tout comme l'infini, le temps se dit essentiellement selon deux sens. À la répétition indéfinie du maintenant, la philosophie de la nature d'Héna oppose une autre compréhension du temps, qui est fondée sur la véritable infinité :

La totalité de l'infini est cependant en vérité non pas un retour dans le premier moment, mais le premier moment a été au contraire lui-même dépassé comme l'un des moments ; la totalité ne retombe vers le premier moment, qu'en tant que ce moment est l'opposé de celui dont elle provient immédiatement, mais celui-ci est en fait le premier moment dépassé, et l'acte de se dépasser soi-même ; et la totalité, en tant qu'elle est le contraire du moment différencié, existe uniquement comme l'unité des deux, ou comme l'en-soi (*das An-sich*) du deuxième moment, qui n'est en celui-ci, comme deuxième, que pour nous ; le troisième moment est en revanche l'expression de cet en-soi, / il n'est ainsi pas le troisième, mais la totalité des deux ; et le temps réel n'est [le] passé que par rapport (*gegen*) au présent et à l'avenir ; mais ce troisième moment est la réflexion du temps en lui-même, c'est-à-dire qu'il est en fait le présent ; et le temps réel, en tant que le jadis est maintenant, s'est engendré dans le premier moment, de même qu'il a dépassé ce maintenant, qui ne se présentait ainsi que comme moment retourné en soi ; il est ainsi l'acte de dépasser ses moments, et l'acte de dépasser le fait que dans sa réflexion, il ne s'engendre que sous forme de moments. L'acte de dépasser cette réflexion formelle en fait une totalité égale à elle-même, qui se dépasse comme mouvement, lequel, en elle, n'est certes qu'un acte de présenter le tout, mais seulement comme tout divisé ou différencié (7, 196-197).

Le retour du temps dans le maintenant dépassé

La formule « en vérité » annonce que la répétition du maintenant n'est pas la vérité du temps : le temps n'est pas seulement une espèce de mauvaise infinité, puisqu'il peut exprimer également « la totalité de l'infini » (7, 196), c'est-à-dire la véritable infinité. Compris comme tel, le temps n'est plus un retour dans son premier moment, le maintenant, parce que celui-ci est « en fait le premier moment *dépassé* et l'acte de se dépasser soi-même » (7, 196, n.s.). Ce vers quoi la totalité retombe, c'est donc non pas le simple maintenant, mais le maintenant *dépassé*. Si le maintenant était dépassé de manière abstraite, donc simplement répété, le temps

revêtirait de nouveau la forme de la mauvaise infinité. Mais le maintenant dépassé est ici à la fois nié et conservé. La nouvelle détermination temporelle qui s'engendre dans cette *Aufhebung* concrète du maintenant, ce maintenant qui n'est plus et dans ce non-être se conserve encore, est précisément le passé. Autrement dit, le maintenant dépassé est le maintenant dé-passé dans le passé. Dans la mesure où le temps retourne non dans le pur maintenant, mais dans ce maintenant dépassé, « la totalité [du temps] ne retombe vers le premier moment qu'en tant que ce moment est l'opposé de celui dont elle provient immédiatement », à savoir l'opposé du maintenant abstrait (7, 196). Le temps réel ne revient donc dans le maintenant que pour autant qu'il parcourt tout le cycle de ses trois moments, pour retrouver finalement un maintenant opposé à celui dont il est parti. Entre le maintenant initial et le maintenant retrouvé, il y a toute l'épaisseur du passé, toute la profondeur du jadis. Aussi Hegel ajoute-t-il que « le temps réel, en tant que le jadis est maintenant, s'est de même engendré dans le premier moment, comme il a dépassé ce maintenant, qui ne se présentait ainsi que comme moment retourné en soi » (7, 197). Comme *maintenant* encore présent, le jadis est un retour dans le premier moment du temps ; en tant que maintenant *dépassé*, il n'est plus le maintenant, mais un nouveau moment. Voilà pourquoi le retour du temps réel en lui-même n'est pas une simple répétition.

Le passé n'est pas seulement le troisième moment du temps réel, il est également « la totalité des deux moments [du maintenant et de l'avenir] », qui assure l'interdépendance de ses trois dimensions : « le temps réel n'est le passé que par rapport au présent et à l'avenir » (7, 197). Ce statut équivoque du passé, à la fois être et non-être, moment isolé et totalité, est le propre du *présent*. C'est la raison pour laquelle Hegel écrit que le troisième moment du temps, le passé, « est en fait le présent » (7, 197). La double négation du maintenant est l'affirmation d'un présent¹, qui est le vrai visage du maintenant dépassé. Le retour du temps en lui-même n'est pas la répétition du même maintenant, parce qu'il marque l'enrichissement du présent par le passé. Le présent est, comme nous l'avons vu précédemment, l'identité dialectique du maintenant, de l'avenir et du passé, l'unité qui dépasse ces trois moments temporels tout en conservant leur différence en un Tout. *La nature dialectique du présent – l'entrelacement en lui du maintenant et du passé – est ce qui rend possible ce retour sur soi du temps, c'est-à-dire sa retotalisation.*

1. Conformément au principe de la véritable infinité : *duplex negatio affirmatio est.*

La réflexion du temps en lui-même

La totalisation du temps est-elle produite par la réflexion du philosophe, ou bien est-elle immanente à la dialectique du temps ? Nous savons que le temps réel est le temps réfléchi en soi. Mais dans la répétition indéfinie du maintenant, cette réflexion du temps s'est révélée une division en divers moments, dont l'unité d'ensemble est projetée en dehors de ceux-ci. Seul le philosophe peut discerner cette unité qui n'existe tout d'abord qu'en soi, comme simple possibilité : « la totalité [...] existe uniquement comme l'unité des deux moments, ou comme l'en-soi (*das An-sich*) du deuxième moment, qui n'est en celui-ci, comme deuxième, que pour nous » (7, 196, n.s.). Tant que le processus temporel demeure à son premier ou à son deuxième moment, dans l'alternance indéfinie du maintenant et de l'avenir, la réflexion qui fait apparaître en lui la totalité du temps est extérieure ou seulement « pour nous ». Or, la véritable réflexion du temps est foncièrement différente du temps répétitif. C'est que celle-ci naît au sein même du temps réel, qui part du maintenant, passe dans son opposé, l'avenir, pour se réfléchir, à partir du passé, dans le présent. Le temps réel se différencie en une constellation de moments qui renvoient tous à l'unité du présent dont ils sont le reflet partiel, de sorte que sa totalité se réfléchit en chacun de ses moments singuliers. Par le présent, le temps réel accomplit précisément la totalisation du temps qui existait *en soi*, en puissance dans le maintenant et l'avenir. En d'autres termes, parce que le troisième moment du processus temporel « est en revanche l'expression de cet en-soi, il n'est ainsi pas le troisième moment, mais la totalité des deux », le présent, qui est « la réflexion du temps en lui-même » (7, 196-197, n.s.). Cette réflexion n'est pas introduite de l'extérieur par le philosophe, mais c'est le temps réel qui engendre lui-même la totalité du temps sous la figure du présent.

La réflexion du temps signifie son dédoublement, sa division continue en une multiplicité de moments¹. Dans la mesure où toute détermination temporelle se nie elle-même et n'existe que par cette négation, le temps se manifeste nécessairement sous forme de moments, selon le maintenant, l'avenir et le passé. Alors que dans la réflexion abstraite du temps, les moments – bornés au maintenant – sont extérieurs les uns aux autres, la réflexion immanente du temps réel est « l'acte de dépasser cette réflexion formelle », « l'acte de dépasser ses moments et l'acte de dépasser le fait que dans sa réflexion, [le temps] ne s'engendre que sous forme de moments » (7, 197). La réflexion du temps réel est le rassemblement de ses

1. Le terme de moment (*Moment*) désigne un « non étant », un être qui n'a pas d'existence par lui seul et ne subsiste que dans la relation à son autre, à sa négation. Cf. sur ce concept la Logique de 1812, trad. citée de J.-P. Labarrière et G. Jarzyk, p. 79, GW 11, p. 56.

différents moments dans la totalité du présent, par laquelle chacun des moments peut dépasser son statut de non-étant et recevoir un être propre. C'est pourquoi Hegel souligne que la réflexion du temps réel « en fait une totalité égale à elle-même » (7, 197), qui met un terme au mouvement consistant à présenter le tout, l'ensemble des moments du temps, comme divisés, séparés extérieurement les uns des autres. En tant que tel, le temps réel est la totalité retotalisée du temps.

La véritable infinité du temps réel est la solution de l'aporie du temps

Tout comme la véritable infinité, le temps réel apparaît de prime abord comme un enchaînement de trois moments, selon lequel le maintenant est posé, puis se nie dans son autre, l'avenir, et de cette négation même, passe dans le passé. Le maintenant revient à chaque fois en lui-même par la médiation de son autre, il existe dans une relation concrète à lui-même qui est le présent. Analysons plus avant ce processus. Soumis à la négativité du temps, chacun des trois moments est en fait lui-même le passage d'un moment dans sa négation : 1) le maintenant est posé et se nie dans l'avenir ; 2) l'avenir se nie de même dans le passé ; 3) Le passé se nie à son tour et un nouveau maintenant surgit. Considérée dans sa structure logique formelle, la dialectique du temps comporte donc quatre moments : position (le maintenant), négation (l'avenir), négation de la négation (passé), position (nouveau maintenant). La réalisation de la totalité du temps se joue dans le dernier moment, qui donne lieu à une *alternative*. Ou bien le nouveau maintenant est un maintenant abstrait, un *maintenant sans passé*, et le temps n'est alors rien d'autre que la répétition indéfinie du maintenant, toujours identique à lui-même car jamais modifié par le passé dont il provient. Ou bien ce nouveau maintenant est un *maintenant du passé*, un présent qui réunit concrètement en lui les précédents moments du temps dont il s'est nourri. Le dépassement du maintenant dans le passé a dès lors pour résultat le jaillissement d'un présent. Que le maintenant passé soit un passé qui est lui-même présent, c'est justement le propre du temps réel, comme c'est le privilège de la véritable infinité d'accéder au présent en général. En vertu de l'intentionnalité fondamentale du présent – qui fait de lui un présent *du* passé –, le nouveau maintenant est non pas un maintenant formel vide, mais l'affirmation d'un présent élargi, enrichi du passé, au sein duquel chacun des moments temporels accède à une existence propre et déterminée, précisément parce que ceux-ci sont en lui essentiellement relatifs les uns aux autres. Par conséquent, seul le temps réel – qui correspond au second terme de l'alternative – déploie dans l'horizon de la véritable infinité la dialectique des trois dimensions du temps dans sa forme concrète et différenciée.

En quoi la véritable infinité du temps réel est-elle la solution de l'aporie initiale des leçons de 1804/05? Pour sortir de cette aporie, Hegel a approfondi, à l'aide de la théorie des deux infinis, la conception originelle du temps comme infinité. Dans l'exposition du temps abstrait, l'aporie confrontant négativité et totalité du temps devient l'opposition perpétuelle de la mauvaise infinité et de la totalité, de la répétition indéfinie du maintenant et du présent toujours visé mais jamais atteint. La solution de l'aporie est alors donnée par l'autre forme de l'infini, la véritable infinité, en laquelle négativité et totalité, loin de se contredire, sont inséparables comme les deux faces d'un même processus. En tant qu'il est compris dans l'horizon logique de la véritable infinité, le temps réel présente la synthèse, la réconciliation de la négativité et de la totalité du temps. En lui, la disparition incessante des moments s'accompagne nécessairement de leur conservation dans le présent, qui, en tant que présent du passé, constitue la totalité du temps. Autrement dit, la détotalisation incessante du temps réel se retotalise continuellement dans le présent. L'identité, posée dans les textes de jeunesse, entre temps et mauvaise infinité est de ce fait remise en cause. Le temps n'est plus seulement une infinité empirique, il n'est plus cantonné au domaine du mauvais infini, mais il peut également exister comme véritable infinité. Telle est, en ce qui concerne le temps, la découverte décisive de Hegel à Iéna. L'unité du maintenant et la totalité du présent s'unissent dans le processus dialectique du temps réel, qui vérifie à sa façon le principe de l'ἑν καὶ πᾶν.

LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE TEMPS RÉPÉTITIF ABSTRAIT ET TEMPS RÉEL CONCRET

La théorie des deux infinis se répercute sur la conception du temps qui présente lui aussi, tel un Janus, deux visages. L'exposition des leçons de 1804/05 permet ainsi de dégager deux modes bien distincts de temporalité, la répétition du maintenant et le parcours circulaire (*Kreislauf*) du temps réel. Plusieurs problèmes, laissés dans l'ombre par Hegel, se posent dès lors. Quel est le rapport existant entre ces deux figures de la temporalité? Comment doit-on interpréter la relation du temps à la nature? Pour instruire ces questions, il faut saisir de manière plus intuitive les différentes formes du temps qui ont été examinées jusqu'ici dans leur logique, à partir de la dialectique du maintenant, de l'avenir et du passé.

Le problème du lien entre les deux figures du temps

Conformément à l'équivocité du concept d'infini, la négativité du temps se dit selon deux sens différents : *le temps indéfini abstrait et le temps réel concret*. On ne peut donc pas, avec Heidegger, ne voir dans ce texte d'Iéna que la simple conceptualisation du temps du maintenant – *Jetzt-Zeit* – et réduire par là même cette double conception du temps à sa seule forme abstraite, interprétée qui plus est comme inauthentique¹. Mais inversement, on ne saurait non plus privilégier uniquement la forme concrète du temps réel exposée dans le texte de 1804/05, en oubliant l'existence du temps abstrait. Bien qu'il souligne que la dialectique du temps reproduit celle de l'infini, A. Koyré ne remarque pourtant pas que cet infini est équivoque et implique, par conséquent, l'équivocité même du temps. Aussi ne perçoit-il, dans l'exposition hégélienne, que la figure concrète du temps². Le temps abstrait n'est pourtant pas une erreur d'analyse que Hegel aurait tout de suite rectifiée, mais bien un mode spécifique de temporalité. Il convient ainsi de distinguer et de tenir ensemble les deux significations du temps, la répétition indéfinie du maintenant et le temps réel véritablement infini. Pour élucider la nature du lien existant entre ces deux figures du temps, il suffit d'interroger la relation logique qui unit la mauvaise et la véritable infinité.

Si l'infinité véritable est séparée de la mauvaise infinité, elle est elle-même finie et retombe dans le mauvais infini, qui est précisément l'opposition fixe du fini et de l'infini. La véritable infinité est vraie, c'est-à-dire réellement infinie et non pas finie, dès lors qu'elle est bien plutôt l'acte de dépasser la mauvaise infinité dont elle présuppose l'existence. *Le temps réel n'est de même rien d'autre que le dépassement du temps répétitif abstrait*. Non plus toutefois au sens de la *Differenzschrift* selon laquelle l'*Aufhebung* du temps devait être une abolition totale de celui-ci, sa dissolution dans l'éternité³. Le temps réel est constitué par le présent du passé, c'est-à-dire le maintenant, qu'il présuppose du même coup. Le temps abstrait n'est donc pas une fiction destinée à être dissipée dans la vérité du temps réel, car ces deux facettes de la temporalité sont en réalité inséparables l'une de l'autre. Sans le maintenant initial, aucun présent n'est possible, sans le présent, aucun maintenant n'est conservé. Aussi le temps réel est-il non pas une totalité immédiate, donnée d'emblée, mais une

1. Cf. GA 21, § 21. D. Janicaud note fort justement que « si le nivellement était d'emblée aussi radical que l'affirme Heidegger, on ne comprendrait pas comment peut se déployer une dialectique temporelle : on ne ferait que glisser de maintenant en maintenant », *Chronos, Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997, p. 75.

2. Cf. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 177 sq.

3. Cf. GW 4, p. 29, trad. citée, p. 128.



totalité continuellement conquise à partir d'une détotalisation initiale, il est l'ensemble du processus de détotalisation et de retotalisation du temps.

Temps naturel et temps historique

Tentons de donner un visage plus familier aux conceptions hégéliennes du temps. L'exposition du temps est située dans les cadres d'une *philosophie de la nature*. De ce simple fait qui, comme nous l'avons vu, ne relève nullement du hasard, nous devrions conclure que les deux modalités du temps dégagées par celle-ci sont l'une et l'autre des déterminations du temps *naturel*, du temps tel qu'il constitue l'inquiétude propre de la nature. Or, parce que la nature est avant tout l'esprit dans son être-autre, dans l'abstraction de la séparation et de la différence à soi, elle ne saurait permettre en elle l'existence de la véritable infinité, et donc du temps réel. L'exposition du temps réel est pourtant elle aussi incluse dans le commencement de la *Naturphilosophie*, ce qui contredit directement la notion hégélienne de la nature : alors que « la vie de l'esprit » est « en même temps l'acte de dépasser ses propres déterminations », « de dépasser à nouveau la séparation », le négatif « existe dans la vie de la nature comme une extériorité, un être-autre », qui ne parvient jamais à supprimer les divisions qui affectent son unité¹. Parce que la négativité absolue de la nature est abstraite et incapable de dépasser ses propres limites, la nature est bornée au seul processus de la mauvaise infinité. L'absence en elle de négation concrète exclut de son domaine la possibilité du temps réel. Ce qui veut dire que *le temps proprement naturel correspond uniquement à la répétition indéfinie du maintenant*. Située de par son être même dans l'horizon du temps répétitif, la nature – tel le *mens momentanea* de Leibniz – est dès lors réduite au maintenant, et soumise au règne du mauvais infini. Comme Hegel le dira plus tard à Berlin en interprétant les paroles de l'Ecclesiaste, « dans la nature, la résurrection n'est pourtant qu'une répétition du même, c'est l'histoire ennuyeuse qui suit un cycle toujours identique »². Le texte d'Iéna nous apprend que la cause de cette imperfection originelle de la nature – sous le soleil de laquelle « il n'y a rien de nouveau » – est la mauvaise infinité du temps qui est en elle. Le temps naturel, contracté sur le maintenant disparaissant, est la raison de l'impuissance de la nature, c'est-à-dire de son incapacité, soulignée plusieurs fois par Hegel, à atteindre l'effectivité du présent.

1. GW 7, p. 186.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 6^e éd. 1994, p. 70, trad. (modifiée) de K. Papaioannou, Paris, coll. « 10/18 », rééd. 1988, p. 92. Voici le texte : « Die Wiederbelebung in der Natur ist nur die Wiederholung eines und desselben; es ist die langweilige Geschichte mit immer denselben Kreislauf ».

Si le temps réel ne peut en aucun cas appartenir à la nature, quel statut précis a-t-il au sein du système hégélien ? Nous devons, pour répondre à cette question, aller au-delà de ce que Hegel dit explicitement. *Ce que l'exposition du temps réel esquisse en vérité, ce qui pour la première fois surgit dans la description du temps déployé en véritable infinité, étranger à la nature, ce ne peut être que le temps historique*. Hegel n'emploie pas ici le concept d'histoire et n'y songe peut-être pas, puisque nous sommes au début de la philosophie de la nature et que le temps, à la fin de son exposition, passe dans l'espace. Il est cependant clair que le temps réel ne peut pas être naturel, en ce qu'il exige pour sa réalisation une forme concrète de négativité irrémédiablement absente de la nature. Dans la mesure où le temps réel n'est pas la répétition oubliée du passé mais la conservation et la reprise vivante de celui-ci, il ouvre en revanche la *possibilité de l'histoire*. Alors que la répétition uniforme du temps de la nature exclut toute nouveauté, le présent du temps réel est modifié en son être par le passé, il s'inscrit dans une évolution qui rend possibles des changements, des comparaisons du présent avec le passé, donc un progrès ou une régression. Le cycle – *Kreislauf* – du temps réel ne désigne donc en aucun cas un éternel retour du même, qui est bien plutôt le propre du temps naturel abstrait. Il n'est pas non plus l'oscillation perpétuelle entre avènement et déclin qui caractérisait l'histoire exposée à la fin de l'article sur le droit naturel. Le cycle du temps réel historique est un processus dialectique par lequel le présent revient sur lui-même en reprenant le passé, s'enrichit de lui et progresse toujours davantage. Que le temps réel soit l'esquisse du temps historique qui sera à l'œuvre dans la philosophie hégélienne de l'histoire, est en définitive manifeste. Cela est même pour A. Koyré si évident, qu'il ne voit dans le texte d'Iéna que l'exposition du temps historique, et reste aveugle au temps abstrait indéfini, qui en est pourtant l'origine présupposée. Il écrit ainsi : « c'est parce que le "jadis", redevenant "maintenant", est absorbé et sublimé dans le présent que devient possible l'autoconstitution de l'esprit et son enrichissement dans l'évolution historique, c'est-à-dire cette identité de l'histoire et de la logique que dans laquelle, avec raison, on a vu le propre du système hégélien »¹. Et

1. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 178. Si A. Koyré a bien perçu la dimension historique du temps réel concret, il méconnaît donc totalement la présence du deuxième mode de temporalité, le temps naturel abstrait. Stephan Majetschak est l'un des seuls commentateurs à avoir entrevu – mais sans chercher à l'expliquer – cette double dimension du temps dans les leçons d'Iéna : « Avec le modèle du cercle tout comme avec le déploiement du rapport du présent, de l'avenir et du passé à partir du concept de maintenant, Hegel obtient un concept universel de temps qui permet d'expliquer de manière unitaire le temps naturel et le temps historique », *Die Logik des Absoluten*, éd. citée, p. 271.

il ajoute que le temps hégélien est « le temps historique, le temps essentiellement humain »¹.

Contrairement à la nature où le négatif est source de séparation sans fin, la vie de l'esprit est l'acte de dépasser à nouveau toute division, elle est la négativité dans sa forme concrète, réconciliée. C'est donc en définitive non pas la nature mais l'esprit qui peut seul rendre possible le dépassement du temps naturel abstrait et assurer le déploiement du temps réel historique, le passage du temps naturel à l'histoire. Dans la suite du cours, Hegel confirme clairement cette idée quand il écrit que l'infini, qui dépasse « la mauvaise réalité du temps (*die schlechte Realität der Zeit*) », est « le principe de l'esprit »². Seul l'esprit peut donner naissance au temps réel, en déployant les trois dimensions du temps selon le processus de la véritable infinité. D'une certaine manière, le temps naturel n'apparaît lui-même comme répétition que du point de vue de l'esprit qui *décrit* la répétition du maintenant, lequel, considéré isolément, « n'est pas quelque chose de répété » (7, 196). Répété, le maintenant du temps abstrait ne l'est que pour nous, que pour l'esprit qui en fait la phénoménologie. Pris en lui-même, le temps naturel abstrait existe assurément, mais il coïncide entièrement avec le phénomène du maintenant dans son inlassable négativité. Ce qui permet seul la transformation de ce maintenant en temps réel concret, en présent, ce qui est déjà la condition implicite de l'appréhension du maintenant dans sa répétition, ce ne peut être que l'esprit. L'esprit délivre le temps de l'emprise du seul maintenant. Aussi A. Koyré remarque-t-il à juste titre que « c'est nous qui dans notre mémoire, reprenons et revivifions ce passé mort et accompli », « c'est nous, c'est dans *notre* vie que se réalise le *présent* de l'esprit »³. Nous sauvegardons le passé par l'intériorisation du souvenir, nous réalisons le présent de l'esprit, nous constituons le temps historique, pour autant que ce nous est à chaque fois compris comme l'esprit⁴.

TEMPS ET ESPRIT SELON LES LEÇONS DE 1804/05

L'analyse du temps réel nous a menés de la sphère de la nature à celle de l'esprit. Hegel pose par là même l'horizon théorique à partir duquel l'histoire pourra être pensée, révélant que la structure logique du temps

1. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 187.

2. GW 7, p. 248-249. L'esprit obéit lui-même à la logique de l'infinité véritable : « L'esprit absolu est l'infinité simple, autrement dit l'infinité qui est en relation à soi-même » – la véritable infinité, GW 7, p. 174-175.

3. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 188.

4. Au sens où l'esprit est précisément un « Je, qui est un Nous, et un Nous qui est un Je », *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 108, trad. Lefebvre, p. 149.

historique est la véritable infinité. Puisque le déploiement du temps réel est le privilège exclusif de l'esprit, il faut préciser la relation de celui-ci au temps. Le temps peut-il toujours être conçu comme une puissance destinale dirigée contre l'esprit ? La distinction des deux modes de temporalité permet en réalité d'envisager différemment l'entrelacement complexe de l'esprit et du temps.

Le temps comme puissance de la nature

Rien ne peut résister à l'action négatrice du temps et en particulier, comme nous l'avons vu, à la négativité de l'avenir. L'origine de la toute puissance du temps doit être cherchée dans sa détermination la plus intime, l'infini, et dans la manière d'être de la nature. Hegel définit la matière absolue, qui est l'élément de la nature, comme l'unité de deux moments fondamentaux : le repos et le mouvement, l'égal-à-soi et l'infini, le subsister (*Bestehen*) et l'autonégation (*Sichselbstmegieren*)¹. Ces différents couples de moments se rapportent tous à l'opposition de l'espace et du temps. Parce que l'espace est le moment de l'être-pour-soi et de la subsistance des déterminités, il est intrinsèquement fini. Le temps est en revanche l'infinité même du fini. Ce qu'il a de fini, « il ne le reçoit que de l'espace »². L'infinité du temps doit se comprendre comme in-finité, autonégation du fini, en vertu de laquelle la détermination finie se dépasse elle-même. Autrement dit, tout ce qui est fini se nie nécessairement soi-même, et cette autonégation continue des êtres finis prend dans la nature la forme corrosive du temps. C'est donc parce que la nature est le règne du fini qu'elle est soumise à la négation continue du temps, qui découle de l'essence même de celle-ci.

Pour nommer l'emprise du temps sur l'existence des êtres qui composent la nature, Hegel renoue avec un vocabulaire plus exotérique, qui rappelle l'idée de destin des textes de jeunesse :

La finité du fini consiste en ce que les moments entrent dans la forme de l'être-pour-soi ; et son infinité consiste en ce qu'ils sont tout aussi bien essentiellement temps, ou se dépassent comme détermination. C'est pourquoi le temps est la puissance absolue, seulement aveugle de la nature (*die absolute, nur blinde, Macht der Natur*), il est pour cette raison l'un des plus anciens dieux, auquel rien de ce qui appartient à la nature / ne peut résister, mais qui, là où l'esprit se réalise, est lui-même repoussé dans les frontières de la nuit (7, 204-205).

1. GW 7, p. 204.

2. GW 7, p. 205.

Dans la *Doctrine du concept*, Hegel précise que « la puissance [entendue] comme l'*universalité objective* et comme violence *contre* l'objet, est ce que l'on nomme *destin* »¹. Puissance et négativité abstraite sont donc la formulation logique de l'essence destinale du temps qui avait été dégagée à Francfort. Lorsque « l'*universalité objective*, poursuit Hegel, ne se trouve pas connue du sujet dans sa propriété spécifique », quand la puissance du destin reste extérieure aux êtres sur lesquels elle s'applique, elle est alors « *aveugle* »². Le temps est précisément la puissance aveugle de la nature, au sens où il en est le destin absolu, l'*ἀνάγκη* inexorable qui provoque la perte des êtres finis. Alors que l'esprit a la possibilité de reconnaître dans son destin la manifestation de sa propre histoire, la nature n'a aucune maîtrise sur sa temporalité, elle ne peut dépasser la caducité qui est la sienne. Aussi est-ce sous la forme du temps naturel abstrait que la puissance séparatrice du temps atteint son apogée.

Cette puissance est absolue en ce que rien ne peut échapper à la négativité séparatrice du temps. Elle est seulement aveugle, parce qu'elle est imprévisible et privée de finalité. Dans la suite du cours de 1804/05, Hegel souligne l'aspect abstrait du temps naturel : le temps est « la puissance la plus formelle (*die formellste Macht*) » du « système céleste », il est « le processus totalement vide, une abstraction de celui-ci »³. Les leçons de 1803/04 indiquaient déjà que le temps est « le concept absolu *dans son abstraction* »⁴. Le temps est la négativité abstraite interne au fini, la puissance destructrice de la nature, la marque de son destin. C'est pourquoi Hegel, interprétant à nouveau la tradition grecque, identifie le temps naturel à « l'un des plus anciens dieux », Kronos, le dieu qui engendre et dévore ses propres enfants⁵.

L'esprit comme puissance du temps

Les déterminations du temps naturel étant pour une grande part dégagées, il reste à comprendre le rapport de l'esprit au temps. Dans les

1. Trad. citée de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 229, GW 12, p. 141 : « Die Macht als die objektive Allgemeinheit und als Gewalt gegen das Objekt, was *Schicksal* genannt wird ». Dans un fragment de la période d'Iéna, Hegel associe également puissance et destin : « Nécessité est le nom de la puissance violente et inconnue », *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, Paris, Aubier, 1991, p. 69.

2. GW 12, p. 141, trad. citée, p. 229.

3. GW 7, p. 303.

4. GW 6, p. 236, n.s. : « [...] mit dem absoluten Begriffe in seiner Abstraktion als Zeit ». Le lien explicite entre temps et concept est exprimé ici pour l'une des premières fois.

5. Selon la future expression de l'*Encyclopédie, Philosophie de la nature*, § 258, Rq. : « Mais ce n'est pas *dans* le temps que tout naît et périt, le temps est au contraire lui-même ce devenir, ce naître et ce périr, l'*acte d'abstraire existant* (das *setzende Abstrahieren*), *Chronos* qui engendre tout et dévore ses enfants » (*Werke* 9, p. 49).

leçons de 1804/05, Hegel ne fait qu'indiquer que « là où l'esprit se réalise », le temps naturel abstrait « est lui-même repoussé dans les frontières de la nuit »¹. On peut éclaircir cette remarque en rappelant, comme le fait D. Souche-Dagues, que « Zeus, le fils de Chronos, identifié par Hegel à Kronos qui dévorait ses enfants, est celui qui a dompté le temps, mis un terme à son écoulement en produisant un monde éthique »². À l'image de Zeus, l'esprit se libère de Kronos, et, pour reprendre une expression du cours de 1803/04, il devient « maître du temps »³. Mais le sens précis de cette maîtrise du temps est pour l'instant occulté par Hegel. Que le temps naturel – Kronos – soit « repoussé dans les frontières de la nuit », ne signifie pas que l'esprit anéantisse le temps. Comment le pourrait-il ? L'esprit est la puissance du temps, simplement en ce qu'il a le pouvoir d'engendrer le temps réel par le dépassement du temps naturel abstrait. *Macht* veut dire ici *Aufhebung*. Au lieu d'abolir le temps, l'esprit produit un nouveau mode de temporalité, le temps historique.

Dans son infinité véritable, le temps réel constitue une première réponse au problème de la réunion achevée de l'esprit et du temps⁴. Le temps se manifeste à l'esprit comme puissance négatrice, comme destin. Mais loin d'être aboli par celui-ci dans un présent éternel ou, ce qui revient au même, dans une éternité absolue, il est transfiguré en présent concret, en histoire. Autant la réunion de l'esprit avec le temps naturel abstrait est irréalisable, autant sa réconciliation avec le temps réel historique semble possible. Assurément, les leçons de 1804/05 ne répondent pas encore à la question de savoir *comment* s'accomplit une telle *Aufhebung* du temps, par lesquelles de ses facultés l'esprit peut dépasser la négativité temporelle. Mais elles ouvrent la voie à une réhabilitation du temps, qui va être le cheval de bataille des leçons de 1805/06.

1. GW 7, p. 205.

2. *Le Cercle hégélien*, éd. citée, p. 160.

3. GW 6, note marginale, p. 242.

4. Posé à la fin du *Systemfragment* de 1800, éd. Nohl, p. 351.

passage du *De Anima* 4-5 sur l'intellect passif¹. Selon le témoignage de Gabler, qui suivit comme étudiant l'enseignement de Hegel à Iéna en 1805/06 et qui lui succéda par la suite à la chaire de Berlin, « Hegel avait déjà à cette époque puisé à cette source [Aristote] la pensée la plus profonde et la meilleure »². Le texte même de la philosophie de la nature est le meilleur témoignage de cette présence implicite de la pensée d'Aristote en lui. Certains de ses concepts fondamentaux semblent provenir directement du livre IV de la *Physique*. Heidegger en a donné une liste relativement complète : le *vũn* aristotélicien est *ὀρίζειν*, *ὅρος*, le *Jetzt* hégélien est *Grenze*; le *vũn* est *συνήκη*, *τόδε τι*, le *Jetzt* est *Punkt* et *absolute Dieses*³. Le temps est rapporté par Aristote au mouvement circulaire de la *σφαίρα*, Hegel le saisit de même comme *Kreislauf*. Mais Hegel se contenterait, selon Heidegger, de « paraphraser » simplement le texte d'Aristote dans les cadres formels de la dialectique, ce qui porterait un « coup mortel » à la pensée de celui-ci⁴. Quelle est la valeur de cette thèse heideggerienne par trop fameuse ?

Aristote commence l'élucidation du problème du temps par une aporie. Avant d'étudier sa nature, il faut savoir si le temps fait partie « des êtres ou des non-êtres » (10, 217 b, 1.31)⁵. Le temps paraît appartenir à cette dernière catégorie, puisqu'il « n'est absolument pas ou n'est que d'une manière imparfaite et obscure » (217 b, 1.32-33). En effet, « d'une part il a été et il n'est plus, de l'autre il va être et n'est pas encore » (217 b, 1.34-35). Comme « ce qui est composé de non-êtres ne semble pas pouvoir participer à la substance » (Τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκαίμενον ἀδύνατον εἶναι δοξεῖ μετέχειν οὐσίας) (218 a, 1.2-3), le temps n'est pas lui-même une substance, il est une non-substance, une espèce de non-être⁶. Or, ce par quoi Hegel

1. Cf. H. Kimmerle, « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 145.

2. H. Kimmerle, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967 p. 71. Walter Kern confirme cette lecture décisive d'Aristote par Hegel dès les premières années d'Iéna, dans son article « L'interprétation d'Aristote par Hegel », *Revue de philosophie ancienne* 3, 1985, n° 1, p. 37.

3. Cf. *Sein und Zeit*, éd. citée, p. 432 note 1. Cette énumération est reprise, sans changement, du cours de 1925/26, GA 21, *Logik*, § 21, p. 266. Dans les deux textes, Heidegger ne donne que des indications laconiques.

4. Cf. GA 21, p. 265-266 : « Une connaissance seulement superficielle de la philosophie aristotélicienne suffit pour saisir de manière tangible, à la première lecture de cette explication de Hegel, que dans ce projet de système, dans ce morceau déterminé, il n'y a rien d'autre qu'une paraphrase directe du traité aristotélicien sur le temps ». Cf. de même GA 33, p. 176, où Heidegger parle de « paraphrase spéculative ».

5. Nous citons le livre IV de la *Physique*. On utilise l'édition et le plus souvent la traduction de Henri Carteron, *Physique* (1926), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1990.

6. Notamment parce que la substance est selon Aristote le sens privilégié de l'être, comme il l'affirme par exemple en *Méaphysique* Z, 1, 1028 b.

CHAPITRE IV

HEGEL LECTEUR D'ARISTOTE

L'allusion précédente à Kronos rappelle que la philosophie hégélienne de la nature s'enracine, plus ou moins directement, dans la pensée grecque. Au seuil de l'étude des leçons de 1805/06, il est nécessaire de confronter plus précisément la réflexion de Hegel aux thèses de la *Physique* d'Aristote. La référence à la tradition aristotélicienne, que nous avons repérée dès la *Dissertatio* de 1801, devient particulièrement pertinente pour la question du temps. C'est qu'elle permet d'éclairer plusieurs difficultés : la dialecticité du maintenant, la mesure du mouvement par le temps, la relation de celui-ci à l'espace. Dans quelle mesure exacte la philosophie grecque détermine-t-elle la conception du temps élaborée à Iéna ? Remet-elle en cause l'originalité de la démarche de Hegel ? L'apport de la pensée grecque concerne-t-il chacune des deux figures de la temporalité dégagées dans les leçons de 1804/05 ?

LES RÉMINISCENCES DE LA *PHYSIQUE* DANS LES LEÇONS DE 1804/05

La lecture d'Aristote à l'époque d'Iéna

Comme l'a rappelé Heidegger, l'exposition hégélienne du concept de temps fait souvent écho au livre IV de la *Physique*¹. Conformément à la cosmologie aristotélicienne, le temps est en effet analysé dans les cadres d'une philosophie de la nature et d'une théorie du mouvement, dont il est le tout premier moment. Mais Hegel a-t-il lu précisément Aristote en 1804/05 ? Plusieurs faits peuvent l'attester. En automne 1805, il traduit un

1. Cf. *Sein und Zeit*, éd. citée, § 82, p. 432 note 1. Heidegger se réfère aux chapitres 10 à 14 du livre IV de la *Physique*, 217 b-224 a.

détermine de prime abord le temps, c'est précisément le « négatif » (7, 194). Il faut donc ajouter à la liste des notions aristotéliciennes reprises par Hegel le concept de $\mu\eta\ \delta\upsilon$ qui, sous la figure du négatif, semble jouer dans l'exposition hégélienne du temps le même rôle initial décisif qu'il a dans la *Physique* IV.

La saisie du temps sous l'espèce du $\mu\eta\ \delta\upsilon$ présuppose une compréhension de l'être comme $\sigma\upsilon\beta\iota\alpha$, présence constante, qui va de pair avec un primat accordé au présent. C'est en effet parce que l'être est compris dans l'horizon du présent que l'avenir et le passé, et plus généralement le temps lui-même, se laissent caractériser comme non-être¹. Hegel reprend implicitement cette entente de l'être à partir du présent, puisqu'il conçoit lui aussi l'avenir et le passé comme des formes de négation. Cette primauté du présent est exprimée dès le cours de 1803/04, où il est affirmé que le présent absolu est l'effectivité véritable de l'esprit. Mais alors qu'Aristote laisse en suspens l'identification du temps au non-être, Hegel fait de celle-ci le principe moteur de la dialectique du temps. Le temps décrit dans les leçons d'Iéna n'est par conséquent ni un non-être, ni même un être, mais le négatif, c'est-à-dire le passage continu d'une détermination dans sa négation, en vertu duquel le maintenant passe dans son non-être, l'avenir, qui passe lui-même dans sa négation, le passé, lequel est tout autant être que non-être. On peut dire, dès lors, que si Hegel répète à sa manière le point de départ et les présuppositions de l'analyse d'Aristote sur le temps, « ici, l'aporie aristotélicienne est comprise, pensée, assimilée, dans ce qui est proprement la *dialectique* »². Le négatif est le non-être ($\mu\eta\ \delta\upsilon$), mais envisagé dans sa forme dialectique, telle qu'elle articule ensemble les différents moments du temps. C'est cette négativité qui explique pour Hegel l'impossibilité de penser le temps selon la catégorie de substance. En d'autres termes, la non-substantialité du temps provient de sa négativité.

La nature dialectique du maintenant

Conformément à la *Physique*, l'exposition hégélienne du temps commence par l'analyse du maintenant. Tout comme Aristote, Hegel accorde un rôle privilégié à ce moment-clé, dont l'*Encyclopédie* affirmera qu'il a « un droit colossal »³. Pour Aristote, le maintenant est « la limite du passé et de l'avenir » ($\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \nu\upsilon\nu\ \delta\upsilon\sigma\ \tau\omicron\ \pi\alpha\tau\eta\rho\iota\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$) (14, 223 a, l. 6). Le $\nu\upsilon\nu$ est à la fois ce qui divise et réunit les moments du

1. Autrement dit avec J. Derrida, « c'est donc parce que le temps est pensé dans son être à partir du présent qu'il est étrangement pensé comme non-être », « Ousia et gramma, note sur une note de *Sein und Zeit* », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 59.

2. J. Derrida, « Ousia et gramma... », art. cité, p. 48.

3. *Encyclopédie*, t. II, *Naturphilosophie*, *Werke* 9, § 258, Zusatz, p. 50 : « Das Jetzt hat

temps, il assure la jonction entre passé et avenir. À l'image du maintenant qui est la limite de l'antérieur et du postérieur, le point marque le commencement d'une partie et la fin d'une autre, il relie et sépare tout à la fois. Aussi le maintenant est-il au temps ce que le point ($\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$) est à la ligne ($\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$) (11, 220 a). Cette analogie célèbre est interprétée par Hegel, qui définit initialement le maintenant comme « limite » et « point » (7, 194). Le temps est dans son premier moment – le maintenant – comparable au point, car le point et le maintenant sont tous les deux des limites¹. Le point exprime non pas seulement une analogie entre espace et temps, il est le lieu de passage de l'un à l'autre. C'est la raison pour laquelle Hegel ne développe cet aspect du temps que dans la description de son rapport à l'espace, selon laquelle « le temps pénètre dans l'espace par le point »².

L'examen du maintenant se heurte à une nouvelle aporie. Aristote l'expose en ces termes : « En outre, le maintenant qui paraît délimiter le passé et l'avenir, est-ce qu'il demeure toujours un et le même, ou est-il toujours autre ? ($\nu\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \alpha\epsilon\iota\ \delta\iota\alpha\kappa\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\alpha\iota\ \eta\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron$) » (10, 218 a, l. 9-10). D'un côté, le maintenant est toujours différent de lui-même, insaisissable, de l'autre, il semble persister malgré ses changements. Aristote souligne de la sorte le caractère paradoxal, dialectique du maintenant, qui est à la fois toujours le même et toujours autre. Plus exactement, « le maintenant est en un sens le même, en un sens non », car « en tant qu'il varie d'un moment à l'autre, il est différent (telle est l'essence du maintenant, comme nous l'avons vu tout à l'heure), quant à son sujet, il est le même ($\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\nu\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ (\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta'\ \eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \nu\upsilon\nu),\ \eta\ \delta\epsilon\ \delta\ \nu\omicron\tau\epsilon\ \delta\upsilon\ \epsilon\tau\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \nu\upsilon\nu,\ \tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\omicron$) » (11, 219 b, l. 13-15). La mise en lumière par Aristote de la dimension dialectique du maintenant n'a pas échappé à Hegel. Comme limite, le *Jetzt* est en effet perpétuellement rapporté à son autre, si bien qu'il diffère toujours de lui-même : « dans son acte de nier, il se rapporte immédiatement à l'autre et se nie soi-même » (7, 194). Comment Hegel comprend-il l'autre aspect de l'aporie aristotélicienne, l'identité du maintenant ?

Le temps naturel est la répétition indéfinie du maintenant dans sa forme éminemment abstraite, le simple *Jetzt*. Parce que chaque maintenant « n'est pas à même soi comme ce qu'il a été auparavant ou ce qu'il deviendra plus tard » (7, 196), le maintenant du temps abstrait est indifférent aux autres maintenant. Il diffère sans cesse de lui-même, tout comme le $\nu\upsilon\nu$ est essentiellement $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$. Mais la répétition du maintenant « présente l'unité comme *égalité* du moment répété, laquelle égalité n'est pas à même ce qui

1. Sur cette question, voir l'article de Annick Stevens intitulé « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de Philosophie Ancienne* 9, 1991, n° 2, p. 153-167.

2. GW 7, p. 205 : « Die Zeit dringt in den Raum durch den Punkt ein ».

est répété, mais hors de lui » (7, 196, n.s.). Autrement dit, dans sa référence même, le maintenant répété est toujours égal à lui-même, c'est toujours le même maintenant abstrait qui revient continuellement. Le nouveau maintenant qui surgit n'est ni enrichi, ni modifié par le passé, et il est donc formellement identique au précédent. Le maintenant devient toujours à nouveau ce qu'il a été, le même *Jetzt* formel, mais cette identité demeure hors de lui, parce qu'il est en même temps perpétuellement différent de lui-même. Ce qui reste un et identique, *ἐν καὶ ταὐτόν*, c'est précisément cette abstraction même, cette continue différence à soi ou autogénération du maintenant. La même du maintenant réside entièrement dans son incessante altérité. Hegel transpose donc à sa manière l'aporie aristotélicienne du maintenant dans l'exposition du temps abstrait répété, en dégageant le mouvement proprement dialectique qui perce déjà dans le texte d'Aristote. C'est parce que le maintenant est toujours autre qu'il est le même, parce qu'il est toujours le même qu'il est autre.

LES DIVERGENCES ENTRE ARISTOTE ET HEGEL

Le temps comme cercle (κύκλος) et nombre (ἀριθμός) du mouvement

Le dernier terme de la liste que donne Heidegger est la *σφαίρα*. Il remarque que « Hegel conçoit le temps comme cycle (*Kreislauf*) », tout comme « Aristote met le temps [...] en rapport avec la *σφαίρα*, le mouvement circulaire du ciel »¹. Mais que veut dire, au juste, Aristote ? Celui-ci indique d'abord que « les uns prétendent que c'est le mouvement du tout qui est le temps, d'autres que c'est la sphère elle-même (*τὴν σφαῖραν αὐτήν*) » (10, 218a, l. 35-218b, l. 1). Après avoir rejeté comme trop simplistes ces deux conceptions du temps, il revient, à la fin de son interprétation, sur le problème du rapport du temps et de la sphère, non sans avoir donné préalablement sa propre définition du temps, qui est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*) (11, 219b, l. 1-2). Pour mesurer le mouvement, le temps doit être lui-même mesuré par un mouvement. Ainsi, « nous mesurons non seulement le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, parce qu'ils se déterminent réciproquement » (12, 220b, l. 15-16). Afin d'obtenir la mesure la plus universelle possible du temps, il ne faut pas prendre n'importe quel mouvement, mais il faut choisir « le transport circulaire uniforme », qui est « la principale mesure (*μέτρον μάλιστα*) », parce que son nombre est le plus connu » (14,

1. GA 21, p. 266.

223 b, l. 19-20). Aristote conclut ainsi : « c'est pourquoi le temps paraît être le mouvement de la sphère (*ἡ τῆς σφαίρας κίνησις*) », parce que c'est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure aussi le temps » (223 b, l. 21-23). Parce que le mouvement régulier de la sphère, le cours des astres, détermine les unités de mesure du temps (jours, mois, années, etc.), « le temps lui-même paraît être un certain cercle (*κύκλος τις*) » (223 b, l. 28-29). Il est manifeste que la caractérisation du temps comme sphère ou cercle par Aristote n'a rien de commun avec le concept hégélien de *Kreislauf*, qui est étranger à tout problème de mesure du temps, et nomme le parcours circulaire de la dialectique du temps réel (maintenant-avenir-passé-retour au maintenant). Au lieu de réunir les pensées d'Aristote et de Hegel, le thème du cycle révèle plutôt une divergence profonde entre leurs interprétations respectives du temps.

S'il est donc nécessaire de discerner, comme le fait Heidegger, les concepts aristotéliciens repris par Hegel, il est tout aussi instructif de mentionner également ce que l'exposition de 1804/05 ne reprend pas à Aristote. Or, ce que Hegel laisse de côté dans sa lecture de la *Physique* IV n'est rien moins que son résultat fondamental, la définition même du temps. Loin d'être défini comme « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », le temps est pour Hegel synonyme d'infini et de négativité. Aucune phrase de l'exposition hégélienne du temps ne mentionne les concepts aristotéliciens de nombre, de mesure, ou de mouvement. Cette absence ne doit pas nous surprendre. Dès la *Dissertatio*, Hegel a en effet résolument mis entre parenthèses toute approche quantitative du temps, libérant celui-ci du problème de la mesure du mouvement. L'appréhension concrète du temps par la philosophie de la nature exclut que celui-ci soit réduit à un simple nombre (*numero*), comme c'est le cas dans la science physique newtonienne. Autrement dit, la définition aristotélicienne du temps n'est pas suffisamment radicale et séparée du souci de mesurer le mouvement, pour que Hegel puisse la reprendre dans sa propre exposition du temps¹.

Non seulement Hegel ne fait pas siennes toutes les analyses d'Aristote, mais il ajoute encore, dans son exposition du temps, des déterminations étrangères à la *Physique*. Il serait vain, par exemple, de chercher chez Aristote l'idée du temps réel concret, fondé sur la reprise du passé dans la totalité du présent. Comment se fait-il qu'une partie importante de

1. L'*ἀριθμὸς*, s'il n'est pas lui-même un *numero*, est cependant ce qui rend possible une mesure (*μέτρον*) du temps et du mouvement, et donc le calcul scientifique de la physique. Comme l'a montré Rémi Brague, le terme d'*ἀριθμός*, difficile à traduire, ne désigne pas exactement un nombre, au sens où l'on entend aujourd'hui couramment ce terme. Il faudrait plutôt le traduire par « articulation » (*Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 141). Dans son *Histoire de la philosophie*, Hegel s'en tient toutefois à la traduction d'*ἀριθμός* par *Zahl*, notion qui reste résolument étrangère à sa conception du temps.

l'exposition hégélienne du temps ait retenu certains concepts de la *Physique* IV, alors que la description du temps réel semble, en revanche, ne rien devoir au Stagirite ? La réponse est claire. Conformément au projet de la *Physique*, qui est une sorte de philosophie de la nature, le traitement aristotélicien du problème du temps se situe, du début à la fin, dans l'horizon de la nature. Par conséquent, les analyses de la *Physique* ne renvoient jamais au phénomène du temps réel, spécifique de l'esprit, mais ne peuvent viser que le temps physique, le temps proprement naturel. C'est donc uniquement dans sa description du temps naturel abstrait que Hegel interprète le texte d'Aristote. Quand il commence à élucider le temps réel, il doit puiser les concepts non dans la *Physique*, mais dans sa propre logique. Il existe en ce sens une corrélation implicite entre le temps naturel abstrait exposé par Hegel et le temps aristotélicien, qui les rend à la fois proches et différents. Considérons le cas du maintenant. Contrairement à Hegel, Aristote retrace la dialectique du maintenant non pas selon le jeu conjugué du passé et de l'avenir, mais à partir de l'antérieur et du postérieur (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), selon l'ordre de la succession¹. Or, le seul et unique passage de l'analyse hégélienne qui évoque l'antérieur et le postérieur correspond précisément à l'exposition du temps comme série indéfinie du maintenant, c'est-à-dire à la description du temps naturel abstrait, dans lequel chaque « moment n'est pas à même soi comme ce qu'il a été auparavant (*vorher*) ou ce qu'il deviendra plus tard (*nachher*) » (7, 196).

Le temps naturel abstrait présente deux autres traits aristotéliciens : sa mauvaise infinité rappelle le temps cyclique et indéfini des astres² ; la prééminence du moment de la disparition – le *Vergehen* – se trouve déjà chez Aristote, pour lequel le temps « est en soi plutôt cause de destruction (φθοράς) » (12, 221 b, l. 1). Tous ces prédicats du temps – *vûv*, *ἄρτι*, *συνῆμῃ*, *πρότερον*, *ὑστερον*, *κύλιος*, *σφαίρα*, *ἄκρως*, *φθορά* – appartiennent au temps proprement naturel. Aussi est-ce seulement dans l'exposition du temps de la nature – la répétition indéfinie du maintenant – que ces déterminations aristotéliciennes sont assimilées, interprétées par Hegel, à travers le prisme de la Logique.

1. Dès sa définition du temps, Aristote privilégie l'antérieur et le postérieur aux dépens du passé et de l'avenir, qui doivent être bien distingués de ces deux premiers concepts. Le passé coïncide avec l'antérieur et l'avenir avec le postérieur, uniquement quand l'on prend pour point de repère le maintenant *présent*. Dans tous les autres cas, les concepts diffèrent. Cf. *Physique* IV, chapitre 14, 223 a, l. 4-16.

2. « ὁ ἀκρὸς καὶ ὁ ἀσφαίρειος χρόνος », *Physique* IV, chap. 10, 218 a, l. 1-2.

Pourquoi l'interprétation d'Aristote par Hegel n'est pas une paraphrase

L'analyse aristotélicienne du temps est une physique du temps, qui porte uniquement sur le temps naturel. Le temps réel, constitué par la véritable infinité, n'a pas sa place dans une philosophie de la nature, mais relève plutôt de la philosophie de l'esprit. Il n'y a aucune trace du temps réel concret dans la *Physique* d'Aristote, parce que dans la nature comme telle, le temps réel n'existe pas. À l'univocité de l'exposition aristotélicienne, centrée sur le *vûv*, il faut donc opposer l'équivocité de l'analyse hégélienne, qui associe philosophie de la nature et philosophie de l'esprit, temps du maintenant et temps du présent. Cette seconde modalité du temps permet d'esquisser une autre solution à l'aporie du *vûv*. Si le maintenant du temps réel est toujours différent de lui-même, il ne disparaît cependant pas dans sa négation, mais se conserve comme passé encore présent. Dans le processus du temps réel, le présent assure l'identité des maintenant dépassés au sein même de leur différence : le maintenant diffère continuellement de lui-même, il sombre inéluctablement et toujours plus profondément dans le passé, mais c'est toujours du *même* maintenant qu'il s'agit, car celui-ci reste inclus dans l'identité dialectique du présent concret, et demeure relié par là même, sous la figure du passé, au présent. Cette identité du maintenant – non plus formelle, mais concrète et réelle – est assurée à une seule condition, l'esprit, en tant qu'il rend possible l'existence et la sauvegarde du présent.

Les leçons sur le temps de 1804/05 contiennent ce qu'on peut appeler une interprétation silencieuse d'Aristote, car Hegel se refuse systématiquement à tout renvoi explicite au penseur grec, alors même qu'il interprète manifestement les textes de celui-ci¹. Peut-on dire pour autant, avec Heidegger, que l'exposition du temps d'Iéna est une « paraphrase » du livre IV de la *Physique* ? En aucun cas. Si l'on définit la paraphrase comme la simple répétition en allemand des thèses d'Aristote, il faut répondre assurément par la négative. Les analyses précédentes ont montré à quel point un tel jugement était infondé, parce qu'il passe à côté de la dimension logique du temps hégélien et de son équivocité spécifique. La démarche hégélienne n'est pas une paraphrase mais une *interprétation sélective et une élucidation dialectique du texte aristotélicien*. Même lorsqu'il se réfère à Aristote, Hegel ne se contente pas de reprendre comme tels les concepts employés par celui-ci, il les transcrit selon la langue et les structures de sa philosophie. Pour la plupart des concepts grecs, la Logique est ainsi le passage obligé délivrant l'accès à la philosophie de la nature. Cela ne

1. Hegel ne nomme pas ici Aristote, tout comme il restera silencieux à l'égard de nombreux philosophes qu'il interprétera implicitement dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

signifie pas que l'exposition hégélienne du temps soit exclusivement tributaire de la philosophie grecque, fut-elle médiatisée par la Logique. Le concept de véritable infinité et la notion de temps réel qui en dérive sont en effet étrangers à la cosmologie de la *Physique*. Aristote n'est présent que dans une seule partie de l'exposition du temps de 1804/05, celle qui concerne la forme la plus abstraite du temps. La confrontation du texte de 1804/05 avec celui de la *Physique* IV montre sous un angle nouveau l'originalité de la philosophie hégélienne, qui ajoute à l'exposition du temps proprement naturel, pensé dans l'horizon de la tradition aristotélicienne, une autre conception du temps, radicalement absente de l'univers de la *Physique* : c'est le temps réel, dont découle la possibilité même de l'histoire.

LE PROBLÈME DE LA MESURE DU MOUVEMENT PAR LE TEMPS

La reprise de la cosmologie aristotélicienne

Le débat de Hegel avec Aristote se prolonge dans deux directions : la question de la quantification du temps, la relation de celui-ci à l'espace. Tout comme la *Dissertatio*, la philosophie de la nature d'Iéna est opposée à l'univers de Newton et en partie fidèle à la cosmologie aristotélicienne. Cela apparaît à propos du principe d'inertie. À la fin de l'exposition de l'espace, qui succède à celle du temps, Hegel écrit que « l'inertie de la matière est l'une des inventions métaphysiques, l'une de ces abstractions que l'on fait passer pour de la réalité »¹. Le principe d'inertie, loin d'avoir la portée universelle que lui confère la physique newtonienne, est selon Hegel limité au monde des corps singuliers et finis, dans lequel mouvement et repos peuvent parfois exister comme moments séparés. Mais si, dans le monde terrestre, « il ne peut être question que de chocs, d'attractions, etc., [pour expliquer] les causes du mouvement », « de tels rapports ne doivent pas être transposés du système terrestre au système céleste »². La critique du principe d'inertie, qui vise à préserver la séparation des systèmes terrestre et céleste, s'appuie sur la cosmologie aristotélicienne. Ici encore, Hegel pense en grec. Il défend par là même une thèse qu'il considère comme indiscutable : la matière ne contient aucune inertie absolue, parce qu'elle est essentiellement liée au mouvement et au

1. GW 7, p. 204. Hegel se réfère à la définition par Newton du principe d'inertie, *Principia mathematica*, Definitio III : « *Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum* ».

2. GW 7, p. 204.

temps. Quelle est dès lors la relation, au sein de la nature, entre ces deux moments ? À quelles conditions le temps peut-il être envisagé comme mesure du mouvement ?

Le temps comme quantum

À l'époque de Hegel, il est plus que jamais impossible pour la philosophie d'ignorer les diverses déterminations que les concepts fondamentaux reçoivent des sciences modernes. Au contraire, le philosophe doit faire valoir sa propre conception par un débat précis avec les théories scientifiques, mené en partie sur leur propre terrain. C'est pourquoi Hegel aborde à plusieurs reprises la question du traitement du temps par la physique. Dès le début de l'exposition du temps, notre philosophe a précisé que le maintenant ne doit pas être saisi en lui-même comme « quantum » (7, 194). Mais cela n'exclut nullement sa possible quantification. Comme chez Aristote, le problème de la mesure du temps se pose alors à propos du rapport du temps au mouvement, qui est toutefois relégué par Hegel après l'exposition initiale du temps, dans le moment du « mouvement apparaissant » (*die erscheinende Bewegung*)¹. Dans les lois du mouvement, temps et espace sont conçus comme des quantités permettant de mesurer le mouvement. Ainsi, « le mouvement, qui exprime le temps et l'espace comme rapports de grandeurs (*Größenverhältnisse*), est par là non pas mouvement, mais une unité de rapport (*eine Verhältniseinheit*), la vitesse »². De ce point de vue, les lois du mouvement ne sont rien d'autre que des rapports déterminés entre le temps et l'espace existant comme *quantum*. Prenons l'exemple de la loi de la chute des corps de Galilée, $c = s/t^2$. Le rapport de la quantité d'espace parcouru (s) et du carré de la quantité de temps correspondante (t^2) est invariable ($= c$)³. La quantification suppose une unité de mesure. Aussi Hegel précise-t-il que « le pied est pris comme unité spatiale arbitraire, la seconde comme unité temporelle tout aussi arbitraire »⁴. Compris comme *quantum*, grandeur (*Größe*) ou encore *numero*, le temps, avec l'espace, devient un nombre, une mesure du mouvement, indispensable à la connaissance scientifique des lois de la nature.

1. GW 7, p. 205 sq. À la différence d'Aristote, Hegel fait intervenir le mouvement non pas dans mais à la suite de l'exposition initiale du temps.

2. GW 7, p. 209.

3. Cf. GW 7, p. 210 sq., où Hegel interprète la célèbre loi de la chute des corps, qui ne concerne selon lui que les corps terrestres finis.

4. GW 7, *Logik und Metaphysik*, p. 25-26.

Hegel retrouve par ce biais la thèse aristotélicienne classique, selon laquelle le temps est nombre du mouvement¹. Mais ce rapprochement n'a qu'une signification bien circonscrite. Aucune détermination quantitative ne peut saisir le temps en lui-même, pénétrer ce qui fait sa qualité spécifique. La quantification n'atteint à chaque fois qu'une facette particulière extrinsèque du temps, qui masque sa négativité. En réalité, l'expression du temps et de l'espace comme grandeurs est fondée dans leur identité dialectique, indépendante du projet de mesurer le mouvement². Une mesure du mouvement par le temps quantifié n'est en général possible que parce que le temps naturel a toujours déjà déployé sa dialectique propre. La répétition indéfinie du maintenant est l'horizon irréductible que présupposent la mesure scientifique du mouvement et la détermination du temps comme *quantum* qui l'accompagne. Il n'y a de seconde que pour autant qu'un maintenant est d'emblée déjà donné. Si l'on définit le temps authentique comme le temps pensé *en tant que tel*, la seconde, unité arbitraire du temps construite entièrement à partir de la mesure du mouvement, se révèle sous son véritable jour : elle est la forme la plus inauthentique du temps. Située à la place qui lui revient, elle n'en a pas moins une légitimité propre. La position défendue ici par Hegel rappelle en définitive la critique que Plotin avait adressée à la théorie aristotélicienne du temps : « Le temps n'est point essentiellement une mesure du mouvement ; il est d'abord autre chose, et, par accident, il fait connaître la quantité de mouvement »³. Autrement dit en termes hégéliens, le temps est par essence la négativité dialectique inhérente à la nature, et par accident seulement une quantité grâce à laquelle la science physique parvient à mesurer le mouvement. Aux yeux de Hegel, la philosophie de la nature doit élaborer avant tout une *dialectique du temps*. C'est la raison pour laquelle la quantification du temps par la science y apparaît comme subordonnée, dérivée de la saisie plus originelle du temps dans sa négativité infinie.

TEMPS ET ESPACE

L'inscription des analyses hégéliennes dans l'horizon de la philosophie d'Aristote se manifeste également par le fait que l'exposition du temps est liée à celle de l'espace, tout comme l'étude du *χρόνος* était accompagnée de

1. Le concept hégélien de *quantum* correspondrait à l'*ὑπομέτρος*, et plus précisément au *μέτρον* d'Aristote.

2. Cf. GW 7, *Logik und Metaphysik*, p. 26.

3. *Ennéades*, III, 7, *De l'éternité et du temps*, chap. 12, l. 41-43, trad. E. Bréhier (1925), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1989, p. 145 : « ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστι, ἀλλὰ κατὰ συμμετρήτως ὡς ἄλλο τι πρότερον παρέξει δῆλωση τοῦ ὁνόματι ἢ κινήσεως ».

celle du *τόπος* dans le livre IV de la *Physique*. Mais là encore, cette filiation masque du même coup une divergence de fond. À la simple juxtaposition aristotélicienne, Hegel substitue l'idée d'une corrélation dialectique entre temps et espace. Pour celui-ci, on ne saurait par conséquent comprendre correctement ce qu'est le temps, sans saisir son rapport à l'espace. Dès la *Dissertation*, la philosophie de la nature a mis l'accent sur la relation réciproque du temps et de l'espace, qui sont dans la nature inséparables, l'un étant la négation de l'autre. La vérité de ce rapport, son résultat, est le passage du temps dans l'espace, qui est décrit à la fin de l'exposition hégélienne du temps de 1804/05 :

Le passé, qui par là a dépassé sa relation au maintenant et à l'autrefois (*Eins*), et n'est par là lui-même plus jadis, ce temps réel est l'inquiétude paralysée du concept absolu ; il est le temps, qui dans sa totalité, s'est engendré dans [son] autre absolu, qui, de la détermination de l'infini, dont le temps est la présentation, est passé dans l'opposé, la détermination de l'égalité à soi-même, et ainsi, comme l'indifférence égale à soi-même, dont les moments sont opposés les uns aux autres dans la forme de celle-ci, est *espace* (7, 197).

Le temps est devenu l'espace. Un tel passage soulève plusieurs questions. Non seulement celle de la nature de l'espace – est-il également dialectique ? – mais surtout celle de son rapport au temps. Comment Hegel peut-il concilier la retombée finale du temps dans l'extériorité spatiale avec l'affirmation de l'infini véritable du temps réel ?

La définition de l'espace

L'espace est « l'égal à soi-même, dans la détermination de l'égal à soi-même opposée à la détermination de l'infini, qui dans l'espace passe dans son contraire »¹. Il est l'inquiétude de l'infini immobilisée dans le repos de l'égal à soi, ou encore le temps réel devenu « l'inquiétude paralysée du concept absolu » (*die paralysierte Unruhe des absoluten Begriffes*) (7, 197). Alors que les moments du temps diffèrent continuellement les uns des autres, les parties de l'espace coexistent entre elles sans s'exclure réciproquement et demeurent ainsi égales à elles-mêmes. Le lieu où je suis actuellement persiste identique à lui-même, tandis que le moment où je pense s'estompe déjà. Dans l'espace, la limite, le temps, et plus généralement le négatif, ne sont cependant pas absolument supprimés, ils

1. GW 7, p. 197 : « Der Raum ist das Sichselbstgleiche, in der Bestimmtheit des Sichselbstgleichens gegen die Bestimmtheit des Unendlichen, das in den Raum als sein Gegenteil übergeht ».

demeurent en lui sur le mode de « l'être-dépassé » (*Aufgehobensein*)¹. De quelle manière le négatif parvient-il à exister dans l'espace ? Parce qu'en lui « le négatif n'existe pas en tant que tel, mais comme un au-delà », l'espace est « une mauvaise infinité »². Le négatif inhérent à l'espace « n'est pas une négativité présente, car elle est seulement une négativité essentielle, mais non pas exprimée, et elle n'existe donc pas en elle-même, mais toujours seulement comme l'acte d'outrepasser son autre »³. L'espace ne fait pas vraiment droit à la négativité. Le concept d'égal à soi, qui définit l'essence de l'espace, rend impossible tout déploiement concret en lui de la négativité, parce que celle-ci implique le moment de la différence exclusive, de l'*inégalité* inquiète, qui ne vient à l'existence que dans le temps. La négativité toujours contrariée de l'espace est ainsi une nouvelle manifestation de la mauvaise infinité. C'est pourquoi seul le temps peut selon Hegel épouser la forme de la véritable infinité et se réconcilier avec l'esprit. L'inséparabilité de l'espace et du temps dans la nature ne doit pas faire oublier cette asymétrie irréductible.

Les différentes dimensions spatiales traduisent la persistance en lui du négatif, de la limite, qui devient « une borne de l'espace »⁴. La première dimension de l'espace est la surface, qui passe dans la ligne, la négation de la surface, puis dans le point, la négation de la ligne⁵. Alors que les dimensions du temps sont dialectiquement articulées, celles de l'espace sont indifférentes les unes aux autres. L'espace est rétif à toute dialectique véritable. Ou plutôt, c'est la présence du négatif en lui qui finit par le faire passer dans son contraire, le temps. Le rapport réciproque de l'espace et du temps est décrit en ces termes par Hegel :

Le temps qui est ainsi devenu soi-même à partir de l'espace, n'est donc en fait réel que dans l'espace ; et l'espace n'est que ce temps devenant à partir de lui, de même qu'il n'est que l'acte de devenir le temps (*das Werden zur Zeit*). Cette réflexion du temps en soi comme le tout de la réflexion n'est plus, du même coup, ce temps opposé à l'espace et ne faisant que passer à l'intérieur de lui ; mais il est immédiatement en l'espace, de même que réciproquement, l'espace est dans le temps ; le temps n'est qu'en tant qu'il devient espace, et l'espace qu'en tant qu'il devient le temps, et inversement l'un existant seulement comme retournant à partir de l'autre (7, 203).

1. GW 7, p. 197-198.

2. GW 7, p. 198. Ce passage concerne notamment la notion d'espace absolu.

3. GW 7, p. 198.

4. *ein Beschränken des Raumes*, GW 7, p. 198.

5. Cf. GW 7, p. 199-202.

Le passage du temps dans l'espace implique le retour de l'espace dans le temps, et détermine par là même une *temporalité intrinsèque de l'espace*, qui n'est que l'acte de devenir le temps. Mais réciproquement, le temps réel exposé précédemment, le temps compris comme la totalité de la réflexion des moments temporels, ne serait en définitive réel que dans l'espace. Cette dernière thèse, qui semble dans son contexte immédiat aller de soi, est en réalité pour le moins problématique.

Le problème du passage du temps réel dans l'espace

On peut concéder sans réserve à Hegel que le temps naturel, décrit comme répétition indéfinie du maintenant, n'existe que dans son rapport intrinsèque avec l'espace et peut, de ce fait, passer en lui selon un mouvement réciproque. Hegel nous dit cependant qu'il s'agit ici non pas du temps naturel abstrait, mais du *temps réel lui-même* qui bascule dans l'espace. À la fin de l'exposition du temps, il écrit en effet que c'est bien le « temps réel » qui est devenu l'espace (7, 197), et il l'affirme une nouvelle fois dans le texte cité plus haut. Or, nous venons de voir que l'espace reste hétérogène à la négativité et à l'infinité véritables, c'est-à-dire à ce qui constitue l'étoffe même du temps réel. Comment le temps réel peut-il trouver sa vérité dans l'espace, comment peut-il passer en celui-ci, si l'espace, tout comme la nature, exclut de lui la condition même de son existence ?

Selon A. Koyré, ce passage du temps réel dans l'espace est cohérent. Le temps réel serait « le temps des choses [...] le temps devenu lui-même une chose, une *res* »¹. Mais nous avons appris que pour Hegel, le temps réel est précisément non pas le temps naturel des choses, mais le temps réfléchi en soi, le temps concret ou historique de l'esprit. Le passage du temps réel dans l'espace demeure donc inexplicable. Pour le clarifier, on peut distinguer deux formes de passé. Le passé qui « a dépassé sa relation au maintenant et à l'autrefois », ce passé par lequel le temps « est *espace* » (7, 197), est le passé naturel, dont la nature n'a pas pu se libérer. Hegel pense que l'égalité à soi-même de l'espace « n'est pas telle qu'elle se serait en fait libérée du passé »². C'est parce que la négativité n'y est pas exprimée dans sa forme véritable, que l'espace ne peut se défaire d'un certain passé, qui demeure passivement en lui. Dans la note du cours de 1803/04, Hegel écrivait ainsi que « La nature est dans l'espace ; toute l'histoire passée demeure présente »³. La nature comporte en elle un passé naturel, privé de toute relation vivante au maintenant, un passé stratifié, spatialisé, qui « n'est par là lui-

1. « Hegel à Jéna », art. cité, p. 178.

2. GW 7, p. 198.

3. GW 6, p. 5 note 1.

même plus jadis » (7, 197). Un tel passé correspond à l'histoire de la terre, conservée sous forme de strates géologiques¹. Contrairement au jadis du temps réel, le passé de cette histoire naturelle est comme paralysé, mort, il est pétrifié et coupé à jamais du présent. Il n'existe donc que pour l'esprit qui le reconstitue à partir des traces qu'il a pu laisser dans la nature. L'histoire de la terre est en ce sens déjà l'œuvre de l'esprit. Si l'on met entre parenthèses l'action de celui-ci, ce passé naturel n'existe plus qu'à l'état purement virtuel, et le temps de la nature retourne dans sa dimension propre, le simple maintenant.

Considérons maintenant le passé qui compose, à titre de moment, la trame du temps réel. Il est clair que ce passé vivant, relié au présent par l'esprit, ne peut aucunement trouver sa place dans l'espace ou dans la nature. Bien au contraire, le passage du temps réel dans l'espace signifierait sa destruction pure et simple, tant il manque à l'espace ce qui fait son être même, la véritable infinité. Le passé n'existe réellement que dans la profondeur de l'esprit. Autant l'existence du temps naturel dans l'espace, sous la forme du passé géologique, est intelligible, autant la retombée dans l'espace du temps réel sous la figure du jadis est impossible. Le passage du temps réel dans l'espace est la source d'une nouvelle aporie.

Conclusion du commentaire du texte de 1804/05

Les leçons de 1804/05 mettent en évidence la nature dialectique du temps, qui se scinde en deux figures opposées : le temps abstrait de la nature et le temps réel de l'esprit. Mais ce doublement trahit une discordance au sein du système spéculatif en formation. Pour le saisir, il faut bien distinguer la compréhension du temps par la philosophie de la nature, et la conception du temps par la philosophie de l'esprit. Le cours d'Iéna de 1804/05 élabore, dans les cadres de la *Naturphilosophie*, la première exposition du temps vraiment développée. Hegel ne se contente pas de décrire le temps naturel enserré dans la structure de la mauvaise infinité. Juste après l'examen de celui-ci, il présente une autre figure de la temporalité fondée sur la véritable infinité, le temps réel concret, duquel se dégage la possibilité du temps historique, le principe même de l'historicité : la reprise vivante du passé, son retour dans le présent. L'exposition du temps de 1804/05 marque ainsi la naissance de la pensée hégélienne de l'histoire au sein même de la philosophie de la nature. Dans la mesure où le temps réel historique a sa condition de possibilité *exclusivement dans l'esprit*, cette analyse nouvelle du temps relève, en toute rigueur, non de la philosophie de la nature, mais de la philosophie de l'esprit. À Iéna, ces deux régions du

système empiètent l'une sur l'autre quand elles rencontrent le problème du temps. C'est précisément ce chevauchement de la philosophie de l'esprit sur la philosophie de la nature qui rend aporétique, en dépit des efforts de Hegel, la retombée finale du temps réel concret dans l'espace, du spirituel dans le naturel. Du fait que le temps réel appartient à la seule sphère de l'esprit, il ne saurait s'insérer harmonieusement dans les divers processus de la nature. Sans doute est-ce à cause des incohérences provoquées par l'irruption prématurée de la philosophie de l'esprit dans l'étude de la nature, que Hegel, soucieux de respecter l'économie générale de son système, abandonne dès le cours de 1805/06 cette double exposition du temps réglée sur la théorie des deux infinis.

Dans les leçons de 1805/06, Hegel ne renonce pas toutefois à l'idée de libérer le temps du carcan de la mauvaise infinité. Au contraire, la philosophie de la nature va mettre tout en œuvre pour souligner les facettes positives de la temporalité, en montrant ce qui en elle est susceptible de s'accorder au concept, de participer à la vie de l'esprit. Par là même, l'opposition du temps et de l'éternité devient la cible privilégiée des critiques hégéliennes. Il s'agit alors pour Hegel d'approfondir l'intuition fondamentale des leçons de 1804/05 : le temps est dans sa dialecticité une réalité plurielle, équivoque, tournée d'un côté, en tant que maintenant, vers la nature, élevée de l'autre vers l'esprit, sous la figure du présent.

1. Hegel évoque ce concept d'histoire de la terre dans le cours de 1804/05, GW 7, p. 301 sq.

TROISIÈME SECTION

LE PROJET DE SYSTÈME D'IENA DE 1805/06
LA RÉHABILITATION PHILOSOPHIQUE DU TEMPS

INTRODUCTION

PRÉSENTATION DU TEXTE DE 1805/06

Les textes de jeunesse ont esquissé une triple tâche : démêler l'entrelacement de l'infinité et du temps, penser la réconciliation entre temporalité et éternité, expliciter les conditions de la réunion achevée de l'esprit au temps. L'exposition de 1804/05 satisfait à la première exigence, mais elle se heurte à certaines apories liées à l'économie d'ensemble du système, sans pour autant résoudre les deux autres questions. Assurément, la découverte du lien entre temps et véritable infinité permet d'entrevoir de manière plus claire comment l'esprit peut s'accorder avec le temps réel, se réunir au passé par la médiation du présent. Si le rapport de l'esprit au temps commence à être éclairci, il reste cependant encore indéterminé, parce que le statut du temps réel historique est ambigu. Est-il rattaché au temps naturel, ou bien fait-il entièrement partie du domaine de l'esprit ? Les leçons d'Iéna de 1805/06 doivent donc se consacrer aux deux tâches précédentes laissées inaccomplies, en privilégiant cette fois-ci le problème de la relation du temps au concept. Pour saisir la réunion de l'esprit au temps, il faut à la fois réhabiliter le temps à l'encontre d'une tradition qui l'a déprécié, et montrer comment le concept – l'acte de l'esprit par excellence – n'est pas absolument éternel mais comporte lui-même une certaine temporalité. L'opposition rigide de l'éternité et du temps, déjà stigmatisée dans les premiers essais, doit par conséquent être dépassée, comme l'un des derniers obstacles empêchant l'esprit de penser la temporalité qui est la sienne. La seconde version de l'exposition du temps reprend ainsi la dialectique des trois dimensions temporelles, pour examiner, sur la base des résultats obtenus en 1804/05, le rapport du temps à l'éternité et au concept. L'interlocuteur principal de Hegel est non plus Aristote mais le premier Schelling, avec lequel s'engage un débat implicite dont l'enjeu est la remise en cause de la prééminence de l'éternité sur le temps. Comme en 1804/05, les analyses de 1805/06 se développent dans le double horizon de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit.

La nouvelle exposition du temps est située plus exactement au début du cours de philosophie de la nature que Hegel a fait à l'Université d'Iéna lors du semestre d'hiver 1805/06. Elle inaugure les leçons de 1805/06 qui furent publiées pour la première fois en 1931 par Johannes Hoffmeister sous le titre *Jenenser Realphilosophie II*, puis rééditées dans la grande édition critique en 1976 : *Jenae Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*¹. Le programme du cours précise : « b. *Philosophiam realem*, i. e. *naturae et mentis ex dictis* »². Contrairement au cours de l'année précédente, la partie conservée des leçons de 1805/06 commence directement par la philosophie de la nature, sans présentation préalable de la partie logique et métaphysique. En revanche, la philosophie de l'esprit, qui achève le système, y est développée longuement, alors que le manuscrit de 1804/05 n'en garde aucune trace³. Le cours de 1805/06 présente manifestement les mêmes caractéristiques que celui de 1804/05 : d'un côté une grande rigueur conceptuelle, de l'autre une abstraction et une obscurité parfois difficiles à dissiper. Ce qui a changé, c'est avant tout l'ordre des deux premiers moments que sont le temps et l'espace. L'exposition du temps, au lieu de précéder celle de l'espace comme en 1804/05, lui succède, conformément à la version achevée de la philosophie de la nature donnée plus tard dans l'*Encyclopédie*. La distinction entre *Jetzt* et *Gegenwart* – le maintenant et le présent – est reprise, et le rapport entre temps et infini est réaffirmé au début de l'exposition sans toutefois être développé aussi explicitement que lors de l'année précédente. Au-delà de certaines différences significatives, la lecture du texte de 1805/06 donne le sentiment d'une grande continuité avec la première version de 1804/05, car la conquête spéculative décisive, la mise en évidence de l'essence dialectique du temps, y est confirmée et précisée.

L'analyse du temps de 1805/06 comporte quatre moments. Après avoir indiqué comment s'opère le passage immanent de l'espace au temps et donné une définition générale de celui-ci, Hegel décrit la dialectique des trois dimensions temporelles, qui s'achève dans le passé. Le temps en lui-même est ainsi la totalité constituée par ses trois dimensions, « l'unité du présent, de l'avenir et du passé » (8, 13)⁴. Ce temps concret ne doit pas être opposé à la connaissance. Dans un débat qui vise sans le nommer Schelling, Hegel critique l'opposition, posée au début du dialogue *Bruno*,

1. *Gesammelte Werke*, Band 8, hrsg. von R.P. Horstmann, Hamburg, F. Meiner, 1976, p. 10-14. Nous avons proposé en annexe une traduction du passage de ces leçons consacré au temps (GW 8, p. 10-14).

2. H. Kimmert, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 55.

3. Ce cours a été traduit par Guy Planty-Bonjour : *La Philosophie de l'esprit, 1805*, Paris, PUF, 1982.

4. (8, 13) signifie GW 8, p. 13.

entre une connaissance temporelle finie et une connaissance absolue, strictement éternelle, en laquelle le temps serait aboli¹. Dans la mesure où la négativité du temps est la « négativité du concept absolu lui-même » (8, 13), la connaissance du concept doit au contraire inclure celle du temps. À la suite de ces développements, il est montré comment espace et temps ne trouvent leur vérité que dans leur unité substantielle, la durée.

Grâce aux chapitres précédents consacrés au texte de 1804/05, la dialectique du temps exposée à nouveau par Hegel – à peine un an plus tard – nous est plus familière. Nous sommes désormais en terrain connu, et il n'est donc point nécessaire d'entreprendre un commentaire aussi détaillé du second texte. Il s'agit plutôt d'examiner les questions suivantes. Hegel ne fait-il, par cette seconde exposition, que préciser sa pensée, ou bien cherche-t-il à orienter sa compréhension du temps dans un sens nouveau ? De quelle manière parvient-il à réhabiliter le temps dans son rapport au concept et à l'éternité ? La discussion des thèses de Schelling contribue-t-elle à réaliser un tel projet ? Les leçons de 1805/06 permettent-elles, enfin, de progresser dans l'élucidation du lien entre temps naturel abstrait et temps réel concret, entre temps naturel et histoire ?

1. Cf. Schelling, *Bruno ou Du principe divin et naturel des choses*, traduction de J. Rivelaygue, Paris, L'Hermès, 1987, p. 41 sq., SW IV, p. 219 sq. Le débat de Hegel avec Schelling fera l'objet du chapitre III de cette section.

CHAPITRE PREMIER

LA DIALECTIQUE DU TEMPS EN 1805/06

La nouvelle version de la dialectique du temps contient au moins trois apports déterminants : le renversement de l'ordre entre temps et espace, une définition du temps centrée sur la négativité, l'approfondissement de l'étude des relations entre maintenant, avenir et passé, à partir de laquelle Hegel retrouve le motif du présent absolu qui avait été esquissé en 1803/04.

ESPACE ET TEMPS

La philosophie de la nature du cours de 1805/06 débute de manière abrupte par la section « Mécanique ». S'inspirant de Schelling, Hegel appelle « éther » ou « matière absolue » l'élément universel de la nature dans lequel se déploie l'esprit¹. La « transparence fluide » de l'éther est dans sa vérité « la pure et simple négativité » (8, 3), de laquelle jaillit la dialectique de l'espace et du temps.

Le renversement de l'ordre entre temps et espace

Conformément à la tradition inaugurée par Aristote, Hegel joint l'analyse du temps à celle de l'espace. En 1804/05, le temps, qui est alors le premier moment de la philosophie de la nature, passe dans l'espace par la médiation du passé. En 1805/06, c'est au contraire l'espace, le premier moment du processus, qui accueille en lui la différence, le négatif, et passe ainsi dans le temps. Pourquoi Hegel a-t-il inversé l'ordre de leur expo-

1. Par ce concept d'éther, la philosophie de la nature dépasse tout matérialisme sommaire. Car comme l'écrit J.-L. Vieillard-Baron, « naturel et spirituel à la fois, l'éther permet le retournement de l'Idée, tombée dans la nature, en elle-même [...], et l'accession de l'Idée à l'esprit », « La notion de matière spirituelle chez Hegel et Schelling à l'éther », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988 p. 170.

sition ? C'est tout d'abord la nécessité de toujours commencer par le plus immédiat qui explique la place initiale de l'espace¹. Selon cette logique, l'espace, qui est « quantité existant immédiatement », pure immédiate, précède le temps, qui est en revanche synonyme de différence et de médiation. Tel est bien l'ordre définitif adopté dans l'*Encyclopédie* dès la première édition de 1817.

Il faut compléter cette remarque en notant que Hegel insiste, tout comme en 1804/05, sur la détermination *réciproque* du temps et de l'espace. Temps et espace n'existent pleinement que dans leur identité concrète, le mouvement. Car « de même que l'espace [avait pour résultat] le temps, le temps a l'espace pour résultat » (8, 14). En 1805/06, l'exposition du temps s'achève ainsi par le retour de celui-ci dans l'espace :

Cette immédiate, dans laquelle le temps est retourné, est en même temps autre que la première, par laquelle nous avons commencé ; car elle est précisément [l'immédiate] absolument médiatisée. — Elle seule est la *substance* des deux, l'unité, [qui] est leur substance, mais dans la forme laquelle ils n'étaient [pas] encore posés, l'un de leurs moments tombant toujours en dehors de chacun d'eux dans l'autre. Elle est la *durée* ; c'est seulement en celle-ci que sont le temps et l'espace (8, 14).

L'unité substantielle du temps et de l'espace se réalise dans la durée, qui s'accomplit elle-même dans le mouvement. Le passage entre espace et temps est donc parfaitement réciproque, si bien que l'inversion de l'ordre de leur exposition ne modifie pas profondément la vérité du processus, leur unité dialectique. De même que l'esprit n'est jamais affranchi totalement de la nature, le temps ne peut jamais être totalement séparé de l'espace. Voilà qui limite donc quelque peu la portée du changement survenu d'une version à l'autre. La cause principale de cette différence entre les deux expositions est sans doute liée à l'aporie évoquée à la fin de la section précédente. Il ne s'agit pas tant, comme le pense A. Koyré, de rectifier une « grave erreur » dans la dialectique², que de résoudre un problème né de la collusion entre deux parties du système. Lors de l'étude des leçons de 1804/05, nous avons souligné que le passage final du temps réel dans l'espace était obscur. La répétition indéfinie du maintenant peut bien se déployer dans la nature en corrélation étroite avec l'espace, jamais, en revanche, le temps réel historique, produit par l'esprit lui-même, ne peut exister dans l'espace, s'il est vrai que l'histoire ne saurait retomber dans la nature. En inversant dans la seconde version l'ordre de son exposition, Hegel cherche ainsi à contourner cette difficulté précise : dès lors que l'espace précède le temps, le

1. Ou, comme l'écrit A. Koyré, la nécessité d'aller « du plus "abstrait" au plus "concret", du plus "simple" au plus "riche" », « Hegel à Iéna », art. cité, p. 180.

2. « Hegel à Iéna », art. cité, p. 180.

passage du temps réel en lui n'a plus lieu d'être, l'aporie est moins flagrante. Mais dans la mesure où la détermination réciproque du temps et de l'espace implique dans tous les cas le retour du temps dans l'espace, le problème est simplement repoussé. Le fait que le temps, dans sa forme concrète, finisse par sombrer dans l'espace, demeure, en 1805/06 comme en 1804/05, incompréhensible. Seule l'*Encyclopédie* parviendra à présenter de manière cohérente l'articulation des deux moments de l'espace et du temps, pour une raison simple : la figure concrète du temps, le temps réel historique, est entièrement effacée de la philosophie de la nature et rejoint comme histoire la place qui lui revient dans le système, la philosophie de l'esprit.

Non seulement l'inversion de l'ordre de l'exposition rend le passage final du temps concret dans l'espace tout aussi problématique qu'avant, mais elle pose de surcroît une difficulté nouvelle. Comment le temps peut-il surgir de l'espace, l'inquiétude naître du repos ? Le passage de l'espace dans le temps est-il légitime, répond-il à une nécessité interne¹ ?

Le problème du passage de l'espace dans le temps

L'espace est la première forme, apparemment immédiate, de l'existence de l'esprit comme nature. L'essence de l'espace est — conformément à l'enseignement des leçons de 1804/05 — « l'égalité à soi-même » (*Sichselbstgleichheit*), que Hegel complète en 1805/06 par une autre détermination, « l'indifférence de ses moments » (8, 5). Les moments de l'espace coexistent entre eux dans une calme simultanéité et sont ainsi égaux à eux-mêmes. Les livres sur cette table demeurent par exemple identiques à eux-mêmes et indifférents les uns aux autres. L'indifférence inhérente aux moments spatiaux est illustrée par l'articulation des dimensions de l'espace, surface, ligne et point d'une part, largeur, profondeur et hauteur d'autre part. Autant les trois dimensions du temps s'enchaînent selon une dialectique rigoureuse, autant ces dimensions spatiales ne sont posées que par nous, selon un ordre arbitraire et variable. L'espace est de ce fait caractérisé par la mauvaise infinité, dont l'image la plus nette est pour Hegel la ligne droite indéfinie.

Malgré toutes ces différences qualitatives qui le distinguent du temps, l'espace passe en celui-ci. Il ne s'agit assurément pas d'un passage lui-même temporel, selon lequel l'espace existerait « d'abord » isolément pour tomber « ensuite » dans le temps. Temps et espace sont toujours déjà liés entre eux dans la nature sous diverses formes (mouvement ou durée par exemple). La question de ce passage concerne l'articulation dialectique de l'espace et du temps, décrite en ces termes par Hegel :

1. Questions que pose fort justement A. Stevens, « De l'analogie entre point et maintenant chez Hegel et Aristote », art. cité, p. 163.

L'espace est la quantité *existant immédiatement* ; le concept en soi-même en tant qu'immédiat ou dans l'élément de l'indifférence et de l'éclatement de ses moments. La différence est sortie de l'espace, cela signifie qu'elle cesse d'être cette indifférence, elle est pour soi dans sa / totale inquiétude, non plus paralysée, elle est le Soi de l'*opinion*, où nous la vîmes tomber. Cette quantité pure en tant que pure différence existant pour soi est l'infini abstrait, ou en soi-même négatif, le temps (8, 10-11).

Le moment de la différence est sorti de son indifférence initiale, le temps a jailli de l'espace. Comment cela est-il possible ? Une première solution consisterait à dire que c'est nous-mêmes, qui, dans le processus phénoménologique, introduisons la négativité du temps dans l'immobilité de l'espace¹. Hegel le suggère lui-même : la différence temporelle tombe dans l'espace par l'action de « l'*opinion* », du Nous phénoménologique qui déclenche les étapes du processus. Cette hypothèse peut trouver une confirmation dans la fin du texte qui précise que « nous sommes le temps qui *meut* la négation de l'espace » (8, 13). Mais affirmer que le procès dialectique repose uniquement sur le travail de notre esprit revient à en faire une construction quelque peu artificielle. Une autre solution à la question du passage de l'espace dans le temps doit donc être envisagée. Hegel nous met sur la voie dans une note marginale : « dans l'élément objectif cela se passe tout aussi abstraitement que dans notre tête » (8, 11, note 2). Autrement dit, la démarche du Nous phénoménologique, qui anticipe « dans sa tête », dans sa pensée, le processus, ne fait que reconstruire le mouvement objectif qu'il présuppose par là même. Nous posons subjectivement l'idée que le temps surgit de l'espace, pour autant que ce surgissement s'opère également de manière immanente. Pour le comprendre, il suffit de lire le début du texte. La différence temporelle sort de l'espace non pas du fait qu'elle y aurait été introduite de manière extérieure, mais parce qu'elle y était déjà. Hegel précise ainsi que la différence « cesse d'être » cette indifférence de l'espace, qu'elle redevient cette « totale inquiétude » qui n'est « plus paralysée » (8, 10-11). L'immédiateté de l'espace n'est qu'apparente, car celui-ci est dans sa vérité l'inquiétude temporelle elle-même, immobilisée dans la structure de l'égalité à soi. Le moment de la différence, du temps, est donc ontologiquement le premier. C'est précisément pour cette raison que, brisant l'indifférence de l'espace dans laquelle il se manifeste de prime abord, le temps peut jaillir de lui. Le passage de l'espace dans le temps ne repose pas sur la seule intervention extérieure du

1. C'est la solution choisie par A. Koyré, « Hegel à Léna », art. cité, p. 180-181 note : « c'est nous qui distinguons, différencions et introduisons en lui [sc. l'espace] l'inquiétude dialectique et temporelle de l'être ».

Nous phénoménologique, mais répond à un mouvement immanent de l'espace, à une nécessité interne que le Nous spectateur ne fait que décrire¹.

La cohérence de la présentation systématique, qui veut que le temps, moins immédiat que l'espace, soit situé en seconde position, ne doit pas nous faire perdre de vue que selon l'ordre ontologique, le temps demeure dans la nature le *prius absolu*. L'antériorité absolue du temps sur tous les autres moments naturels découle d'une conception dynamique de la nature que Hegel partage avec Schelling. Ce dernier applique à celle-ci le principe général selon lequel l'inquiétude précède toujours l'immobilité : la nature est ainsi « activité absolue » (*absolute Thätigkeit*) qui « toujours devient et n'est jamais »². Hegel considère également la nature comme devenir absolu, et voit dans le temps la raison cachée de cette inquiétude. En vertu de cette priorité ontologique, le temps précède l'espace et possède un certain primat sur lui. Le passage immanent de l'espace dans le temps révèle ce rapport déterminé en vertu duquel l'espace est en soi temporel. Le calme de l'espace est ainsi « un calme négatif et trompeur »³, car il est par essence *in-différence*, *inquiétude* paralysée, *temps* immobilisé. L'espace, sans se confondre certes avec le temps, le présuppose de part en part. Hegel le signale d'ailleurs dès le début du cours en rappelant que « selon son concept, l'égalité à soi-même, qui a en elle la négativité absolue, est la différence comme différence absolument dépassée en elle, ou comme pure *trace (reine Spur)* » (8, 5). L'égalité à soi-même de l'espace contient d'emblée la négativité, elle garde en elle la trace indéfectible du temps. Les êtres existant dans l'espace ne sont jamais vraiment au repos, car ils sont pris dans l'enchaînement des moments du temps. Pour le dire autrement, l'ici présuppose un maintenant, de sorte que l'espace est en ce sens toujours déjà passé dans le temps.

Schelling tire la conséquence suivante du primat absolu de l'inquiétude : « le problème principal de la philosophie de la nature est d'expliquer non pas l'activité dans la nature (car elle est très compréhensible puisque c'est sa première présupposition), mais le repos et la permanence » (SW III, 18). Dans cette perspective, la question n'est plus de savoir comment le temps surgit de l'espace. La réponse est claire puisque l'espace est déjà en soi temporel. Il s'agit plutôt de comprendre comment l'inquiétude absolue

1. Hegel le dit explicitement dans un cours de 1821, où il commente la *Philosophie de la nature* de son *Encyclopédie* parue en 1817 : « Ce n'est pas seulement nous qui opérons ce passage, mais c'est l'espace lui-même qui passe dans le temps » (*Wir sind es nicht bloß, die wir den Übergang machen, sondern es ist der Raum selbst, welcher zur Zeit übergeht*). Cf. W. Bonisjean, « Hegels Raum-Zeit-Lehre », *Hegel-Studien* 20, 1985, p. 68-69, traduit dans *Philosophie* n°52, p. 13.

2. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, p. 16.

3. Comme le remarque M. Verö, *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 248.

du temps est progressivement maîtrisée, dépassée, jusqu'à ce qu'elle puisse reposer, sous la figure d'un passé toujours présent, dans le monde apaisé de l'esprit. Pour la philosophie de la nature, le temps n'est pas un simple moment parmi d'autres, comme on le pense souvent à tort. De par sa priorité ontologique, il n'est en définitive ni le deuxième, ni même le premier moment de la nature, au sens où il disparaîtrait après qu'il a été dépassé. La négativité universelle du temps est présente au cœur de l'ensemble du processus, de son tout premier commencement – l'espace – à son achèvement dans l'organique. Le fait que le temps soit exposé en premier ou en second dans l'ordre de l'exposition, ne remet en cause ni sa priorité, ni son universalité.

L'inversion de l'ordre d'exposition de l'espace et du temps entre les versions de 1804/05 et 1805/06 ne modifie donc pas sur le fond les thèses hégéliennes : la relation réciproque de l'espace et du temps, le primat du temps sur l'espace, la priorité absolue du temps dans la nature. Par cette inversion, Hegel tente surtout d'améliorer la présentation de son système, selon une démarche qui ne trouvera son aboutissement que dans l'*Encyclopédie* de 1817.

LA DÉFINITION DU TEMPS

La présence implicite du temps au sein de l'espace se manifeste sous la forme d'une négativité refoulée. Dans les leçons de 1805/06, Hegel met l'accent sur cette dimension négatrice du temps qui prime désormais sur son infinité. La définition du temps est dès lors reformulée dans ce sens :

Cette quantité pure en tant que pure différence existant (*daseiende*) pour soi est l'infini abstrait, ou en soi négatif, le temps.

En tant que l'opposition a perdu son indifférence, le temps est l'être existant, qui immédiatement n'est pas, et le non-être existant, qui tout aussi immédiatement est ; il est la pure contradiction existant ; la contradiction se dépasse, il est précisément l'existence (*Dasein*) de cet acte continué de se dépasser (8, 11).

Temps et non-être

L'infinité du temps visée ici n'est pas la véritable infinité mais « l'infini abstrait », la mauvaise infinité. Le point de départ de l'analyse est donc le temps naturel abstrait centré sur le maintenant. Le concept de « quantité », qui caractérise initialement l'infinité du temps, est là pour nous rappeler, à l'opposé de toute idée de mesure, l'horizon logique des

catégories de la relation auquel il appartient. Si cet horizon – et notamment la théorie des deux infinis – est désormais en retrait, il n'en est pas moins présent implicitement de la même manière qu'en 1804/05, comme le montrent nombre de déterminations temporelles : l'avenir contredit quantité, infinité, négation, contradiction, au sens où l'avenir contredit continuellement le présent ; il est également inquiétude, dépassement ou encore différence. Mais le problème est justement de savoir ce qui rassemble unitairement tous ces traits épars.

Les leçons de 1805/06 permettent d'aborder la question de l'unité, ou mieux de l'être même du temps. Cette question a été posée par Hegel dès *Foi et savoir*, où il concluait que le temps n'est rien en soi. Elle avait déjà embarrassé certains philosophes, qui répondirent en règle générale que le temps était plutôt de l'ordre du non-être. Ainsi, Platon situe le temps dans la région de « l'être qui devient toujours et n'est jamais » (τὸ γινώμενον μὲν αἰεί, ὃν δὲ οὐδέποτε), par opposition à « l'être éternel soustrait au devenir » (τὸ ὄν αἰεί, γέγονεν δὲ οὐκ ἔστιν) (*Timée*, 27 d). Au début de son analyse du temps dans la *Physique* IV, Aristote reprend cette idée et développe en faveur de celle-ci l'argument, devenu classique après lui, selon lequel le temps est composé de diverses dimensions qui n'ont aucune existence substantielle : le présent disparaît, l'avenir n'est pas encore, le passé n'est plus¹. Saint Augustin note de même dans les *Confessions* que « nous n'avons en fait le droit de dire que le temps est, que pour autant qu'il tend vers le non-être » (*ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse*) (Livre XI, § 17, l. 25-26). L'être du temps est à première vue une sorte de non-être, ou du moins un passage dans le non-être. Ces analyses célèbres constituent l'arrière-plan de la réflexion de Hegel qui entend résoudre l'aporie. Le temps est selon lui l'acte continué de se nier, de se dépasser. Quel que soit le moment que l'on choisisse dans le cours de son processus, celui-ci est immédiatement l'acte de se dépasser lui-même. S'il est être, il passe aussitôt dans son contraire et devient néant : le maintenant qui est disparaît dans le passé. S'il est néant, il se nie tout aussi immédiatement et surgit comme être : l'avenir qui n'est pas devient maintenant. C'est pourquoi le temps « est l'être existant, qui immédiatement n'est pas, et le non-être existant, qui tout aussi immédiatement est » (8, 11). Cette proposition définit l'essence négative du temps. Autrement dit, l'être du temps est la négativité. La négativité du temps ne désigne pas simplement le passage continué dans le non-être, comme le suppose de manière unilatérale les analyses traditionnelles qui s'arrêtent à la première partie de sa définition : l'être qui immédiatement n'est pas. Elle ne veut pas dire *a fortiori* que le temps est lui-même pur *nihi*, comme le suggérerait *Foi et savoir*. Le temps n'est ni un non-être, ni un être, il est le

1. Cf. *Physique*, IV, 10, 217 b-218 a.

passage continu de l'un dans l'autre, de l'être dans le néant, du néant dans l'être. C'est ce double dépassement que nomme la négativité incessante du temps.

L'essence du temps trouve donc son unité non plus dans l'infinité, mais dans son corrélat immédiat, la négativité. Hegel se rapproche ainsi des analyses de l'*Encyclopédie*, où le temps sera défini en termes identiques comme « l'être, qui, en tant qu'il est, n'est pas, et en tant qu'il n'est pas, est » (§ 258, éd. 1830). À une différence près toutefois : la version de l'*Encyclopédie*, plus concise et moins phénoménologique, élimine le terme de *Dasein* qui fait partie de la définition du temps proposée par les leçons de 1805/06. Quel rôle cette notion joue-t-elle dans la conception du temps élaborée à Jéna ?

Temps et existence

Le concept d'existence (*Dasein*), pratiquement absent des leçons de 1804/05, est employé à plusieurs reprises dans le cours de 1805/06. L'espace est défini comme « la quantité *existant* immédiatement » (8, 10, n.s.). Hegel prend soin de préciser de même que le temps est « la pure différence *existant* pour soi », la « contradiction *existant* », « l'être *existant* qui immédiatement n'est pas et le non-être *existant* qui est immédiatement », ou encore « l'existence de l'acte continu de se dépasser soi-même » (8, 11, n.s.). La détermination de l'existence se greffe à la plupart des concepts qui définissent le temps : l'espace et le temps sont les deux modalités de l'existence (*Dasein*), ils délimitent l'horizon de l'esprit comme nature : exister naturellement signifie pour l'esprit être ici et maintenant, être-là dans le temps, exister dans le *Là*, dans l'espace ouvert par le temps.¹

Hegel a sans doute rencontré la distinction *Sein/Dasein* dans les *Lettres sur Spinoza* de Jacobi, qui y note que « le Dieu de Spinoza est le pur principe de la réalité dans tout le réel, de l'être dans toute existence (*das laute Principium der Wirklichkeit in allen Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn*) » (*Werke*, IV, 1, p. 87). Cette distinction fondamentale permet de partager l'être en deux régions, l'être absolu et l'être fini, l'être et l'existence. Schelling reprend précisément cette terminologie dans une œuvre que Hegel connaissait, au § XV du *Vom Ich* : « Presque tous emploient les mots "être", "être-là", "existence", "effectivité" (*Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit*), comme s'il s'agissait de termes quasi synonymes. Pourtant le mot "être" exprime manifestement l'être posé pur et absolu, tandis qu'*être-là* désigne déjà étymologiquement un être posé

1. L'éther ou la matière absolue est également « l'Idée comme existence retournée dans son concept » (8, 3).

conditionné, limité »¹. À la différence de Jacobi, Schelling entend mettre en évidence le fondement de cette partition ontologique. Alors que l'être au sens propre est éternel, l'existence, conditionnée et limitée, est essentiellement temporelle. Ainsi, « les objets ne reçoivent d'existence (*Dasein*) que parce qu'ils *déterminent* réciproquement leur *position* dans le temps » (SW I, 225). L'existence est le type d'être que reçoit l'être absolu quand il se manifeste dans le temps. C'est donc le temps qui permet de tracer la frontière précise entre le pur être absolu et l'existence finie. Le *Da* du *Dasein* ajoute au *Sein* tout le poids de la temporalité. Il est fort probable que Hegel ait médité ces idées de Schelling. Dans ses textes de jeunesse, il avait privilégié le concept plus universel d'être aux dépens de celui d'existence laissé dans l'ombre. Dans la philosophie de la nature de 1805/06, Hegel emploie cette notion afin de désigner la connivence entre la nature et le temps². L'existence est la vie temporelle de l'esprit extériorisé comme nature. Sous la figure de celle-ci, l'esprit n'est pas, il *existe* temporellement. Exister ne signifie pas être « dans le temps » comme dans un milieu homogène et paisible, mais être transi par la négativité du temps, être livré sans réserve à celle-ci. Le temps est non pas l'existence elle-même, il est plus exactement la négativité inhérente à toute existence.

LA NOUVELLE EXPOSITION DE LA DIALECTIQUE DU TEMPS

La description de la dialectique du temps succède à l'exposition de sa définition proprement dite. C'est que la négativité du temps se déploie nécessairement selon plusieurs dimensions. Alors que les dimensions de l'espace – hauteur, largeur et longueur – subsistent dans une calme indifférence, les dimensions du temps « sont au contraire immédiatement l'acte de se dépasser elles-mêmes » (8, 11). Le temps est cet acte continu de se différencier en de multiples moments et de dépasser ces différences. Loin d'être une collection de positions diverses, comme dans l'espace, les déterminations temporelles sont indispensables à l'existence même du temps. C'est pourquoi le temps « n'existe pas tant que ses différences ne

1. *Du Moi*, dans *Premiers écrits*, traduction citée de J.-F. Courtine, p. 114, SW I, p. 209. Schelling ajoute un peu plus loin : « je souhaiterais posséder la langue de Platon ou celle de son Fils spirituel, Jacobi, afin de pouvoir marquer la distinction entre l'être absolu, immuable, et toute existence conditionnée et muable » trad. p. 120, SW I, p. 216.

2. Dans les leçons de 1805/06, Hegel ne reprend certes pas toutes les distinctions schellingiennes. Il laisse notamment de côté celles entre *Dasein*, *Existenz* et *Wirklichkeit*, pour ne retenir que l'opposition *Sein/Dasein*, que l'on retrouve également au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit*, où le temps sera justement défini par deux fois comme *der daselbst Begriff* (GW 9, p. 33 et 429).

sont pas [posées] » (8, 14). Prises isolément, les dimensions temporelles sont assurément de pures abstractions, mais considérées selon leur mouvement immanent, elles constituent la dialectique du maintenant, de l'avenir et du passé.

L'unité immédiate du maintenant

Ce que le temps est tout d'abord et immédiatement pour chacun, le point de départ à partir duquel seul il peut déployer sa dialectique, c'est le maintenant. Dans les leçons de 1805/06, Hegel lui ajoute deux nouvelles déterminations, l'unité et l'immédiateté :

Considérez plus précisément α) L'Un de l'espace appartient à proprement parler en tant qu'Un au temps ; pour l'espace, il n'est que son au-delà ; mais il est immanent au temps ; car l'Un consiste à se rapporter à soi-même, il est l'être-égal à soi-même, qui exclut purement et simplement, c'est-à-dire qui nie [son] autre ; dans son concept l'acte de nier est en conséquence absolu, c'est-à-dire qu'il est en soi acte de nier, il est cet autre, qui est nié par lui. Cet Un est, il est *immédiatement* ; car son égalité à soi-même est précisément l'*immédiateté* ; il est le *présent*. Ce maintenant exclut purement et simplement tout autre de soi, il est absolument simple. β) Mais cette *simplicité* / et son être constituent justement le négatif immédiat de son immédiateté, son acte de se dépasser soi-même ; [c'est] la limite, qui se dépasse elle-même en tant qu'elle est limite, et est un autre. Ou encore, en tant qu'elle est l'acte de se différencier absolument (*das absolut sich Unterscheidende*), elle dépasse cet acte, car elle est la pure égalité. Le maintenant est, il est la détermination immédiate du temps, ou sa première dimension (8, 11-12).

Conformément à l'exposition de 1804/05, le maintenant est compris comme négation exclusive, limite, « point jaillissant » (*springende Punkt*) (8, 11, note 1). Si Hegel appelle tout d'abord présent le premier moment du temps, il rectifie aussitôt sa pensée en précisant que seul le maintenant constitue la première dimension du temps. La spécificité du maintenant réside notamment dans son caractère immédiat, sur lequel Hegel insiste à plusieurs reprises. Le maintenant est parce qu'il est *immédiatement*. Mais à l'image de l'immédiateté indéterminée de l'être qui inaugure la *Science de la logique*¹, l'immédiateté du maintenant est illusoire car celui-ci est en vérité pure médiation, passage dans son contraire. Le maintenant immédiat se dépasse constamment lui-même, son être – on ne peut plus pauvre et indéterminé – consiste à n'être déjà plus quand il est.

1. Cf. *Science de la logique*, *L'Être* (1812), trad. citée p. 57, GW 11, p. 43 : « das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare ».

Dans son existence immédiate, le maintenant prend la forme de l'Un (*Eins*), il est l'unité immanente du temps. Par ce nouvel aspect du maintenant, Hegel complète l'articulation logique du processus temporel. Car l'Un est un moment intermédiaire de la dialectique de la relation, situé entre la limite et l'infinité, omniprésent dans le début de la Logique de 1804/05. Cette unité logique – appelée Un numérique – est précisément définie dans les mêmes termes que l'unité du maintenant, elle est « cette unité simple qui est pure relation à soi-même, qui nie et exclut de soi toute multiplicité » (7, 7). Mais l'unité du maintenant n'est pas une entité close sur elle-même, un instant ponctuel isolé. Le maintenant est au contraire destiné à s'éclater en différents moments, il est « l'acte de se différencier absolument » (8, 12). Autant dire que la négativité du temps illustre à merveille le principe de l'ἑν διαφύπον εὐρύφω dégagé par Hegel à Francfort. De même que l'unité originelle de l'être diffère toujours déjà en elle-même, le maintenant se scinde en lui-même pour passer dans sa négation, l'avenir.

La négativité de l'avenir

La négativité du maintenant, en vertu de laquelle il diffère continuellement de lui-même, s'exerce selon deux directions : le maintenant nie sans cesse les autres moments qu'il exclut de lui, et finit par se nier soi-même. Nous savons que cette autonégation du maintenant est l'avenir, dont Hegel reconnaît toujours, dans les analyses que lui consacrent les textes d'Iéna, la puissance irrésistible :

Si nous maintenons *fixement* le *non-être* de son être, opposé à celle-ci, qui est posée comme étant, de telle sorte que ce non-être la dépasse, nous posons alors l'*avenir* ; c'est un autre moment, lequel est l'*acte de nier* ce maintenant ; [c'est] la deuxième dimension. – L'avenir sera, nous le *représentons* comme *quelque chose*, nous transférons nous-mêmes à celui-ci l'*être* du présent, nous le *représentons* non pas comme quelque chose de purement négatif ; mais cet être qui lui est attribué tombe en dehors de lui, c'est un être représenté (8, 12).

Comment s'opère le passage du maintenant dans l'avenir ? Hegel donne tout d'abord l'impression que c'est nous-mêmes qui, en isolant le néant contenu dans l'être du maintenant, posons le moment de l'avenir. Mais cette intervention du Nous phénoménologique est possible uniquement parce que l'avenir est déjà présent en soi au cœur même du maintenant, comme l'explique la suite du texte : « l'avenir est par conséquent immédiatement dans le présent, car il est le moment du négatif en celui-ci » (8, 12). L'avenir hante le maintenant, ou, pour reprendre l'expression de la version de 1804/05, l'avenir est l'essence du présent. Si le négatif n'était pas logé

au sein même de l'apparente positivité du maintenant, celui-ci serait un *nunc stans* éternel et son évanescent resterait incompréhensible. Loin d'être le fruit d'une considération extérieure, le passage du maintenant dans l'avenir est donc, tout comme celui de l'espace dans le temps, un processus immanent. Parce que la négation est déterminée par ce qu'elle nie, l'avenir est lié au maintenant dans une relation réciproque. Ce rapport dialectique est l'illustration parfaite de la définition initiale du temps : le maintenant, en tant qu'il est, « consiste à dépasser immédiatement son être », à ne pas être ; et l'avenir, en tant qu'il n'est pas, « consiste à nier immédiatement son non-être et à être », à devenir « lui-même maintenant » (8, 12). Le temps est donc « tout autant un être qui disparaît que le non-être qui a basculé dans son propre contraire, dans l'être » (8, 12). Telle est l'essence du temps, ni être, ni non-être, mais infinie négativité.

L'analyse de l'avenir est l'occasion pour Hegel de compléter la critique de la représentation courante du temps. Parmi les erreurs qui sont à l'origine de celle-ci, se trouve en effet l'idée que l'avenir, au même titre que le maintenant, comporte un certain être. Nous nous représentons l'avenir non pas comme ce qu'il est, « quelque chose de purement négatif », mais nous lui conférons indûment un être, le même que celui du maintenant initial, à cette nuance près que le maintenant est, alors que l'avenir « sera », c'est-à-dire n'est pas encore (8, 12). Bref, nous nous représentons l'avenir comme un maintenant-qui-n'est-pas-encore-présent, alors qu'il est au contraire la négation même du maintenant. Cette représentation est une projection (*Vor-stellen*) de l'être du maintenant dans l'avenir, dont le but est de présenter le futur. La représentation du temps s'efforce ainsi d'occulter la négativité de l'avenir. Elle ne voit dans le temps qu'un flux continu où les êtres partent de l'avenir pour passer dans le maintenant. Mais l'être attribué à l'avenir « tombe en dehors lui » ; car, précise Hegel un peu plus loin, « l'être véritable de l'avenir est d'être maintenant », au sens du maintenant négateur, ou mieux, de la négation même du maintenant (8, 12). Nous avons beau imaginer les choses futures, cette représentation ne saurait combler l'abîme ouvert à chaque fois par l'avenir, qui nous sépare de lui. Sa négativité imprévisible finit toujours par contredire toute anticipation et ruiner un peu plus la représentation courante du temps.

Le retour du passé dans le maintenant

Conformément à la négativité du temps, l'avenir se dépasse lui-même dans le passé, ce qui veut dire, en d'autres termes, que le maintenant nié par l'avenir devient passé. À ce stade précis de l'exposition apparaît le moment décisif où le passé retourne dans le maintenant. Lors des leçons de 1805/06, Hegel s'efforce, à chaque étape de la dialectique du temps, de mettre l'accent sur le rôle central du maintenant afin de montrer comment, dans

une ambiguïté constante, celui-ci assure l'unité indivise du temps tout en empêchant par là même le déploiement de ses différentes dimensions :

γ) L'avenir, opposé au maintenant, à l'acte *existant* de dépasser l'être, est déterminé comme l'acte *non-existant* de dépasser [l'être] (*das nicht-seiende Aufheben*) ; ce *non-être* se dépassant immédiatement est certes lui-même étant, et [donc] maintenant, mais son concept est autre que celui [du] maintenant immédiat proprement dit ; c'est le maintenant qui a dépassé le maintenant négateur de l'immédiat. En tant qu'elle est opposée à ces autres dimensions, cette dimension est le *passé*, – tout comme la surface est la négation de la négation de l'espace, de la ligne, – de la négation, qui était elle-même spatialement maintenant existant. – Nous la maintenons en dehors des autres dimensions. Mais en vertu de l'*immédiateté*, qui consiste aussi bien à être négativement / opposée au maintenant négateur, ou à transformer l'avenir en passé, ou encore, en relation à soi-même, à se dépasser en tant qu'acte de nier, [la dimension du passé] est elle-même maintenant ; et en vertu de l'indivisibilité du maintenant, toutes les trois sont un seul et même maintenant (8, 12-13).

L'avenir se rapporte au maintenant de telle sorte que dans cette relation, il affecte le maintenant d'une nouvelle négation qui le modifie irréversiblement et le transforme en maintenant passé. En toute rigueur, le passé est l'autodépassement de l'avenir, il est la négation de la négation du maintenant, tout comme la surface est la double négation du point spatial. Or, si nous cessons de maintenir fixement le passé « en dehors des autres dimensions », nous constatons qu'il « se dépasse lui-même en tant qu'acte de nier » et se manifeste comme une modalité du maintenant (8, 13). Non seulement du fait qu'il est un *maintenant* n'existant plus, mais également parce qu'il se nie lui-même à son tour et laisse ainsi advenir un nouveau maintenant. C'est toujours un maintenant qui existe d'abord immédiatement, puis est nié par l'avenir, et devient passé pour resurgir à nouveau. Hegel en conclut qu'« en vertu de l'indivisibilité du maintenant », les trois dimensions du temps « sont un seul et même maintenant » (8, 13). Le concept convoqué à cet endroit est celui de *Jetzt* et non le *Gegenwart* qui apparaîtrait peu après¹. Si l'on admet que Hegel n'a pas changé entièrement sa pensée en moins d'un an – ce que le texte confirme précisément –, on peut affirmer que ce mode de temporalité centrée sur le maintenant indivisible n'est rien d'autre que le *temps naturel abstrait* exposé en 1804/05 sous la figure de la mauvaise infinité. Cette modalité du temps, à laquelle Hegel ne fait ici qu'une brève allusion, se reconnaît en effet à l'espèce de contraction

1. On ne peut suivre ici A. Koyré qui pense que Hegel voudrait dire *Gegenwart* au lieu de *Jetzt*, « Hegel à Jéna », art. cité, p. 183 note 2.

qui retiennent en lui ses trois dimensions : loin de se déployer concrètement, celles-ci restent au contraire prisonnières du seul maintenant, avec lequel elles semblent se confondre dans une même évanescence. Dans la répétition indéfinie du maintenant, il faut toute l'acuité du philosophe pour mettre en évidence la distinction entre maintenant passager et passé disparaissant. Pris dans ce que Hegel appelle l'indivisibilité du maintenant, le temps naturel ne laisse pas véritablement ses trois dimensions se développer en lui.

L'achèvement de la dialectique du temps dans le présent

Si l'exposition du temps s'arrêtait à ce point précis, nous ne sortirions pas des cadres déterminés de la philosophie de la nature. Mais dans le paragraphe suivant, Hegel franchit la limite qui sépare l'approche simplement physique de la conception spiritualiste du temps. Au temps naturel abstrait, centré sur le *Jetzt* et couplé à l'espace, succède la figure concrète du temps, dans laquelle la prééminence du présent permet aux différentes dimensions temporelles de se déployer librement sans porter atteinte à leur unité d'ensemble, que les leçons de 1805/06 appellent le présent absolu :

Le passé est le temps achevé (*vollendete*), pour une part en tant que passé, c'est-à-dire en tant que dimension, il est le pur résultat, ou la vérité du temps ; – pour une autre cependant il est le temps comme totalité, le passé est lui-même seulement dimension, acte de nier immédiatement dépassé en lui, ou il est maintenant. Le maintenant est seulement l'unité de ces dimensions. Le présent n'est ni plus ni moins que l'avenir et le passé. Ce qui est absolument présent ou éternel, c'est le temps lui-même, en tant qu'unité du présent, de l'avenir et du passé (8, 13).

Les analyses précédentes de la deuxième section peuvent nous permettre de saisir ce glissement invisible, ce saut qualitatif du domaine de la nature à celui de l'esprit. Dans la modalité concrète du temps abordée ici, il est clair que le passé est « le temps achevé » (8, 13), cela même que Hegel nommait en 1804/05 le « temps réel ». L'achèvement désigne à la fois un résultat et un mouvement de totalisation. En tant qu'il est le troisième et dernier moment du processus temporel, le passé accomplit le temps, il en est le résultat, c'est-à-dire la vérité. Tout s'achève dans le passé, qui est de ce fait « la vérité du temps » (8, 13). Vu sous cet angle, le passé n'est que l'une des trois dimensions temporelles. Mais du point de vue de l'ensemble du processus, il est également la totalité du temps. C'est pourquoi le temps « s'abîme lui-même dans le passé comme dans sa totalité » (8, 14). Le passé décrit ici est encore un maintenant – le maintenant dépassé – pour autant que ce maintenant « est seulement l'unité des dimensions [du

temps] » (8, 13). Il n'est donc plus le maintenant indivisible du temps naturel abstrait, mais le maintenant différencié, le *présent*, qui conserve dialectiquement en lui la totalité des moments temporels. Le passé est l'achèvement du temps, son *plèroma*, parce que le temps qui s'accomplit en lui s'élève au présent. Dans la dialectique du temps réel, l'élan novateur du maintenant vers l'avenir prend appui sur la rémanence du passé dans le présent. Par conséquent, la totalisation du temps dans le passé n'exclut nullement la dimension de l'avenir, elle marque avant tout la primauté du présent, qui achève – à chaque fois provisoirement – le processus temporel.

Dans son interprétation du mouvement, qui suit celle du temps, Hegel explicite la question de l'économie générale des trois dimensions du temps. Celle-ci dépend du mode de temporalité qu'on envisage. Dans la mauvaise infinité du temps naturel, illustrée par le mouvement rectiligne indéfini, la dimension prévalant est assurément celle du maintenant. Hegel note ainsi que « le mouvement en ligne droite est seulement le dépassement de ce maintenant, le temps n'est posé en lui que comme avenir, il est un mouvement de sortie de soi (*ein Hinausgehen*), sans passé, et n'est pas par conséquent le temps véritable » (8, 19). Autrement dit, le temps naturel abstrait signifie la perpétuelle négation du présent par l'avenir, la non conservation du passé, si bien que la sortie hors du maintenant n'est toujours que la rechute dans un autre maintenant. La structure du temps véritable doit en revanche être conçue en analogie avec celle du mouvement circulaire. Car ce mouvement a précisément pour propriété de relier en lui le maintenant, l'avant et l'après :

Le point va en un lieu, qui est son avenir, et en / abandonne un autre, où il était auparavant (*Vorbei*) ; mais ce qu'il a derrière soi (*nach sich*) est ce en quoi il va venir après (*nachher*), c'est-à-dire qu'il est son avenir ; et ce qui est devant lui (*das Vor*), ce qu'il va atteindre, est un avant (*ein Vorher*), qu'il était déjà, c'est son but, qu'il dépasse cependant plutôt, et son but est le point qui est son passé ; c'est la vérité du temps que non pas l'avenir, mais le passé en soit le but. La fin est l'avenir, le [moment] vide, le non-être, le mouvant, mais il devient en fait seulement ce qu'il est déjà, le maintenant, et en tant qu'il est la fin, il existe comme maintenant représenté ou dépassé, comme passé (8, 20-21).

Par cette utilisation subtile des prépositions *Vor* et *Nach*, Hegel établit un parallélisme entre le mouvement circulaire et le processus du temps fondé sur l'infini véritable¹. Dans le parcours d'un cercle, le point de

1. Hegel joue sur le double sens spatial et temporel de ces deux prépositions. Ainsi, *Vor* signifie parfois *devant*, auquel cas il renvoie à l'avenir, parfois *avant*, où il désigne alors le passé. *Nach* signifie ou bien *derrrière* – le passé – ou bien *après*, donc l'avenir. À chaque fois, le sens spatial s'oppose au sens temporel. Selon cette analogie, le passage du temps abstrait au

départ est également le point d'arrivée, de sorte que ce qui est avant, ou derrière nous, est également après ou devant nous, et réciproquement. Cette identité de l'avant et de l'après permet de figurer l'unité du passé et de l'avenir propre au temps réel. De même que dans le cercle, le mouvement revient vers son point de départ, dans la temporalité concrète, le maintenant tendu vers l'avenir retourne en même temps dans le passé, qui se révèle être le but, l'achèvement du processus. Le fait que le temps réel soit comparé au mouvement circulaire ne veut pas dire néanmoins qu'il soit un système clos sur lui-même, paralysé dans le passé, ou encore un éternel retour. L'image du cercle indique simplement cette interdépendance des trois dimensions du temps achevée, en vertu de laquelle l'ouverture vers l'avenir n'est possible que par la reprise du passé dans le présent.

Au sein de la totalité concrète du temps, aucune des dimensions n'a donc de réalité prise isolément, puisque chacune n'existe qu'en relation à toutes les autres. Aussi est-il inexact de dire, comme le fait par exemple Chrysippe, que « seul le présent existe, le passé et l'avenir subsistent, mais ils n'existent absolument pas »¹. Hegel souligne au contraire que « le présent n'est ni plus ni moins que l'avenir et le passé », au sens où les trois dimensions se déploient ensemble dans l'unité du temps réel : « Ce qui est absolument présent ou éternel, c'est le temps lui-même, en tant qu'unité du présent, de l'avenir et du passé » (8, 13). La prééminence du présent est affirmée sous l'espèce d'un présent absolu et non d'un moment isolé du temps. Ce présent absolu, qui était déjà évoqué dans le fragment de 1803/04², ne désigne en aucun cas l'éternité figée d'un *nunc stans*, mais le temps lui-même, compris dans l'unité inquisitive de toutes ses dimensions. *Le temps devient présent absolu dès lors qu'il est présent en totalité dans chacune de ses dimensions, dans le maintenant, l'avenir et le passé* : le présent, hanté par l'avenir, est également retour sur le passé; l'avenir, mordant sur le présent, est lié au passé vers lequel il assure le passage; le passé, résultat de la négation de l'avenir, se recueille dans le présent. Chaque dimension temporelle contient par essence en elle la totalité des trois, dans un entrelacement dialectique qui exprime ce qu'on peut appeler la systématicité du temps.

Portons un regard rétrospectif sur l'ensemble du processus qui vient de s'achever dans le présent absolu. L'unité abstraite du maintenant – l'Un pur et simple – diffère en elle-même et passe dans l'avenir. C'est le caractère dialectique du temps, son *ἐν διαφύσει* éternel. Cette différenciation serait

temps réel – qui repose sur celui de la mauvaise infinité linéaire au retour sur soi de la véritable infinité – peut dès lors être représenté comme une « élévation » de « la droite au cercle », comme le note D. Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, éd. citée, p. 156.

1. Cité par M. Conche dans *Temps et destin*, éd. citée, p. 18.

2. Cf. GW 6, p. 380-381.

une négation purement stérile si le temps était condamné à rester la répétition indéfinie du maintenant qu'il est tout d'abord dans la nature. Mais dans la seconde modalité du temps, celle du temps réel concret, le maintenant nié par l'avenir est conservé par l'esprit, il se recueille par là même dans le passé et s'élève à l'unité du présent. Le présent maintient ensemble l'Un initial du *Jetzt* et la totalité des dimensions temporelles. Ceci définit l'aspect systématique du temps, son «*ἔν καὶ πᾶσι*». La profondeur du présent l'emporte sur l'immédiété du maintenant ou sur chacune des autres dimensions prise isolément, précisément parce que seul le présent est *liaison, réunion, totalité*. Sa primauté peut être dite ontologique en référence aux intuitions initiales de la période de Francfort, selon lesquelles l'être même est l'unité concrète, la *Vereinigung* : le présent absolu est absolument parce qu'il est l'*unification* des dimensions du temps. Autant le simple maintenant sépare et par conséquent n'est pas, disparaît constamment, autant le présent est parce qu'il réunit. Le temps, dans sa figure concrète, est à la fois unité et différence, négativité et totalité, séparation et liaison. Assurément, cette conception du temps n'a plus rien de commun avec la représentation qui en fait une succession indéfinie de maintenant, synonyme de finitude. Considérée à l'aune du présent absolu, la temporalité prend plutôt, au dire même de Hegel, les traits de l'éternité. Mais comment le temps peut-il conserver sa réalité propre, exister en tant que tel, si sa différence avec l'éternité devient ténue au point de s'estomper ?

la question de l'éternité outrepasser les limites de la philosophie de la nature et relève de la philosophie de l'esprit, à la fin de laquelle ce problème est abordé de façon thématique.

La dernière partie de la *Philosophie de l'esprit* de 1805/06 précise le sens de l'éternité à laquelle l'esprit absolu accède au terme de son processus, dans l'art, la religion et la science. Hegel commence par critiquer la manière classique de poser le problème sous l'angle de la création du monde :

et comme est le point de l'homme ainsi est le monde, et comme est le monde, ainsi est l'homme. Un seul coup les crée tous les deux. Qu'y avait-il avant ce temps ? L'autre du temps, pas un autre temps, mais l'éternité, la pensée du temps (*der Gedanke der Zeit*) : par là la question est supprimée, car cette question vise un autre temps. Mais ainsi, l'éternité elle-même est dans le temps ; elle est un avant du temps, donc elle-même [un] passé. Cela a été, absolument été, ce n'est pas¹.

La question de la création du monde par Dieu implique celle de la création du temps. De ce fait, nous nous représentons un « avant » du temps, un moment où le temps n'existait pas encore – l'éternité. L'éternité ainsi comprise est une pure atemporalité. Or, la démarche initiale se révèle contradictoire, puisqu'elle fait de l'éternité non pas l'atemporalité qu'elle vise tout d'abord, mais un autre temps, un passé qui n'a jamais été présent. Comprendre l'éternité comme un « avant du temps » revient à poser l'éternité dans la profondeur d'un passé, donc dans le temps. La question de la création du temps à partir de l'éternité se nie dès lors elle-même et manque le vrai sens de l'éternité. Comme Plotin ou saint Augustin, Hegel rejette une telle conception de l'éternité, qu'il conçoit de même comme *eternal, totum et semper esse praesens* – présent absolu². Rien n'existe avant le temps, si ce n'est le temps lui-même. L'éternité n'existe pas « avant » le temps, dans un passé immémorial, elle est bien plutôt un présent absolu,

1. GW 8, p. 287, trad. de Guy Planty-Bonjour, *La Philosophie de l'esprit*, 1805, PUF, 1982, p. 120. Nous citons en la modifiant parfois cette traduction.

2. Dans son traité *De l'éternité et du temps*, Plotin affirme que l'antériorité de l'éternité – spécifique des êtres intelligibles – n'est en aucun cas temporelle, elle signifie la prééminence de « ce qui est toujours (*ἀεί δὲ*) » sur ce qui est passager. Plotin reprend l'étymologie d'Aristote selon laquelle l'éternité (*αἰών*) signifie être toujours (*ἀεί εἶναι*), avec cette référence que « ce qui est toujours doit se prendre dans le sens de ce qui est véritablement toujours » (*Ἐννεάδες*, III, 7, chap. 6, l. 33-34, trad. citée de E. Bréhier, p. 134). Le problème de la création du temps se retrouve dans le livre XI des *Confessions*, où saint Augustin s'insurge contre ceux qui supposent une éternité située « avant » la création du monde : « dans l'éternité, il n'y a point de succession, mais tout est présent à la fois (*sed totum esse praesens*) » ; contrairement au temps, l'éternel est « ce qui est toujours présent » (*quod semper est praesens*) (*Confessions*, Livre XI, § 13, l. 13-18).

CHAPITRE II

LA RÉCONCILIATION DU TEMPS ET DU CONCEPT

Hegel a dégagé, sous la figure du présent absolu, une nouvelle facette du temps réel. Cette compréhension du temps a deux conséquences qui n'avaient pas été exposées en 1804/05. Au lieu d'opposer le temps à l'éternité, Hegel tente de mettre en évidence leur unité possible dans les cadres de la philosophie de l'esprit. Plutôt que de séparer temps et concept, l'analyse de 1805/06 s'efforce de saisir leur réunion. Deux attitudes qui, à l'encontre d'une certaine tradition, constituent ce qu'il convient d'appeler une *réhabilitation philosophique du temps*.

LA NOUVELLE CONCEPTION DE L'ÉTERNITÉ

Fort des acquis obtenus par les prémisses de la philosophie de la nature, Hegel pose une équivalence entre le présent absolu, l'éternité et le temps : « Ce qui est absolument présent ou éternel (*absolut gegenwärtig oder ewig*), c'est le temps lui-même, en tant qu'unité du présent, de l'avenir et du passé » (8, 13). La compréhension du caractère total du temps réel permet ainsi à Hegel de renverser non sans hardiesse le rapport traditionnel entre temps et éternité, et de dépasser le *chorismos*, la séparation que la philosophie, depuis Platon, a instaurée entre eux. Le temps n'est plus destiné à être dissous par la raison en une absolue éternité, comme cela était affirmé dans les premiers essais d'Iéna, puisque c'est à l'inverse le temps lui-même, élevé à sa figure concrète, qui est le vrai visage de l'éternité. L'éternité ne se confond toutefois pas avec le temps abstrait centré sur le maintenant, auquel elle s'oppose par nature. Elle s'identifie au temps compris dans sa forme la plus concrète, le présent absolu, l'unité du présent, de l'avenir et du passé. Mais la signification de cette éternité présente, distincte de la simple atemporalité, est pour le moins obscure. Pourquoi Hegel reste-t-il si laconique sur ce point ? Précisément parce que

au sens où elle est toujours présente à elle-même. L'originalité de l'analyse hégélienne est alors de discerner, dans cette absolue présence à soi, le temps réel lui-même en son unité dialectique. La plénitude du présent, que la tradition attribue exclusivement à l'éternité, Hegel la définit comme la forme la plus élevée du temps, justement parce qu'il a su voir dans le temps autre chose que la simple répétition des maintenant. L'éternité n'est donc pas un autre temps, mais l'autre du temps existant *au sein même du temps* comme présent absolu. Autrement dit, le présent absolu est le point d'entrecroisement en lequel se réunissent le temps et l'éternité. Comment le temps peut-il s'élever à cette éternité vivante et présente ? Comment l'éternité peut-elle rejoindre le temps ?

Hegel a indiqué, dans le passage cité précédemment, que l'éternité est la pensée du temps. Cette pensée du temps est le dépassement du temps vide et abstrait de la nature, son accomplissement : « il est nécessaire de dépasser ce temps (*hinauszugehen über diese Zeit*), chaque période, mais dans la pensée du temps » (8, 287). Le dépassement du temps ne doit pas se fourvoyer dans l'éternité absolue, vide elle aussi, ou dans la « mauvaise infinité qui n'atteint jamais ce à quoi elle tend » (8, 287), à l'image du temps pratique fichtéen, perpétuellement tourné vers l'avenir et oublié du présent. Le véritable accomplissement du temps doit être cherché ailleurs : ce qui remplit la vacuité du temps naturel, dépasse sa répétition vide de sens, c'est l'*histoire*. Hegel s'y réfère en effet à deux reprises dans ce difficile passage concernant l'esprit absolu. Esquissant les trois moments du système spéculatif – logique, nature, esprit – il écrit que l'esprit « est son œuvre d'art en repos (*sein ruhendes Kunstwerk*) », l'*univers qui est*, et l'*histoire mondiale (Weltgeschichte)* ». Quand l'esprit se libère de la nature, lorsqu'il « instaure pour soi l'unité », il devient « *histoire du monde* » (8, 287).

L'histoire, évoquée dans le finale de la *Philosophie de l'esprit* de 1805/06, peut être considérée comme la réconciliation de l'éternité et du temps. En d'autres termes, l'éternité vivante et concrète, telle qu'elle peut se réunir au temps, est l'histoire engendrée par l'esprit¹. La dimension éternelle de l'histoire se manifeste en ce que le temps historique contient en lui les principales déterminations de l'éternité : la présence tout d'abord, mais également la totalité et la simultanéité. Le temps réel historique nomme ce phénomène spécifique : après leur disparition dans le passé, les événements renaissent – sous forme de représentations – dans le présent de la mémoire. C'est pourquoi le propre de l'histoire est de reprendre, de

1. Nous suivons l'hypothèse de P.-J. Labarrière : « telle est alors la vie de l'éternité dans le temps : elle est cet "autre du temps" par quoi le temps se trouve posé comme temps sensé, c'est-à-dire comme "histoire conquise" », « La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conquise », *Hegélina*, Paris, PUF, 1986, p. 157.

conserver et de rassembler les moments passés de la vie de l'esprit dans une sorte de simultanéité, une présence totale qui ne cesse de se reformer à l'encontre de la négativité du temps naturel. L'histoire est le *totum esse praesens* de l'esprit, l'accomplissement, le dépassement du temps au sein même du temps. Élaborée par le travail de l'esprit, elle est la pensée du temps, le temps pensé, rédimé par l'*Erinnerung*, comme le montrera, dans le sillage des leçons de 1805/06, la *Phénoménologie de l'esprit*.

Si Hegel reprend à la tradition la détermination de l'éternité comme présence absolue, c'est donc non pas pour opposer une nouvelle fois celle-ci au temps, mais pour penser leur réconciliation. Par là même, le temps n'est plus déprécié au profit d'une éternité qui aurait sur lui une primauté ontologique définitive, puisqu'il est réhabilité comme histoire de l'esprit. La réconciliation hégélienne de l'éternité et du temps qui s'esquisse à Jéna a dès lors une double signification : l'élévation du temps à la dimension d'un présent total, et une conception nouvelle de l'éternité comme histoire vivante¹.

TEMPS ET CONCEPT

La réunion du temps réel concret et de l'éternité dans le présent absolu remet en cause la thèse, fréquemment défendue dans l'histoire de la philosophie, que l'éternité du concept, de la pensée, s'oppose à toute forme de temporalité. Dès lors que le temps peut accéder à une certaine forme d'éternité et que le concept est lui-même compris de manière dynamique, comme la négativité en laquelle « tout n'est que moment disparaissant », il est possible de saisir leur identité foncière, de comprendre que « la négativité [du temps] est le concept absolu lui-même » (8, 13). À la fin de l'exposition de la dialectique du temps, Hegel a ajouté ce paragraphe qui présente ainsi une réhabilitation du temps dans son rapport non plus à l'éternité, mais au concept :

Quand l'on dit du temps que dans la considération absolue [des êtres] il est aboli (*in der absoluten Betrachtungsart verilgt sei*), on le dénigre par là même, pour une part à cause de son caractère passager (*Vergänglichkeit*), ou encore négatif ; mais cette négativité est le concept absolu lui-même, l'infini, le pur Soi de l'être-pour-soi, comme l'espace est le pur être-en-soi, posé objectivement – il

1. L'idée hégélienne selon laquelle l'éternité – dans sa forme vivante et concrète – est conçue comme histoire de l'esprit, n'implique aucun historicisme. Car l'histoire mondiale n'est pas pour Hegel la dispersion de l'esprit, la porte de son absolutité, elle est son œuvre d'art, un accomplissement temporel conforme à son concept.

est pour cette raison la plus haute puissance de tout étant, et c'est pourquoi la vraie manière de considérer tout étant, est de le considérer dans son temps, c'est-à-dire dans son concept, où tout n'est que moment disparaissant; - d'autre part cependant, on dénie le temps parce qu'en lui les moments du réel se disjointent, l'un est *maintenant*, l'autre a été, un autre sera, [alors qu'] en vérité tout [être], précisément en tant qu'il est séparé, est immédiatement dans une seule et même unité' (8, 13).

L'évolution de Hegel sur la question de l'éternité

Pas plus qu'à l'éternité, il ne faut opposer le temps au concept. Cette exigence va à l'encontre d'une certaine tradition philosophique, pour laquelle la connaissance la plus élevée doit saisir l'être dans une pure atemporalité. Ainsi la science dialectique enseignée par Platon porte-t-elle sur l'être (τὸ ὄν) qui exclut de lui tout devenir (*République*, 477 b). Selon Spinoza, « l'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel » (*Éthique*, V, prop. 33). Schelling, au début du dialogue *Bruno*, oppose à la connaissance temporelle finie la connaissance absolue, qui serait quant à elle éternelle. Chacune à sa façon, ces théories souscrivent au principe selon lequel la contemplation absolue de l'Absolu implique l'abolition du temps. Nous avons vu que Hegel lui-même, sous l'influence de la pensée spinoziste, fit sienne cette idée dans la *Differenzschrift*, puis dans *Foi et savoir*². Dans l'exposition du temps de 1805/06, Hegel combat désormais cette thèse parce qu'elle revient selon lui à dénigrer le temps. Comment s'explique cette évolution qui a l'allure d'un revirement? La réponse est claire. À partir de 1804, Hegel a progressivement montré, dans sa philosophie de la nature, que le temps ne se limite pas à la répétition indéfinie du maintenant en laquelle il se manifeste de prime abord. Par là même, il a découvert la possibilité d'une temporalité dialectique qui s'accorde au devenir de l'esprit et est susceptible d'être réconciliée avec l'éternité. Au regard de ces analyses, prolongées en 1805/06, l'idée affirmant que la connaissance absolue doit supprimer le temps n'est plus défendable, mais doit être critiquée.

La négativité du temps est le concept absolu lui-même

Que reproche-t-on au temps? Hegel recense deux griefs principaux. D'une part, le temps provoque la caducité des êtres et des choses. En lui, tout passe et rien ne demeure. D'autre part, il produit la séparation des moments du réel, il divise la réalité, la disperse en trois directions

divergentes. La caducité (*Vergänglichkeit*) et l'exclusion réciproque (*Auseinanderhalten*) sont deux déterminations qui découlent de la négativité du temps. Or, loin d'être une puissance hostile étrangère à toute rationalité, la négativité pour laquelle on blâme le temps est au contraire « le concept absolu lui-même, l'infini » (8, 13). Que faut-il entendre, au juste, par l'identité du temps et du concept? Dans le cours de 1804/05, Hegel a défini le concept absolu comme « infinité » et « inquiétude absolue »¹. Le concept absolu n'est donc pas un concept parmi d'autres, il est l'acte même de l'esprit dans son inquiétude infinie. On voit que le temps partage avec le concept absolu plusieurs traits communs - l'infinité, la négativité, et l'inquiétude - qui expliquent leur parenté. Dans la mesure où le temps est dans la nature lié à l'espace, cette identité vaut également pour ce dernier, qui est « l'inquiétude paralysée du concept absolu » (7, 197). Mais alors que l'espace n'est que l'être-en-soi du concept, immobilisé dans son existence immédiate, le temps est son être-pour-soi, il est la négativité du concept qui donne libre cours à son inquiétude absolue.

L'identité du temps et du concept absolu n'est pas une fusion pure et simple, qui signifierait la dissolution des deux termes l'un dans l'autre. Il faut lire la phrase de Hegel en entier : « mais cette négativité est le concept absolu lui-même, l'infini, le pur Soi de l'être-pour-soi, comme l'espace est le pur être-en-soi, *posé objectivement* » (8, 13, n.s.). Malgré son éloignement, l'expression finale se rapporte à tous les attributs qui la précèdent, et non pas seulement à l'être-en-soi de l'espace. Autrement dit, la négativité du temps est le concept absolu, l'infini, en tant qu'ils sont *posés objectivement* (*gegenständlich gesetzt*), dans l'extériorité de la nature. Dans la terminologie des leçons d'Iéna, *posé objectivement* signifie *posé comme existant*². Le temps est donc pensé par Hegel comme la négativité du concept considéré dans son existence, conformément à la définition qu'en donnera la *Phénoménologie de l'esprit* - le temps est « le concept lui-même existant (*daseiende*) »³ - qui est ici en cours d'élaboration.

Deux lectures complémentaires de l'identité du temps au concept sont possibles, qui dépendent du mode de temporalité entrant à chaque fois en jeu dans ce rapport. Comme nous sommes au cœur de la philosophie de la nature, nous pouvons supposer que Hegel vise avant tout le temps naturel abstrait. Loin de s'opposer au concept, le temps centré sur le maintenant est au contraire le concept absolu lui-même objectivé dans l'existence, la

1. Cf. GW 7, p. 173, 190, 192.

2. Comme le montre le début du cours où Hegel écrit : l'esprit « est posé ici [dans la nature] comme existant (*als Daseinendes*) », ce qui veut dire que « cette non objectivité elle-même est objective (*diese Ungegenständlichkeit selbst ist gegenständlich*) » (8, 5).

3. GW 9, p. 34 (préface), trad. Lefebvre, p. 56.

1. Hegel a inscrit dans la marge cette note : « le temps révèle toute chose ».

2. Cf. à ce sujet notre première partie, chapitres V et VI.

négativité du concept éclatée dans l'extériorité de la nature. Hegel s'efforce de penser que la *négativité du temps* et la *négativité du concept* renvoient à une même *négativité origininaire* qui leur est commune. Il convient de souligner le caractère problématique d'une telle thèse, qui ne saurait provenir de la seule description phénoménologique du temps. Quel rapport existe-t-il en effet entre la série indéfinie des maintenant et la mobilité du concept? La réponse de Hegel, à défaut d'être explicitée, est sans ambiguïté : il s'agit de la négativité. Le temps, dans sa forme abstraite, est la négativité du concept déployé dans la nature, atomisé dans la multiplicité infinie des maintenant.

Si le temps dans sa forme la plus abstraite manifeste l'existence du concept, il doit *a fortiori* en être de même pour la figure concrète du temps réel. Hegel le suggère dans sa critique du second grief formulé contre le temps, à propos de la séparation continue qu'il engendre. Il rétorque tout d'abord que si « dans le temps les moments du réel se disjointent, l'un est maintenant, l'autre a été, un autre sera », cela n'empêche nullement qu'« en vérité, tout [être], précisément en tant qu'il est séparé, est immédiatement dans une seule et même unité » (8, 13). La vérité du temps est que la dispersion de ses moments implique toujours un retour dans l'unité : celle du présent, qui réunit en lui les maintenant séparés. La dimension vraiment unificatrice du temps n'appartient pas au temps de la nature – dont l'unité abstraite, le maintenant, reste dominée par la séparation – mais au temps réel, qui surmonte la division de ses moments dans l'unité du présent. Comme telle, cette seconde figure du temps constitue une négativité concrète en laquelle peut s'accomplir, mieux que dans la nature, le développement du concept.

La réhabilitation du temps, qui vaut donc pour les deux figures de la temporalité, ne se fait pas sans une certaine dépréciation de l'espace. Afin de soustraire totalement le temps au reproche concernant son caractère séparateur, Hegel met en effet cette détermination sur le compte de l'espace : « cette exclusion réciproque [des moments] n'appartient pas au temps en tant que temps, mais bien plutôt à l'espace qui est en lui » (8, 13). Considéré en lui-même, le temps « est justement non pas cette position indifférente des moments les uns hors des autres », qui définit l'espace, « mais précisément cette contradiction de posséder dans une unité immédiate l'opposé pur et simple » (8, 13). Qu'il soit conçu du point de vue de l'unité immédiate du maintenant ou, mieux encore à partir de l'unité concrète du présent, le temps contient toujours, comme une tension interne permanente, le dépassement des oppositions qu'il produit sans cesse. C'est grâce à cet aspect unificateur que sa négativité ne se confond pas avec la simple caducité, mais épouse celle même du concept.

La philosophie de l'esprit explicite parfois certaines des thèses que la philosophie de la nature se contente de poser. Hegel revient ainsi, à la fin de ses leçons de 1805/06, sur l'affirmation du lien entre temps et concept : « le temps est le pur concept, le *Soi* intuitionné, vide, dans son mouvement (*die Zeit ist der reine Begriff – das angeschaute leere Selbst in seiner Bewegung*), comme l'espace [est le concept intuitionné] dans son repos » (8, 287). Le temps est le concept seulement intuitionné, encore vide, le concept objectif dans l'existence¹. Cette identification circonscrite du temps et du concept permet à Hegel de décrire d'une manière nouvelle les deux formes de temporalité, analysées précédemment dans les leçons de 1804/05. Le temps est tout d'abord ce temps « vide » et « sans accomplissement » (8, 287), qui correspond au temps naturel dénué de finalité. Ce temps inaccompli « n'est absolument pas » (8, 287), parce qu'il ne contient aucune effectivité, il ne permet en lui-même aucune réalisation féconde de l'esprit. Hegel lui oppose l'autre figure de la temporalité en écrivant que « l'accomplissement (*Erfüllung*) du temps est l'effectif qui est retourné en soi à partir du temps vide » (8, 287). Autrement dit, le temps réel historique est l'accomplissement de la négativité vide et abstraite du temps naturel. Le temps réel est effectif (*wirklich*) pour la raison qu'il produit une œuvre (*Werk*), l'histoire de l'esprit. Temps vide et temps accompli sont donc les deux manifestations possibles du concept absolu : le premier est la négativité du concept dispersé dans l'existence ; le second est la négativité de l'esprit qui s'accomplit, comme histoire, dans l'effectivité.

La philosophie comme connaissance de l'étant sub specie temporis

Quelles sont les conséquences de la réconciliation affirmée du temps et du concept? Elles sont pour l'essentiel au nombre de deux. Contre les philosophes qui prétendent « dénigrer » voire « abolir » le temps (8, 13), Hegel affirme à la fois la *temporalité de tout étant* et la *rationalité de cette temporalité*. Le temps est « la plus haute puissance de tout étant » (*die höchste Macht alles Seienden*) (8, 13), précisément parce que sa négativité s'enracine dans celle du concept absolu. Le génitif peut avoir un double sens : le temps est la plus haute puissance parmi tout ce qui existe, et qui s'exerce sur tout ce qui est. Tout étant – dans les sphères de la nature et de l'esprit tout ou moins² – est soumis à la négativité du temps. Hegel retrouve ainsi l'une des idées du cours de 1804/05, selon laquelle le temps

1. Dans les leçons de 1805/06, intuition, existence et objectivité sont des notions étroitement corrélées.

2. Car le domaine de la Logique n'est pas temporel. Sur cette question, qui engage la conception hégélienne de l'éternité développée dans le système de Berlin, nous renvoyons à notre étude « Éternité et présent selon Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-mars 1998, p. 49-70.

est la puissance aveugle de la nature, qui provoque la caducité des êtres finis. Mais dès lors que l'on discerne dans cette puissance la négativité du concept, elle perd son caractère hostile. Le temps n'exprime plus l'altérité d'un destin implacable, mais la vie même du concept aliéné dans la nature.

La seconde conséquence du lien entre temps et concept concerne non plus l'être mais la connaissance de celui-ci. Si la négativité du temps manifeste celle du concept, « la vraie manière de considérer tout étant », de le connaître, est non pas de le séparer de toute temporalité, mais de « le considérer dans son temps, c'est-à-dire dans son concept » (8, 13). La puissance absolue du temps implique la temporalité de tout étant. Mais dans la mesure où la négativité du temps est elle-même une manifestation du concept absolu, il est possible d'y lire en elle la rationalité déployée du concept. La temporalité des êtres est par conséquent compatible avec la possibilité de leur connaissance. L'étant est à la fois temporel et rationnel, l'un ne va pas sans l'autre. Tel est l'argument que Hegel oppose à la tentative abstraite de penser les êtres *sub specie aeternitatis*, indépendamment de leur horizon temporel. Loin d'abolir le temps, le véritable savoir – développé dans les philosophies de la nature et de l'esprit – doit au contraire comprendre tout être dans et selon son temps. L'objet de la connaissance est non pas l'être – *Sein* – mais l'étant – *Seiende* – l'être existant temporellement. La philosophie, dans sa partie réelle, sera une « théorie de l'étant *sub specie temporis* »¹. Hegel n'explicite pas ici même le contenu précis de cette connaissance, mais on peut en donner un exemple tiré de sa philosophie ultérieure. Considérer tout étant dans son temps, c'est tout d'abord examiner son concept non pas seulement dans sa forme logique pure, mais en tenant compte également de sa réalisation historique concrète. Ainsi, la science hégélienne de l'État ne consiste pas à déduire ses déterminations d'une idée de l'État qui serait éternellement identique à elle-même, ou d'un modèle *a priori*. Pour penser l'État dans sa vérité, il convient plutôt de le comprendre dans son temps, selon les traits que l'effectivité présente donne à son idée².

Hegel ajoute que concevoir un objet « dans son temps » consiste à le considérer « dans son concept, où tout n'est que moment disparaissant » (8, 13). En d'autres termes, la connaissance d'un être ne peut jamais se fixer sur une détermination particulière, sur un moment par essence partiel, limité, dont l'unilatéralité est vouée à disparaître. Si l'être est devenir, succession

1. Selon l'expression de O.D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegel's Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Fromman, 1982, p. 148.

2. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, Préface, trad. de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 83 : « la philosophie, parce qu'elle est l'examen approfondi du rationnel, est par là même l'appréhension du présent et de l'effectif. [et] non pas l'établissement d'un au-delà qui devrait être Dieu sait où, – ou dont on sait bien dire en fait où il est, à savoir dans l'erreur d'une pensée ergoteuse vide, unilatérale ».

dialectique de différents moments, le savoir doit s'efforcer de saisir ce devenir dans sa totalité. Aussi la vérité est-elle toujours le résultat d'un processus dont elle doit retracer l'histoire. Sans son devenir, la vérité n'est qu'un cadavre qui a laissé l'élan derrière lui »¹. La philosophie de la religion, pour prendre un exemple de la période de Berlin, passe par l'histoire des religions, de la magie initiale jusqu'à la religion absolue, le christianisme. La réhabilitation du temps des leçons de 1805/06 permet donc à Hegel d'établir les fondements de la conception du savoir qui sera développée dans sa philosophie de l'esprit : non pas une contemplation de l'éternel, mais une connaissance philosophique de l'esprit compris dans son historicité.

Il est désormais manifeste que dans son exposition du temps de 1805/06, Hegel mêle deux approches qu'il faut en réalité dissocier. D'une part, il décrit d'une manière strictement immanente la dialectique du temps. C'est l'approche phénoménologique du temps. Dans un même mouvement il relie, d'autre part, le présent absolu à l'éternité, la négativité du temps au concept, selon une démarche différente qui outrepassé les limites de la simple donation du temps et qui demandera de ce fait à être explicitée (dans la *Phénoménologie de l'esprit*). Sans être encore démontrée dans son principe, la réunion du concept et du temps est néanmoins esquissée selon ses diverses possibilités. Pour être réellement accomplie, celle-ci doit être totale et concerner par conséquent les deux figures du temps. Si le concept n'est rattaché qu'au temps naturel abstrait, la réunion est incomplète car elle livre le concept à la mauvaise infinité perpétuelle des maintenant. Si l'on pense à l'inverse que seul le temps historique, œuvre de l'esprit, est à même de présenter l'accomplissement du concept absolu, l'unification est encore une fois partielle, le temps naturel est dénié. La thèse que temps est le concept objectivé dans l'existence signifie donc à la fois le passage du concept dans le temps naturel abstrait et son accomplissement dans l'histoire de l'esprit.

La double temporalité du concept – comme temps naturel et temps historique – implique une autre conséquence qui a été toujours présumée jusqu'ici sans être interrogée. La temporalité du concept va de pair avec la *logique* du temps. C'est parce que la négativité du temps est un mode d'existence du concept absolu, que le temps peut justement être *pensé*, compris dans sa dialecticité propre. De ce point de vue, la structure logique du processus temporel, qui a été mise en lumière par Hegel dès l'exposition de 1804/05, illustre la parenté profonde qui unit temps et concept.

En dégageant sa relation au concept, les leçons de 1805/06 consacrent la vérité du temps et lui assurent une authentique réhabilitation philosophique. Tout en se référant à l'ensemble des aspects de la temporalité,

1. *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 11, trad. Lefebvre (modifiée), p. 29.

cette réhabilitation vise à vrai dire moins le temps physique, voué à la répétition indéfinie du maintenant, que son dépassement, le temps réel historique. Le temps qui s'élève à l'éternité vivante du présent absolu, s'accorde pleinement au concept, est en effet l'histoire, le présent qui maintient en lui la totalité du passé. Autant le temps naturel fait disparaître toute chose, autant le temps historique dévoile l'œuvre de l'esprit, révèle sa vérité. « Toujours l'interminable temps fait croître ce qui se cache et sombrer ce qui se voit », s'exclame Ajax¹. À cette parole de Sophocle, qui nomme la négativité immémoriale du temps régnant sur la nature, on peut opposer cette note hégélienne aux accents bibliques : « le temps révèle toute chose » (*Zeit offenbart alles*) (8, 13, note 1). Le temps n'est pas pour Hegel le lieu de la dispersion du sens, il est l'histoire dont l'accomplissement marque la révélation progressive de l'esprit.

CHAPITRE III

LE DIALOGUE AVEC SCHELLING

La réhabilitation du temps entreprise dans les leçons de 1805/06 est dirigée contre l'idée que la vraie connaissance des êtres serait éternelle. Si elle a une portée plus générale, la démarche hégélienne est initialement, comme on l'a déjà noté, une critique à peine voilée du *Bruno* de Schelling. On connaît les allusions sibyllines à ce dernier égrenées dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : l'identité indistincte de l'Absolu « est la nuit où toutes les vaches sont noires » ; le rapport du sujet à cet Absolu est aussi immédiat qu'un « coup de pistolet », alors que le savoir véritable est le résultat d'un long cheminement¹. Ces critiques lapidaires ne sont que l'aboutissement d'un parcours qui a conduit Hegel à se démarquer progressivement de la pensée schellingienne sur plusieurs questions essentielles, parmi lesquelles celle du temps tient une place sans doute centrale. Quelles sont les étapes qui ont mené à cette rupture philosophique ? Pour quelles raisons Hegel a-t-il fini par rejeter la conception du temps proposée par Schelling dans sa philosophie de l'identité ?

HEGEL ET SCHELLING À L'ÉPOQUE D'JÉNA

Hegel fut tout d'abord en bien des points disciple de Schelling. Il lit avec assiduité les premières œuvres de son jeune camarade et lui confie son admiration dans la lettre datée du 2 novembre 1800 : « de tous les hommes que je vois autour de moi, tu me parais être le seul en qui je voudrais trouver un ami, du point de vue de l'expression des idées et de l'action sur

1. GW 9, p. 17 et 24, trad. Lefebvre, p. 37 et 45. Mais Schelling avait par avance précisé, dans sa *Darstellung* de 1801, que l'Absolu n'est pas une « nuit vaine » (*eitel Nacht*) (SW IV, 403).

1. « Ἀναστ' ὁ μακρὸς χρόνος / φέει τ' ἄλλα καὶ φανέντα χούρται. », Ajax, vers 646-647, traduction de J. Grosjean, Paris, La Pléiade, 1967.

le monde »¹. Dans son projet de transformer son idéal de jeunesse en système, Schelling lui semble être un modèle. Aussi est-ce en accord avec les principes de celui-ci que Hegel rédige la *Dissertatio* de 1801, et commence par faire de la philosophie de la nature le centre de gravité de son système. Même après 1802/03, date à laquelle la philosophie de l'esprit devient prééminente, la philosophie hégélienne de la nature demeure très proche des conceptions de Schelling. Dans l'introduction des *Idées pour une philosophie de la nature* de 1797, ce dernier écrit que « le système de la nature est en même temps le système de notre esprit » (II, 33)², parce que la nature et l'esprit sont « unis par un lien secret (*geheime Band*) » (II, 55)³. La philosophie de la nature doit rendre visible la présence en elle de l'esprit qui lui insuffle sa vie et préside à son organisation. C'est pourquoi « la théorie achevée de la nature serait celle en vertu de laquelle la nature entière se résorberait en intelligence » (II, 341). Hegel fait siennes toutes ces idées au début des leçons de 1804/05, quand il affirme que la nature est l'esprit caché qui advient progressivement à lui-même. Pour les deux condisciples d'Iéna, « la nature est une énigme qu'il faut trouver »⁴.

Cette parenté entre les deux pensées se manifeste également en ce que Schelling reprend à son compte les principes fondamentaux, chers au jeune Hegel, de l'ἔν διαφύπον εἰναι et de l'ἔν ἔναι πᾶν, pour les appliquer à la nature : celle-ci est ainsi, à l'image de tout organisme, « une duplicité dans l'identité », « l'unité, identique à elle-même, et cependant également opposée à elle-même » (III, 160); dans la nature, « Tout est Un, le Tout est absolument Un » (VI, 175)⁵. Une communauté de principes ne peut que produire, par delà les différences, une vision commune de la nature. Conformément à la spiritualité qui l'anime, la nature est non pas un ensemble de phénomènes mus par des lois strictement mécaniques, mais, comme l'indique le *Premier projet d'un système de la philosophie de la nature*, elle est avant tout une « activité absolue et infinie », un torrent impétueux dans lequel « tout devient et rien n'est jamais » (III, 16). L'identité originelle de la nature se coule dans un devenir continu, elle forme cela même que Hegel appelle l'inquiétude absolue du temps.

1. *Correspondance*, t. I, trad. citée, p. 60.

2. (II, 33) signifie *Sämtliche Werke*, éd. Cotta (SW), tome II, p. 33.

3. Conformément à ce lien, « la nature doit être l'esprit visible, l'esprit la nature invisible » (II, 56). Sur cette formule voir X. Tilliette, « La Nature, l'Esprit, le visible et l'invisible », dans *L'Absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987, p. 44-55.

4. Comme le note J.-L. Vieillard-Baron, « La notion de matière spirituelle chez Hegel et Schelling à Iéna », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, éd. citée, p. 167.

5. Sur ces deux points, voir X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. I, Paris, Vrin, 2^e éd. 1992, p. 169 note 50, et p. 380 sq.

L'analyse hégélienne du temps conduite dans les leçons d'Iéna fait parfois écho plus directement aux théories schellingiennes, à commencer par le fait que l'exposition du temps est systématiquement liée à celle de l'espace. Si Hegel est en cela fidèle à une tradition qui va d'Aristote jusqu'à Kant, il reprend plus particulièrement la tentative, propre à Schelling, de penser ces deux moments dans leur articulation dialectique et selon leur action réciproque¹. Du même coup il s'approprie, pour élaborer sa conception du temps, certaines notions de ce dernier, comme l'existence (*Dasein*), le point et la limite², le fini et l'infini³, ou la négation⁴.

LE TEMPS DANS LES ÉCRITS DU PREMIER SCHELLING

Cette proximité apparente ne masque-t-elle pas des différences profondes ? Sans doute est-il possible de mettre en évidence un certain nombre de divergences entre les deux penseurs, d'établir une confrontation qui, sur la question du temps, aboutit à un désaccord très net. Pour le comprendre, il convient toutefois de suivre, dans ses principales étapes, la démarche originale que Schelling a exposée dans ses premiers écrits de la période dite de l'identité, ceux auxquels Hegel avait précisément accès⁵.

Schelling aborde la question du temps de manière détournée, à partir du moment où celle-ci vient entraver l'impulsion initiale de sa recherche commencée avec le *Vom Ich*. L'objet de cet ouvrage est de montrer, par une série de déductions, que le fondement ultime et inconditionné de notre savoir est le Moi absolu. Comme tel, le Moi a nécessairement la forme originelle de la pure identité, et il doit être une puissance absolument libre. Or, notre Moi est également fini et conditionné. Aussi faut-il clairement distinguer le Moi absolu de ce Moi empirique qui, « conditionné par le

1. Cf. notamment le *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800, où Schelling précise que « nous pouvons définir l'espace comme le temps figé (*angehaltene*) [Hegel dit *paralytisch*], le temps par contre comme l'espace fluent » (III, 476).

2. Selon le *Système de l'idéalisme transcendantal*, le temps est « point » et « limite » (III, 466), ou encore « point-limite » (*Grenzpunkt*) (III, 485).

3. Dans le dialogue *Bruno*, le personnage d'Alexandre déclare que « cette finité infinie, c'est le temps lui-même dont l'infini de la chose contient la possibilité et le principe, tandis que le fini en contient la réalité effective » (IV, 312).

4. Pour le *Système de Würzburg* de 1804, le temps est « destruction » (*Vernichtung*) ou encore « négation » de la vie particulière (VI, 220).

5. En ce qui concerne la question de l'espace et du temps chez le premier Schelling, cf. W. Gent, « Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F.W.J. Schelling », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, 1954, p. 353-377, et l'étude très complète de M. Vété, *Le Fondement selon Schelling*, éd. citée, chapitres VII et VIII. Précisons que la théorie du temps des *Weltalter*, que Hegel n'a sans doute pas connue, dépasse les cadres de ce chapitre.

Non-Moi, cherche à sauvegarder son identité et à se ressaisir dans le fleuve du changement qui l'entraîne (*im fortwährenden Strom des Wechsels*) » (I, 180-181)¹. Le Moi absolu est au contraire un être indivisible, inaltérable, immuable, en un mot une substance infinie. L'opposition entre Moi absolu et Moi empirique – entre liberté et existence² – se renforce dès lors qu'elle est analysée sous l'angle du problème du temps. Déterminé comme substance absolue, le Moi inconditionné est en effet strictement éternel. Schelling le souligne au début du § XV du *Vom Ich* :

Le Moi est, parce qu'il est, sans aucune condition ni limitation. Sa forme originelle est celle de l'être pur, éternel (*des reinen, ewigen Seyns*) : on ne peut pas dire de lui : il était, il sera, mais seulement : il est. [...] Il est posé purement et simplement, et donc posé en dehors de tout temps, la forme de son intuition intellectuelle est l'éternité [...]. On parle d'une éternité de durée (*aeviternitas*), c'est-à-dire d'une existence (*Dasein*) en tout temps, mais l'éternité au sens propre du terme (*aeternitas*) [sc. celle du Moi absolu] signifie l'être (*Seyn*) en aucun temps (I, 202).

En opposant le Moi empirique au Moi absolu, Schelling s'expose au danger contre lequel Jacobi n'a cessé de mettre en garde la philosophie, par exemple dans cette lettre de 1791 : « Mais comment le temporel a-t-il pu être produit à partir de l'éternel [...]. Cet abîme, aucune philosophie ne le comble » (*Werke* I, p. 248). Pour le franchir, ajoute Jacobi non sans ironie, il faudrait un pont ou encore des ailes. Comment l'existence temporelle peut-elle sortir de l'identité éternelle de l'Absolu ? Schelling est confronté à deux exigences difficiles à concilier : préserver le Moi éternel de la négativité du temps, tout en déduisant le temps de l'éternité du Moi. Cette dernière tâche est d'autant plus malaisée que l'éternité du Moi absolu est explicitement conçue selon une absolue atemporalité, au sens que lui donne l'*Éthique* : « *Aeternitas nec tempore definitur, nec ullam ad tempus relationem habere potest* » (Livre V, prop. 23, scolie). Schelling fait sien la doctrine de Spinoza à une différence près, qui certes change tout : l'Absolu n'est pas du côté de l'objet (la substance), mais du sujet, il est le Moi absolu lui-même. C'est seulement à cette condition que le *Vom Ich* peut constituer « une réplique à l'*Éthique* de Spinoza » (I, 159)³. Bien qu'il

1. Pour le *Vom Ich* et les *Lettres philosophiques*, nous consultons la traduction de J.-F. Courtine, *Premiers écrits*, éd. citée, et donnons comme précédemment la référence des *Stämmtliche Werke* (éd. Cotta).

2. Selon l'expression de J.-F. Marquet, *Liberté et existence*, Paris, NRF, Gallimard, 1973, p. 42 : la pensée de Schelling « s'ouvre sur une opposition immédiate, absolue – celle, justement, de la liberté et de l'existence ».

3. Cf. la lettre à Hegel du 14 février 1795, *Correspondance*, t. I, trad. citée, p. 26-27 : « Je suis entre temps devenu spinoziste ! Ne t'étonne pas. Tu vas bientôt savoir comment. – Pour

confère au système spinoziste un sens tout autre, purement idéaliste, Schelling en conserve les concepts fondamentaux et la démarche logique, et il ne peut donc que retrouver l'opposition, située au cœur de l'*Éthique*, entre l'éternité d'un côté, la durée et le temps de l'autre. Mais du fait de cette séparation, le projet de déduction du temps à partir du Moi absolu, que Schelling emprunte à Fichte¹, est l'énoncé d'un problème apparemment insoluble.

Dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling affirme à nouveau la différence entre « l'être absolu » – appelé « l'étant » ou encore « *to on* », « absolument indépendant de toute condition temporelle » –, et la simple « existence » (*Dasein*) (I, 308-309). La question du passage de l'être absolu à l'existence finie et temporelle est toujours en suspens : « l'affaire capitale pour toute philosophie consiste à résoudre le problème de l'existence du monde », ce qui signifie, en d'autres termes, que « ce passage de l'infini au fini constitue précisément le problème de toute philosophie » (I, 313-314). Le fini demeure pour la raison un secret impénétrable². Au commencement des *Aphorismes sur la philosophie de la nature* de 1806, Schelling le rappelle quand il note que « la simple existence devrait apparaître comme un miracle, et remplir l'âme d'étonnement » (VII, 198). Or, l'énigme de l'existence renvoie à la question du temps, comme le suggère l'aphorisme qui suit celui que l'on vient de citer : « mais qui pourrait, sans une profonde émotion, intuitionner dans la totalité du monde ce fleuve éternellement vigoureux, gonflé de vie, qui déborde toutes ses rives, brise toute saisie instantanée, et cela afin de se ressaisir lui-même, sans jamais séjourner en aucune ni se laisser enchaîner par elle ! » (VII, 198)³. L'énigme de la philosophie, le secret qui lui échappe et se présente à elle sous la forme d'une existence inexplicable, c'est donc plus profondément le temps lui-même. La question est non seulement de savoir *ce qu'est* le temps, mais encore *comment* il peut exister, dans toute sa puissance, face à l'éternité de l'Absolu.

Après le *Vom Ich* et les *Lettres philosophiques*, Schelling accentue ses positions, ainsi que l'illustre la *Darstellung meines Systems der Philosophie* parue en mai 1801, où le temps est compris comme un simple effet

Spinoza, le monde (l'objet, en opposition au sujet) était tout ; pour moi, c'est le Moi [...]. Dieu n'est rien d'autre que le Moi absolu ».

1. Cf. la *Grundlage* de 1794, SW I, p. 136, trad. citée de A. Philonenko, *OCPP*, p. 48.

2. X. Tilliette souligne ce caractère énigmatique du fini : « L'Absolu est l'évidence, l'énigme est l'exil hors de l'Absolu, qu'il y ait autre chose que l'Absolu [...]. La finitude est inconcevable », *Schelling...*, éd. citée, t. I, p. 79-80.

3. Nous citons la traduction des *Aphorismes* de 1806 par J.-F. Courtine et E. Martineau, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, NRF, Gallimard, 1980, p. 75.

de réfraction induit par la connaissance finie¹. La solution – introuvable – du passage de l'éternité au temps oriente Schelling dans une nouvelle direction, qui consiste à dénier au temps toute réalité autonome. La période de l'identité est donc marquée par une fascination de l'éternel, un « oubli du temps »². En témoigne également le *Système de Würzburg*, qui stipule que « les concepts de temps et de durée sont totalement inapplicables à l'Absolu » (VI, 159). D'où vient alors le temps ? Le temps « est simplement posé par la connaissance réflexive et par les concepts de substance séparée et d'accident, et il n'a en soi, c'est-à-dire dans l'Absolu, absolument aucune réalité » (VI, 522). Le devenir temporel est un simple phénomène sans réalité effective, un « simulacre » (*Scheinbild*) qui ne saurait troubler l'ordre immuable de l'Absolu, selon l'expression employée dans un aphorisme de 1805 (VII, 170). Manifestement, Schelling commet la même erreur que celle que Jacobi reprochait à Spinoza : réduire le temps à une pure apparence, nier son existence irréductible.

LE STATUT ATEMPOREL DE LA CONNAISSANCE SELON LE BRUNO

La période de l'identité est loin de constituer un bloc monolithique, où Schelling n'aurait fait que répéter les mêmes thèses³. Conscient des difficultés qu'implique son propre système, il tente à chaque étape de le résoudre. Le dialogue *Bruno*, dont Hegel prit connaissance à sa parution en 1802, témoigne de cet effort continu de la pensée pour reprendre les problèmes à leur racine, en l'occurrence ici celui de l'existence du fini, de son *Absonderung*. En même temps, Schelling reste fidèle à ses principes fondamentaux. Aussi fait-il commencer le dialogue par une opposition tranchée : dès lors que l'Absolu est purement éternel, la connaissance de celui-ci, objet suprême de la philosophie, doit être elle-même éternelle. L'objet de la connaissance prescrit à celle-ci sa démarche et détermine sa nature. De ce point de vue, il convient pour Schelling de dissocier deux formes du connaître, la connaissance éternelle de l'infini, et la connaissance temporelle du fini :

1. Comme « l'être de l'absolue identité est une vérité éternelle » (IV, 118), celle-ci « est éternelle et sans aucune relation au temps » (IV, 135). Par conséquent, « toute détermination de temps n'existe que dans la connaissance finie et réfléchissante, en soi cependant toutes les choses sont contenues dans l'Absolu d'une manière éternelle et non temporelle » (IV, 167).

2. Nous devons ces formules à M. Vété, *Le Fondement selon Schelling*, éd. citée, p. 274.

3. Ce que rappelle J.-F. Courtine, « De l'Universio à l'Universitas : le déploiement de l'unité », *Extase de la raison*, éd. citée, p. 113-123 notamment.

Il nous faut donc admettre dans tous les cas comme une proposition assurée qu'à cette connaissance qui en général se rapporte au temps ou à l'existence temporelle (*zeitliche Daseyn*) des choses, supposé même qu'elle n'ait point elle-même une origine temporelle et qu'elle s'applique au temps infini comme à son contenu entier, il ne saurait advenir de vérité absolue ; celle-ci en effet suppose un mode de connaissance supérieur, indépendant de tout temps, sans aucun rapport avec lui, existant en soi, enfin purement et simplement éternel (IV, 221)¹.

Il n'y a de connaissance véritable que de ce qui est éternel, et la connaissance du temporel demeure de ce fait limitée à une vérité relative et confuse. Il est clair que cette théorie est la conséquence directe du platonisme de Schelling, qui oppose l'existence temporelle à l'Idée, entendue comme l'être éternel des choses. Comparé à l'éclat propre des idées, « rien de temporel ne peut être nommé beau » (IV, 225). Non seulement Schelling subordonne la connaissance finie à la connaissance éternelle, mais il déprécie du même coup le temps, en affublant d'une sorte de laideur les êtres temporels. Affirmer la nécessaire abolition du temps dans la connaissance de l'Absolu, c'est toujours dénigrer le temps, comme l'a noté Hegel dans les leçons de 1805/06 qui visent ces pages du *Bruno*.

Schelling est le premier à reconnaître les apories qu'entraîne sa position. Si en effet le concept « est doté d'une nature pleinement indépendante du temps » (IV, 245), une question se pose forcément : comment « faire accorder avec cet être éternel des choses dans leurs idées cette détermination infinie des choses les unes aux autres, laquelle semble ne pouvoir se rapporter qu'à l'existence temporelle ? » (IV, 247). Comment peut-on articuler l'éternité du concept avec la temporalité de l'existence ? Cette question, qui revient comme un leitmotiv dans la recherche de Schelling, implique que soit d'abord résolu le problème de la « sortie hors de l'éternel » et de « la dérivation du fini à partir de l'éternel » (IV, 257).

La solution proposée par Schelling consiste tout d'abord à exposer une nouvelle compréhension de l'Absolu. D'un côté, la sortie de l'Absolu hors de son identité est impossible, en vertu de l'absoluité même de celui-ci ; de l'autre, la différence s'affirme bel et bien, le fini existe sous la forme d'une énigme, celle de l'existence. Il faut dès lors, pour rendre compte de cette coexistence problématique, *poser la différence au sein même de l'identité absolue*. Ainsi, l'unité de l'Absolu ne peut être que « l'unité de l'unité et du contraire » (*Einheit der Einheit und des Gegensatzes*) (IV, 239). Au lieu d'être réduite à une pure indifférence – *die quantitative Indifferenz* – comme c'est le cas dans la *Darstellung* de 1801 (IV, 128), l'identité

1. Nous suivons en la modifiant parfois la traduction de J. Rivelaygue, *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, Paris, L'Hermès, 1987.

absolue admet désormais en elle le moment de l'opposition, de la différence. Il semble donc que Schelling ait retenu la définition de l'Absolu donnée par Hegel à la fin de la *Differenzschrift*, parue précisément entre la *Darstellung* et le *Bruno* : l'Absolu lui-même est identifié de l'identité et de la non identité¹. Toutefois, Schelling ne parvient pas à se rallier entièrement à la pensée hégélienne de la *Vereinigung*. S'il reconnaît la présence de la différence dans l'identité de l'Absolu, il nuance en même temps cette position en continuant de penser que l'identité absolue reste étrangère à toute séparation effective. Pour lui, « ce qui est infiniment uni ne saurait en rien et jamais se séparer » (*was aber unendlich vereint ist, kann in nichts und niemals sich trennen*) (IV, 239). Comment, dès lors, peut-on rendre compte de l'existence du fini hors de l'Absolu, de l'existence du temps ?

Retenons sur ce point l'argument essentiel avancé par Schelling dans le *Bruno* : compte tenu du fait que le fini doit être déduit de l'Absolu, et qu'il n'existe pourtant aucun passage possible de l'infini au fini, la seule solution est de considérer que le fini est posé dans l'infini, qu'il lui est coéternel. De même que l'identité absolue est l'unité d'elle-même et de son contraire, l'infini est l'unité de lui-même et du fini. Pour penser cette corrélation de l'infini et du fini, « on n'a pas besoin du temps » (IV, 249), s'il est vrai que l'unité de l'infini et de son opposé est immanente à l'éternité. Le fini ne se confond pas pour autant avec l'infini, car c'est toujours comme fini qu'il se trouve corrélié à l'infini. Envisagée à la lumière du temps, cette coexistence du fini et de l'infini signifie que « l'unité absolue du contraire et de l'unité forme l'éternel, de même [que] là où l'unité et le contraire se distinguent de l'instance où ils s'unissent, est le créé » (IV, 264). Autrement dit, il est nécessaire de distinguer deux modalités du fini. En tant qu'il est pensé dans son unité avec son opposé – l'infini – le fini est éternel, au sens où il est coéternel à l'infini ; en tant que le fini est considéré dans sa différence à l'infini, il est temporel, c'est l'existence créée. La modalité éternelle du fini est déduite directement de l'infini, puisque celui-ci est compris comme l'unité de lui-même et de son opposé. En revanche, l'existence temporelle du fini demeure encore une énigme. Schelling ne fait qu'affirmer ce double statut du fini sans le justifier. Si le fini est « en soi il est vrai égal à l'infini », il est cependant également « de sa propre volonté, un dieu souffrant et soumis aux conditions du temps » (IV, 252). La déduction de cette dernière modalité du fini – la résolution de l'énigme du temps – reste une tâche inaccomplie.

De la *Darstellung* au *Bruno*, Schelling passe donc d'une opposition simple entre l'infini et le temporel, à une opposition plus complexe – mais tout aussi tranchée – entre l'éternel à la fois fini et infini d'un côté, et le fini purement temporel de l'autre. Le problème est simplement déplacé, et il se

1. Cf. à ce propos GW 4, p. 64, et X. Tilliette, *Schelling*, éd. citée, t. I, p. 329 et 339.

retrouve intact dans les *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* de 1805, dans lesquels Schelling affirme à nouveau que la représentation d'une sortie – *exitus* – de l'Absolu hors de lui-même est contradictoire (VII, 158). Reprenant la théorie du *Bruno*, il rappelle le sens du rapport de l'infini au fini : « le fini est de toute éternité avec et auprès de l'infini » (VII, 190). La question de l'existence du fini dans toute sa singularité, l'origine de son *Absonderung* temporelle, se trouve plus que jamais posée. Le temps projette le fini dans « une diaspora originaire, qui n'affecte pas l'Absolu et pourtant le fissure »¹. Voilà la situation paradoxale que Hegel entend précisément dépasser à Iéna : non seulement en comprenant l'unité dialectique de l'infini et du fini dans la sphère éternelle de la logique ; mais surtout par l'idée que l'infini lui-même, le concept absolu, se déploie au sein même la nature, dans le domaine de l'existence, où il prend la figure du temps.

L'OMBRE DE L'ÉTERNITÉ : SCHELLING LECTEUR DE PLOTIN

Si Hegel, dans sa théorie du temps, se réfère à Aristote, Schelling s'inspire plutôt de Platon et de Plotin. Du premier, il tire l'idée que le temps est « l'image de la pensée infinie, image toujours mobile, éternellement fraîche dans son écoulement harmonieux » (IV, 265)². Au second, il emprunte la thèse selon laquelle « l'Un » (*das Eine*) est « objet de la philosophie » (IV, 307). Schelling pouvait connaître Plotin, à l'époque du *Bruno*, par Novalis ou Tiedemann, qui lui consacre un long chapitre dans le troisième tome de son histoire de la philosophie (*Geist der spekulativen Philosophie*), parue en 1793³. La compréhension de la nature comme esprit caché et activité infinie, que Schelling partage avec Hegel, contient

1. Comme l'écrit X. Tilliette, *Schelling*, éd. citée, t. I, p. 357.

2. Cf. *Timée*, 37 d : Pour créer le temps, le démiurge « eut l'idée de former une sorte d'image mobile de l'éternité (εἰκὼς δ' ἐνέσχετο χρόνον τῷ αἰώνος νοήσαντα) ». Dans son commentaire de ce passage du *Timée*, le jeune Schelling distingue trois éléments : l'éternité, qui est le domaine indestructible des idées non soumises au temps ; la forme pure du temps, qui, comme « copie » (*Nachbild*) de l'éternité, n'est encore que « l'idée du temps » ; et le temps comme succession, appliqué aux phénomènes, qui est l'image de l'idée de l'éternité. Autrement dit, le temps successif des choses finies n'est qu'une copie de copie de l'éternité, que l'ombre de celle-ci. Cf. « *Timaeus* » (1794), Hrsg. von H. Buchner, Schellingiana Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 45-47.

3. Nous suivons ici W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, V. Klosterman, 1972, p. 109, et X. Tilliette, « Vision plotinienne et intuition schellingienne », *L'Absolu et la philosophie*, éd. citée, p. 61-63. C'est à partir de 1805 que Schelling lit directement des passages de Plotin sur « la matière, le temps, l'espace, la mort, la finitude », comme l'indique sa lettre à Windischmann du 5 septembre 1805.

précisément les deux déterminations fondamentales que Plotin lui attribue, dans le Traité III, 8, traduit par Friedrich Creuzer en 1805 sous le titre *Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen*. L'idée maîtresse de cet écrit est que la nature n'est pas opposée à l'esprit parce qu'elle est elle-même une activité spirituelle, une contemplation silencieuse et continue. Cette contemplation est une production perpétuelle de formes et de vie : « pour la nature, être ce qu'elle est, c'est produire (rouet) ; or elle est contemplation et objet de contemplation, car elle est raison (ἐστὶ δὲ θεωρία καὶ θεωρημα, λόγος γάρ) » (III, 8, 3, 1. 17-18). Creuzer traduit θεωρία non par *Spekulation* mais par le terme de *Betrachtung*, que l'on retrouve à plusieurs reprises sous la plume de Schelling dans le *Bruno*. De même que selon Plotin, la contemplation la plus élevée, celle de l'esprit, du *vous*, est strictement éternelle, la saisie adéquate de l'Absolu est, aux yeux de Schelling, nécessairement atemporelle¹. Au début des leçons de 1805/06, rédigées au moment où paraît la traduction du Traité III, 8 par Creuzer, Hegel emploie lui aussi le terme de *Betrachtung*, mais pour condamner à l'inverse la forme du savoir qui déprécie le temps et prétend l'anéantir. Penser que « dans la manière de considérer absolument les êtres (*in der absoluten Betrachtungsart*), le temps est aboli » (8, 13), c'est dénigrer à tort la temporalité et manquer sa dimension véritablement infinie. Cette critique hégélienne n'est pas un simple trait lancé contre l'auteur du *Bruno*, elle englobe l'ensemble d'une tradition – représentée par des philosophes comme Platon, Plotin ou Spinoza – qui dévalorise le temps au profit de l'éternité, et à laquelle Schelling est resté fidèle.

Un indice sûr de cette dépréciation du temps est l'interprétation de l'existence temporelle en termes de chute. Dans son traité *De l'éternité et du temps*, Plotin se demande ainsi « de quelle chute est donc né le temps ? » (ὅπως δὴ πρῶτον ἐγένετο χρόνος) (*Ennéades*, III, 7, 1. 1, 1. 7). La formulation de cette question renvoie au problème de la chute de l'âme hors de la plaine de la vérité, décrite par Platon dans le *Phèdre* (248 c). Dans la mesure où le temps naît du mouvement de l'âme vers le sensible, l'existence dans le temps est conçue comme une déchéance. On retrouve ce motif plotinien de la chute à plusieurs reprises chez le premier Schelling, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, à propos du passage du Moi absolu au Moi empirique², ou dans le *Système de Würzburg* de 1804, selon lequel « la finité dans l'être propre des choses est une chute en dehors de Dieu (*Abfall*

1. Pour Plotin, « toute pensée est intemporelle » (ὅλονος πάντα ἢ νόησις) (*Ennéades*, IV, 4, 1, 1. 12). Sur le rôle décisif de Creuzer dans la redécouverte de Plotin, voir J.-L. Vieillard-Baron, « La contemplation : Creuzer, interprète de Plotin », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, éd. citée, p. 211-220.

2. Cf. SW III, p. 396 : « le Moi en tant que Moi est absolument éternel, c'est-à-dire en dehors de tout temps ; or, cet acte second (par lequel naît le Moi empirique) tombe (*fällt*) nécessairement dans un moment déterminé du temps ».

von Gott) » (VI, 566). Pourquoi cependant l'existence temporelle et finie serait-elle une chute ? Schelling, pas plus que Plotin, ne donne d'explication sur ce point. Seul le primat ontologique accordé à l'éternel, toujours présupposé et jamais remis en cause, répond à cette question. Le temps est simplement l'ombre de l'éternité, dont il ne fait que manifester, par contraste, l'éclatante absoluité¹.

La recherche menée par le premier Schelling s'enferme dans une double opposition, inacceptable pour Hegel : celle de l'éternité et du temps, dont découle celle du temps à la connaissance – au concept. Lors de la période d'Iéna, Hegel n'ignore pas les tentatives de son jeune et brillant condisciple. Il médite patiemment les questions de Schelling, leurs réponses, leurs apories, et tente de trouver des solutions à celles-ci. Dans la *Differenzschrift* et *Foi et savoir*, où il défend Spinoza contre Jacobi, Hegel commence par adopter la thèse de Schelling. L'éternité – la pure atemporalité – est la vérité du temps, qui est destiné à disparaître dans la connaissance de l'idée absolue. Mais cette position est peu à peu dépassée à cause de ses conséquences fâcheuses : la dépréciation du temps, qui interdit de penser toute historicité de l'esprit. À partir du cours *Logique et Métaphysique* de 1804/05, Hegel abandonne les oppositions précédentes, et s'efforce de concevoir sous toutes ses formes possibles l'unité de l'infini et du fini. Au lieu de limiter, comme le fait Schelling, le déploiement de l'infini à la pure éternité, il montre comment la dialectique de l'infini et du fini se développe également dans la sphère temporelle de la nature. Selon les leçons d'Iéna, la théorie logique des deux infinis est la clé de la dialectique du temps qui constitue l'inquiétude absolue de la nature. Le temps est en lui-même infini ; non pas uniquement au sens d'une mauvaise infinité que Schelling lui concède également et appelle dans le *Vom Ich* l'éternité empirique, mais au sens d'une infinité véritable qui épouse le rythme du concept. Aux yeux de Hegel, le temps n'est plus la marque imparfaite du fini, le pâle reflet de l'éternité, il manifeste la négativité même du concept absolu. C'est pourquoi le passage de l'esprit dans le temps est non une chute mais la révélation de lui-même, son propre accomplissement.

Il ne s'agit donc pas pour Hegel de déduire le temps de l'éternité de l'Absolu – car il sait désormais les apories auxquelles conduit une telle démarche – mais d'exposer la véritable infinité du temps. Schelling cherche à déduire le temps, Hegel en décrit le déploiement dialectique. La force de l'analyse hégélienne réside dès lors en ce qu'elle libère la question du temps de la double opposition établie initialement par Schelling. En montrant que l'éternité se rapporte au temps lui-même, et que la véritable manière de

1. Cf. sur ce point Pascal David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, coll. « Philosophiques », 1998, p. 52.

connaître un être est de le saisir dans son temps, Hegel réconcilie le temps avec l'éternité et le concept. Pour lui, la spéculation philosophique n'est pas une contemplation de l'être éternel en Dieu, elle est bien plutôt une connaissance de l'être « dans son temps », selon la temporalité qui lui est propre.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

LE PROBLÈME DU PASSAGE DU TEMPS DE LA NATURE AU TEMPS DE L'HISTOIRE

La seconde exposition du temps de 1805/06 remet-elle en cause les résultats du cours de 1804/05 ? Comment le rapport entre temps naturel abstrait et temps réel concret – entre temps et histoire – peut-il être envisagé, à la lumière des leçons d'Iéna ?

La période d'Iéna est pour la pensée hégélienne un temps de questionnements et de gestation. Parallèlement à l'élaboration du projet de la *Phénoménologie de l'esprit*, le système de philosophie spéculative se constitue progressivement dans ses trois moments fondamentaux : logique et métaphysique, philosophie de la nature, philosophie de l'esprit. Ce système est un système en devenir, dont le centre de gravité bascule peu à peu dans la dernière partie, au sens où l'esprit se révèle à chaque fois l'accomplissement, caché ou manifeste, des différents processus logiques et naturels. Au sein de cette évolution, la question du temps subit plusieurs transformations sensibles. La *Dissertation* de 1801 permet tout d'abord de déplacer du terrain des sciences – dans lequel elle est par trop liée au problème de la mesure du mouvement – à celui plus approprié de la philosophie, héritière de la cosmologie grecque. Les leçons de 1803/04 esquissent l'idée de « présent absolu », afin de caractériser la temporalité de l'esprit. À partir de là, la recherche hégélienne prend brusquement une ampleur exceptionnelle. La théorie logique des deux infinis rend possible la mise en évidence, dans les cours de 1804/05, de la logique complexe du temps, en vertu de laquelle il se déploie dans deux directions opposées, selon les deux visages distincts du temps naturel abstrait et du temps réel. Dans les leçons de 1805/06, Hegel remet sur le métier l'ensemble de l'exposition du temps. La question est alors de savoir si cette seconde présentation ne fait que préciser les analyses précédentes, ou si elle développe une nouvelle compréhension du temps.

L'examen du cours de 1805/06 confirme tout d'abord la continuité entre les deux versions, qui exposent chacune les trois moments de la dialectique

du temps : le maintenant initial est posé, nié dans l'avenir, et dépassé dans le passé. De cette dialectique incessante découlent les deux figures possibles du temps – le temps naturel et le temps historique –, selon que le jaillissement du nouveau maintenant se borne à répéter indéfiniment le même processus, ou qu'il s'accompagne, à l'inverse, de la reprise progressive du passé dans le présent. Une telle alternative est l'affaire de l'esprit, s'il est vrai que lui seul peut transformer la négativité du temps naturel en progrès historique, dépasser la mauvaise infinité de la série des maintenant dans l'infinité véritable de l'histoire.

Le principal changement entre les deux rédactions du cours réside dans la stratégie que Hegel choisit de suivre pour présenter son analyse du temps. Dans la première version de 1804/05, il décrit les deux formes de temporalité à partir de la théorie des deux infinis. En revanche, dans la version de 1805/06, la dialectique des deux infinis passe à l'arrière-plan. Alors que la première version illustre l'équivocité foncière de la dialectique du temps, la seconde semble éluder le temps naturel abstrait au profit du temps réel concret, de sorte qu'elle présente le concept de temps sous une forme apparemment univoque. À peine le temps naturel, resserré sur le maintenant indivisible, est-il évoqué, qu'il laisse immédiatement la place au temps achevé, se réalisant comme totalité grâce au retour sur soi du présent. Le maintenant est éclipsé par la plénitude du présent absolu. Corrélativement, le caractère négatif du temps est attribué avant tout à l'espace. Cela ne veut pas dire que la négativité abstraite du temps naturel ait disparu des analyses hégéliennes. Sa présentation est simplement réduite au minimum et repoussée délibérément dans la suite du cours, avec l'étude du mouvement. Mais pourquoi Hegel a-t-il laissé de côté la temporalité naturelle et abstraite au profit du temps réel achevé ? La réponse nous est donnée par le débat avec Schelling étudié précédemment : c'est parce que Hegel entend avant tout *réhabiliter le temps* qu'il le présente uniquement sous son meilleur jour, selon sa figure concrète. Dans l'exposition de 1805/06, il entend souligner le mieux possible l'identité du temps et du concept. Or, cette identité n'est au fond clairement visible et pleinement accomplie qu'avec le temps réel, dont la véritable infinité s'accorde au concept, et rend possible l'historicité de l'esprit. Aussi Hegel, dans la seconde version de 1805/06, analyse-t-il le temps seulement dans son aspect concret et positif, en laissant dans l'ombre sa forme naturelle et abstraite. En un mot, le souci de réhabiliter le temps explique l'univocité apparente de l'exposition de 1805/06.

Dans les leçons de la période d'Iéna (1801-1806), Hegel distingue, au sein de son système en formation, une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit. Mais s'agissant du problème du temps, ces deux domaines coïncident en partie au lieu d'être clairement dissociés, comme ce

sera le cas dans le système achevé de l'*Encyclopédie*. C'est que loin d'être développée pour elle-même, l'analyse du temps entreprise à Iéna doit répondre à l'un des besoins essentiels de la philosophie, l'*Aufhebung* du temps, le dépassement du temps par l'esprit. Hegel introduit implicitement la philosophie de l'esprit dans l'étude du temps naturel, parce qu'il a en vue la réalisation d'une telle tâche. Autrement dit, il s'agit pour lui de dégager, dans la philosophie de la nature elle-même, un concept de temps – le temps réel concret – qui permette de penser le dépassement du temps par l'esprit et la manifestation de l'esprit dans le temps. L'approche phénoménologique du problème du temps est donc mêlée à une autre démarche, qui renvoie à la philosophie de l'esprit. D'où la coexistence de deux conceptions du temps : le temps naturel et le temps historique, le temps vide et le temps accompli. Mais la transformation du temps naturel en temps réel, la production de l'histoire, ne s'accomplit pas immédiatement, elle n'est pas donnée d'emblée, contrairement à ce que pourrait faire croire le cours de 1804/05, qui esquisse dans un raccourci extrême le passage entre les deux figures du temps. Pour se manifester, le temps historique doit au contraire être engendré par le travail de l'esprit, selon un processus déterminé. Le rapprochement, au sein même de la philosophie de la nature d'Iéna, des deux modalités du temps ne montre pas clairement comment l'esprit peut progresser de l'une à l'autre, par quelles médiations précises la conscience peut s'élever du temps naturel au temps historique. Les deux versions de l'exposition du temps, en posant à la fois la nécessité d'un lien et l'absence de liaison réelle entre les deux conceptions physique et spiritualiste du temps, soulèvent donc une question nouvelle : *Comment se détermine et quel est le passage – nécessairement médiat – du temps naturel abstrait au temps réel concret, du maintenant à l'histoire ?* Décrire dans leur mouvement dialectique l'ensemble de ces médiations, tout en donnant un fondement au système spéculatif d'Iéna, tel va être l'objectif de la *Phénoménologie de l'esprit*.

TROISIÈME PARTIE

LE DÉPASSEMENT DU TEMPS DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Mais loin que la philosophie de Hegel se soit brisée, ce sont ses contemporains et ses héritiers qui ne se sont pas encore levés pour se mesurer à sa hauteur.

(Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, p. 57)

INTRODUCTION

LA QUESTION DU DÉPASSEMENT DU TEMPS PAR L'ESPRIT

Au seuil de cette troisième partie, il convient de rappeler les trois questions principales qui, liées entre elles, constituent le prisme à travers lequel Hegel pense le problème du temps : le rapport de la dialectique du temps à celle de l'infini, la réconciliation du temps avec l'éternité et le concept, et la réunion achevée de l'esprit au temps. Les leçons d'Yéna ont clarifié les deux premières questions. En ce qui concerne la troisième, on peut noter que la découverte en 1804/05 de la véritable infinité du temps ainsi que sa réhabilitation dans le cours de 1805/06 – où il est identifié à la négativité du concept absolu – esquissent déjà l'idée d'une unification de l'esprit et du temps, et préparent le sol à partir duquel peut se développer la thèse centrale de la *Phénoménologie de l'esprit*, selon laquelle le temps est le concept existant. Toutefois, tant que les analyses de l'essence dialectique du temps demeurent prises dans les rets de la philosophie de la nature d'Yéna, le problème de la relation de l'esprit au temps, s'il est abordé indirectement, ne peut pas être posé pour lui-même. La dernière des trois exigences reste donc à satisfaire, et nous allons voir qu'il appartient à la *Phénoménologie de l'esprit* d'y apporter des réponses concrètes, pour autant du moins que la question y est précisée et reformulée : la réunion de l'esprit au temps doit toujours se comprendre comme un *dépassement du temps par l'esprit*, au sens non pas d'une abolition totale, mais d'une transformation de la négativité du maintenant répétitif en histoire. L'œuvre de 1807 donne à voir les conditions de ce dépassement, tel qu'il se réalise au niveau de l'existence première et immédiate de l'esprit, la conscience. Pour que soit possible le temps historique, plusieurs opérations de la conscience sont au préalable nécessaires, qui commencent avec la certitude sensible, s'approfondissent dans la religion et s'achèvent par le savoir absolu. C'est principalement dans ces trois figures successives de l'esprit que se détermine l'expérience du temps par la conscience.

La *Phénoménologie de l'esprit* est liée doublement aux leçons d'Yéna. Rédigée à la même époque, elle leur emprunte d'une part certaines analyses

particulières. D'autre part, elle a pour objectif de donner ses prémises au système spéculatif ébauché à Iéna, la fondation permettant à l'individu de s'élever au savoir que requiert l'intelligence d'un tel système. Nous avons remarqué que les différentes versions de la *Philosophie de la nature* d'Iéna associent deux conceptions du temps, le temps naturel abstrait et le temps historique concret, entre lesquelles la limite n'est jamais clairement définie. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette tendance à entrecroiser les deux figures fondamentales de la temporalité n'est pas abandonnée. Elle est au contraire portée à son apogée, puisque l'ouvrage décrit précisément la progression de la conscience allant du maintenant évanescant au « royaume spirituel » de l'histoire conçue, du temps de la nature au temps de l'histoire. Mais comment s'effectue le dépassement du temps par la conscience ? En d'autres termes, comment s'opère le passage du temps abstrait, borné au maintenant, au temps historique, en lequel l'esprit se remémore la totalité de ses figures passées ? Le concept de « passage » nomme ici la liaison dynamique entre les deux figures du temps – le maintenant et l'histoire –, qui repose sur le processus complexe que l'esprit met en œuvre dans son *Aufhebung* du temps. Analyser le dépassement du temps dans l'histoire revient à montrer la possibilité même de celle-ci. De ce point de vue, le passage est donc non seulement un dépassement, mais aussi une fondation, au sens où fonder veut dire rendre possible. Notre question peut dès lors également se formuler ainsi : de quelle façon s'accomplit la fondation de l'histoire par l'esprit ?

Avant d'examiner les figures de l'esprit en lesquelles se joue le dépassement du temps par la conscience, il est nécessaire de clarifier le statut de la *Phénoménologie de l'esprit*, la place que Hegel lui confère dans l'économie de son système. Pour le problème qui nous intéresse, nous devons interroger plus particulièrement la signification générale de son projet, l'ambivalence de sa situation – s'agit-il d'une propédeutique ou d'une partie du système lui-même ? – et la compréhension de l'esprit qui la sous-tend¹.

Lors du cours de 1804/05, Hegel précise que l'unité par laquelle la Logique commence est avant tout un « résultat », qui « n'est pas du tout explicité à même elle », « un résultat subjectif, duquel il y avait à augurer que nécessairement il y avait beaucoup avant lui pour qu'on pût commencer par lui » (7, 129). Autrement dit, le commencement de la « Logique et Métaphysique » suppose un devenir particulier, subjectif, qui correspond sans doute déjà au projet phénoménologique, compris comme

1. Pour un examen plus détaillé de ces questions, nous signalons notre étude « La question du rapport de la *Science de la logique* à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », dans *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, édité par Françoise Dastur et Carlos Lévy, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 215-248.

la base à partir de laquelle le système spéculatif peut se déployer. Ceci est confirmé par les programmes de cours de Hegel à Iéna pour le semestre d'hiver 1806/07 et le semestre d'été 1807, où il est annoncé à chaque fois : « *Logica* et *Metaphysica*, praemissa *Phaenomenologia Mentis* ex libro suo ». Ces programmes suggèrent clairement que la partie « Logique et Métaphysique » du système, exposée dès 1804/05, est « précédée » par la *Phénoménologie de l'esprit*¹. Quelle est la signification de cette antériorité ? Quel est le statut spécifique de la *Phénoménologie de l'esprit* par rapport au système ?

Selon Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit* constitue l'échelle que la science offre à l'individu pour qu'il puisse s'élever à elle. Sa tâche est « de conduire l'individu du point de vue d'inculture où il se tenait (*von seinem ungebildeten Standpunkte*) jusqu'au savoir » (24/45)². Elle présente ainsi le mouvement de la conscience parcourant laborieusement un long chemin – celui du doute et du désespoir – par lequel celle-ci se purifie de toutes ses erreurs pour se hisser de ce scepticisme achevé à l'esprit pleinement conscient de lui-même, au savoir absolu. Par là même, l'individu doit se rendre présent dans un travail d'intériorisation l'ensemble des moments précédents de l'esprit universel, de la même façon que l'acquisition d'une science suppose la connaissance réduite à l'essentiel des théories antérieures. Cette conception pédagogique de l'œuvre de 1807 n'en épuise pas toute la signification. Hegel indique en effet, dans la préface, que la *Phénoménologie de l'esprit* est « le fondement et le sol (*Grund und Boden*) de la science »³. C'est que la philosophie – le système de la science – ne peut s'élaborer qu'à condition que la conscience soit élevée au savoir absolu. Or, cette élévation n'est pas donnée d'emblée, comme un « coup de pistolet », elle doit être au contraire conquise selon un devenir déterminé. Le fondement de la science n'est pas comme chez Fichte ou Schelling un principe unique, absolu et immédiat, mais un devenir irréductible par lequel doit passer la conscience. Il est manifeste que « c'est ce devenir de la science en général, ou du savoir, que la présente *Phénoménologie* de l'esprit, comme la première partie de son système, expose » (24/44). La *Phénoménologie de l'esprit* est donc la fondation du système du savoir, au sens de ce qui le rend possible, de ce qui permet l'accès à celui-ci. Cette fondation se présente sous la forme d'une succession de figures spirituelles concrètes, enchaînées selon une progression nécessaire qui mène au savoir

1. Cf. H. Kimmertle, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 55-56.

2. (24/45) signifie, pour l'ensemble de notre troisième partie, *Phänomenologie des Geistes, Gesamte Werke*, Band 9, Hamburg, F. Meiner, 1980, p. 24. *Phänomenologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 45. Nous suivons cette traduction en la modifiant parfois.

3. GW 9, p. 22, trad. Lefebvre (modifiée), p. 42.

absolu – une histoire scientifique de la conscience. Celle-ci a une finalité à la fois pédagogique et fondatrice, qui éclaire la double situation de l'œuvre : en tant que préparation à la science, elle semble se situer à l'orée du système lui-même ; mais en tant que fondement de celui-ci, elle en est un moment essentiel, sa première partie irréductible.

Précisément parce qu'elle est un moment de la science, la *Phénoménologie de l'esprit* est une science spécifique, « la science de l'expérience de la conscience » (61/90). Le caractère scientifique de l'œuvre repose sur la nécessité immanente selon laquelle les figures de la conscience sont exposées. Dans ce processus, la conscience n'est pas étrangère à l'esprit, mais toutes les figures de la conscience sont également des figures de l'esprit, y compris celles qui précèdent la section « esprit » proprement dite¹. La conscience ne se confond cependant pas totalement avec l'esprit, elle est plus précisément le phénomène de l'esprit, sa nécessaire manifestation². La science de l'expérience de la conscience est donc la science de l'esprit comme phénomène, la phénoménologie de l'esprit. Or ce phénomène n'est pas une paisible épiphanie, mais un mouvement dialectique dominé par la négativité et l'inquiétude de la conscience, prise dans l'opposition perpétuelle du sujet et de l'objet. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel met en évidence le caractère dynamique de l'apparition de l'esprit : « l'apparition est le naître et disparaître (*das Entstehen und Vergehen*) qui lui-même ne naît ni ne disparaît, mais est en soi, et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité » (35/57). Apparaître signifie pour l'esprit entrer dans le naître et le périr, affronter la négativité du temps. L'esprit de la *Phénoménologie* est ainsi l'acte de devenir autre, de se différencier, c'est l'esprit qui se manifeste temporellement, comme *histoire* de la conscience. Chaque figure composant celle-ci est une reconstruction idéale du philosophe, élaborée à partir de divers éléments – des événements historiques fondamentaux, des doctrines philosophiques, religieuses, etc. – et destinée à saisir un type de savoir particulier, qui correspond à une étape encore imparfaite de la conscience dans son cheminement vers le savoir absolu. En vertu de leur nature phénoménale, les différents moments décrits dans la *Phénoménologie de l'esprit* sont tous rapportés, plus ou moins directement, à la

1. Au début de la section « L'esprit », Hegel écrit que « l'esprit est ainsi l'essence réelle absolue qui se porte elle-même, et toutes les figures antérieures de la conscience en sont des abstractions » (239/300).

2. Hegel le rappellera dans l'*Encyclopédie* (§ 413, éd. 1830) et dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, qui présentent une définition claire et synthétique de l'œuvre de 1807 : « dans la *Phénoménologie de l'esprit*, on a considéré celui-ci dans son phénomène (*Erscheinung*) comme conscience ainsi que la nécessité de sa progression jusqu'au point de vue absolu ». *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von G. Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1966, Band I, p. 171.

temporalité. Aussi est-il possible de considérer l'œuvre de 1807 comme une « généalogie du temps »¹, au sens où chaque figure de la conscience présenterait une facette du concept de temps. Mais en réalité, l'expérience du temps proprement dite, c'est-à-dire son dépassement par la conscience, n'est pas réalisée au même titre dans l'ensemble des figures de l'esprit. Certaines d'entre elles expriment plus particulièrement cette expérience, parce qu'elles concernent les moments de l'esprit susceptibles de produire l'*Aufhebung* du temps : la « Certitude sensible » décrit la manière dont le langage neutralise la négativité du maintenant ; la « Religion » retrace la formation de l'historicité de l'esprit par le travail de la représentation ; le « Savoir absolu », enfin, montre comment la notion d'« histoire conque » se fonde sur une théorie de l'*Erinnerung*. Plutôt que de considérer toutes les figures de la conscience, il s'agit par conséquent de mettre l'accent sur ces trois principales, en interrogeant à chaque fois le mode de dépassement du temps qu'elles accomplissent.

1. Telle est la thèse de Andreas Luckner, *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels, Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

CHAPITRE PREMIER

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU MAINTENANT

La certitude sensible est le savoir le plus pauvre et le plus abstrait, qui porte sur le ceci sensible immédiat. Elle est comme telle le point de départ du parcours de la conscience vers la science, le moment dont l'abandon conditionne le développement des autres figures. Parce que son objet est situé dans l'horizon de l'espace et du temps, cette forme de connaissance est confrontée à l'expérience du maintenant. À vrai dire, le jaillissement du maintenant est la manifestation première et originelle, toujours déjà présupposée, de la temporalité, la figure immédiate sous laquelle l'esprit rencontre le temps. Le fait que la conscience le découvre au commencement de son cheminement ne doit donc pas nous surprendre. La question est plutôt de comprendre comment se construit le rapport de la conscience au maintenant, et de quelle manière celle-ci parvient à s'en libérer, à se défaire de son incessante négativité.

L'EXPÉRIENCE DE LA NÉGATIVITÉ DU MAINTENANT

Au début de son analyse de la certitude sensible, Hegel indique que dans l'examen de cette figure, « nous devons nous comporter de façon tout aussi *immédiate* et *réceptive*, ne rien changer donc à ce savoir, tel qu'il se présente à nous, et maintenir le concevoir à l'égard de l'appréhension des choses » (63/91). À première vue, la description phénoménologique doit s'en tenir à un pur acte de voir (*reine Zuschauen*), qui laisse se dérouler le processus de manière immanente. La phénoménologie de Hegel n'est pas toutefois le simple passage de la conscience naïve à la science, elle est plus précisément un va et vient continu entre le point de vue de la conscience, qui n'est pas encore élevée à la science, et celui du philosophe, situé au niveau du savoir absolu. Ce dernier n'est pas seulement spectateur et narrateur, il est en débat permanent avec la conscience, de sorte que l'analyse

phénoménologique prend parfois les allures d'un dialogue platonicien¹. Quelle est la position de la conscience ? Au stade de son premier moment, la certitude sensible soutient que ce qui est en vérité, l'être même, est le ceci sensible. Cette thèse désigne tout autant une attitude de la conscience naturelle que sa formulation dans une philosophie déterminée, celle de l'empirisme naïf ou du scepticisme moderne de Schulze par exemple, critiqué par Hegel dans son essai de 1801 sur *La Relation du scepticisme avec la philosophie*. Pour réfuter cette position, le philosophe engage le dialogue en demandant à la conscience : qu'est-ce que le ceci ?

Loin de constituer un être fixe et immuable, le ceci est au contraire travaillé par une dialectique immanente qui le modifie en permanence. C'est qu'il est situé par nature dans l'horizon du temps, dont il subit la négativité abstraite, centrée sur le maintenant. Qu'est-ce que le maintenant ? En vertu de la négativité du temps, le maintenant « est précisément ceci, qui, en étant, n'est déjà plus » (67/97). Quand elle tente de répondre à cette question que le philosophe ne manque pas de lui adresser, la conscience est donc dans l'embarras. Le maintenant est la nuit, mais cette vérité est éphémère, car elle est rendue caduque aussitôt que le maintenant devient le jour. Hegel reprend ici les arguments du scepticisme antique – notamment ceux de Sextus Empiricus auquel il emprunte son exemple² – qui sont destinés à ébranler les certitudes issues de l'expérience sensible. Mais l'originalité de son propos est de mettre en évidence la raison de cette non vérité du sensible, qui est la négativité du maintenant. Ce qui constitue l'identité du maintenant, ce qu'il est toujours à chaque fois, c'est en effet la pure et simple négation de lui-même. L'essence du maintenant est de n'être jamais maintenant. Il n'est ni ceci, ni cela, il est un « non-ceci », un « négatif en général », une entité simple qui « est par négation » (65/94). Quelle est la figure de la temporalité sous-jacente à cette dialectique du maintenant ? En aucun cas celle du temps du maintenant inauthentique (*Jetzt-Zeit*) ou de l'intratemporalité décrite par Heidegger dans *Être et temps* (§ 81). La temporalité dont la conscience fait l'expérience n'est pas une succession de maintenant ponctuels se déroulant « dans le temps », mais la négativité incessante d'un « temps sans cesse ni repos », pour reprendre l'expression suggestive du Savoir absolu (430/521). Au fondement de cette analyse du maintenant se trouve présumé le temps naturel abstrait, dont les philosophies de la nature d'Iéna ont exposé en détail la structure d'ensemble. Hegel transpose implicitement ces résultats

1. W. Wieland a décrit ce dialogue dans son étude « Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit », dans *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hrsg. von D. Henrich und H.F. Fulda, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 67-82.

2. Cf. à ce sujet K. Düsing, « Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit », *Hegel-Studien* 8, 1973, p. 119-130.

obtenus au cours des leçons de 1804/06 dans ce passage inaugural de la *Phénoménologie de l'esprit*. Rien ne distingue le maintenant dont la conscience naturelle fait l'expérience de celui du temps naturel abstrait, si ce n'est que le premier est précisément objet de la conscience. Autrement dit, le temps est tout d'abord, pour la conscience, cette négativité abstraite privée de passé et réduite à la répétition incessante du maintenant, qui interdit au ceci de subsister en lui-même.

Devant la négativité du maintenant, la conscience est donc conduite à reconnaître que le ceci n'a aucune existence déterminée, et à abandonner de ce fait sa position initiale. Soulignons que c'est la dialectique du maintenant, et non celle apparemment symétrique de l'ici, qui provoque cet arrachement de la conscience au ceci sensible. Car contrairement au maintenant, l'ici est un moment spatial toujours égal à soi et sans contradiction. Aucune des deux dialectiques ne suffit néanmoins à elle seule pour convaincre la conscience de l' inanité de sa croyance initiale. La contradiction continue du temps, qui condamne par avance toute vérité immédiate du sensible, ne peut en effet apparaître que s'il existe un point de repère permanent, capable de mettre en évidence le changement. Aussi la vérité sensible « le maintenant, c'est la nuit » n'est-elle réfutée qu'à condition qu'elle soit conservée, en étant inscrite par exemple, dans la mesure où « une vérité ne peut pas perdre quoi que ce soit à être écrite ; et tout aussi peu à être conservée par nous » (64/93). L'écriture permet ainsi la conservation du maintenant singulier, et provoque la perte de la vérité sensible. Sans sa fixation objective par l'écrit, cette vérité évoluerait constamment avec le maintenant et n'aurait même pas le temps de se contredire elle-même. Une autre manière de conserver le maintenant évanescant est le langage. Quand nous prononçons le maintenant, nous en faisons un maintenant universel, détaché de toute particularité. Autant la simple visée du ceci sensible, situé dans l'horizon du maintenant, est singulière, autant son expression par la parole est universelle et contredit par là même la certitude sensible. Pour réfuter celle-ci, il suffit de lui demander de *dire* la vérité qu'elle vise. Cette analyse montre que le langage est la conservation du maintenant non plus comme singulier, mais sous forme universelle. Il produit cette identité universelle et constante à partir de laquelle il est possible de saisir les contradictions inhérentes au sensible. Hegel en tire alors la conclusion qui doit s'imposer d'elle-même à la conscience : « l'universel est donc, en fait, le vrai de la certitude sensible » (65/94). La vérité du ceci sensible singulier est l'universalité qui est en lui.

Il est nécessaire d'interroger à notre tour le philosophe : pourquoi l'universel serait-il plus vrai que le ceci singulier ? Le primat de l'universel s'explique tout d'abord en ce que l'objet de la certitude sensible n'est pas, se contredit lui-même, alors que l'universel se révèle l'être véritable

émergeant de cette contradiction. Il s'agit donc d'une primauté ontologique. Mais celle-ci est elle-même fondée dans la nature de l'universel, qui se conserve et se maintient dans une certaine permanence. Pour la conscience, « l'être pur demeure comme son essence » (*bleibt also das reine Sein als ihr Wesen*) (65/95). Toute l'analyse hégélienne de la certitude sensible repose sur cette thèse que l'être suppose la capacité de « perdurer » (*bestehen bleiben*) (67/96), de subsister au sein de la négativité du temps et par la médiation même de cette négation. L'universel est en vérité parce que, contrairement au ceci singulier disparaissant, il demeure *présent*. Le rapport de la conscience au maintenant s'éclaire donc de la façon suivante : par le langage, l'esprit donne à la négativité du maintenant la permanence de l'universalité, la constance d'un présent. La vérité ne perd rien à être écrite et conservée, parce qu'elle gagne au contraire par là cette présence universelle qui la définit. Pour la certitude sensible, l'universalité du vrai se manifeste dans l'essence même du maintenant, ainsi que dans l'expression de ce maintenant par le langage conceptuel ou simplement représentatif. La conscience découvre dès lors que le vrai maintenant est non pas le maintenant singulier évanescant qui n'est jamais, mais le maintenant universel et permanent, dégagé par la parole – le présent. C'est grâce à la puissance du langage que la négativité abstraite du temps naturel est pour la première fois dépassée. De là provient l'argument par lequel est réfuté le premier moment de la certitude sensible.

LE SOLIPSISME DE LA CONSCIENCE

Quelles sont plus précisément les conditions du dépassement du maintenant ? Hegel le précise dans la suite de son propos. La deuxième étape de la certitude sensible – son deuxième moment – consiste en ce que le Moi, par ses sensations, pose la vérité du ceci. La certitude sensible se retranche dans l'intimité de sa subjectivité. L'être vrai est l'être senti par la conscience, l'être tel qu'il apparaît à celle-ci. Le ceci singulier est emporté dans la négativité du temps, mais la conscience le recueille dans l'importance de sa subjectivité. Ainsi, « la disparition du maintenant singulier, de l'ici singulier que nous visons, est empêchée par le fait que *Je* les retiens » (66/95). La conscience conserve le ceci et lui confère une certaine présence, elle se souvient du maintenant. Par cet acte simple de retenir le maintenant, la conscience fait un pas décisif vers l'esprit. Au lieu cependant d'aller jusqu'au bout de sa démarche en élevant le ceci conservé à l'universalité, la certitude sensible retombe dans la particularité de sa vérité sentie pour s'y enfermer. Cette attitude de la conscience, qui réduit l'être à l'apparence qu'il prend pour le Moi, rappelle l'empirisme sceptique de Sextus

Empiricus, dont Hegel s'est inspiré pour réfuter la première position de la certitude sensible, et qu'il critique désormais à son tour¹. À ce stade de son parcours, la conscience est conduite à un solipsisme absolu, elle se retranche dans la particularité apparemment inexpugnable de son Moi.

Au lieu d'abandonner à elle-même la conscience – comme dans l'article de 1801 – le philosophe décide au contraire ici de la réfuter. La vérité du Moi ne peut être contredite que par un autre Moi, qui revendique lui aussi sa vérité particulière. Si « l'une et l'autre vérités sont accréditées de la même manière, savoir, l'immédiateté de la vue et le fait que l'un et l'autre Je sont sûrs de ce qu'ils savent et l'assurent », cependant « l'une des deux vérités disparaît dans l'autre » (66/96). Cette interaction des Moi permet alors de faire jaillir une nouvelle vérité : tout comme le ceci n'a d'existence permanente que dans l'universalité du langage, la vérité du Moi est un Moi universel. Car « ce qui ne disparaît pas là [dans cette expérience], c'est moi, *Je* en tant qu'*universel* » (66/96). Cette universalité n'est pas celle d'un *Je pense* solitaire ou d'un ego transcendantal, elle exprime une universalité intersubjective, l'horizon irréductible de tout dialogue possible que chacun, y compris le sceptique le plus replié sur lui-même, présuppose toujours déjà. C'est donc l'intersubjectivité qui réfute la position solipsiste de la certitude sensible.

La conscience est-elle pour autant libérée de l'emprise du maintenant ? Nullement. La certitude sensible, si elle prend acte que sa vérité ne réside ni dans son objet, ni dans le Moi, pose le vrai dans le *rapport immédiat* entre le Moi et le ceci. Cette troisième position, qui est le dernier moment de la certitude sensible, consiste en fait à revenir au deuxième moment tout en refusant le dialogue avec le pour Nous philosophique qui entend la remettre en cause. Cantonnée dans un « acte d'intuition pur et simple » (*reines Anschauen*)², la conscience refuse de sortir d'elle-même et d'écouter les critiques exprimées à son encontre. Le vrai est pour elle le ceci particulier, changeant continuellement et absolument inexprimable. Une telle thèse peut faire référence au *esse est percipi* de Berkeley, ou encore à la philosophie de Jacobi, selon lequel toute existence, y compris celle des corps sensibles, est l'objet d'une foi immédiate. Mais Hegel vise plus particulièrement les philosophes grecs du type de Protagoras, qui ont

1. Selon Sextus, il faudrait ajouter à toute assertion l'expression « il me semble que » (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 13-15). Dans l'article sur le scepticisme de 1801, Hegel combat vigoureusement cette idée : « cette attitude purement négative, qui veut rester subjectivité pure et apparence cesse d'être par là même quelque chose pour le savoir ; celui qui demeure fermement attaché à cette vanité dit : il me semble que [...] il faut le planter là ; sa subjectivité n'intéresse personne, encore moins intéresse-t-elle la philosophie ou la philosophie l'intéresse-t-elle », GW 4, p. 222, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. de B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986, p. 61.

2. GW 9, p. 67. J.-P. Lefebvre traduit « pur regard regardant », trad. citée, p. 97.

cherché, au dire de Platon, à fonder la science sur la sensation. Dans le *Théétète*, Platon montre que la thèse selon laquelle la science est sensation réduit l'être à l'être senti, à sa manifestation phénoménale – car être senti (*αἰσθάνεσθαι*) est synonyme d'apparaître (*φαίνεσθαι*) (152b) –, de sorte que l'être ainsi conçu est un pur devenir¹. C'est la raison pour laquelle il associe les positions de Théétète et de Protagoras au mobilisme universel d'Héraclite, selon lequel tout s'écoule et rien ne demeure. Pour Platon, le présupposé majeur de tout scepticisme empiriste est donc la dissolution de l'être dans le devenir destructeur du temps. Hegel reprend et assimile ces réflexions dans le chapitre de la Certitude sensible. Dès lors que la conscience refuse de voir dans l'universel la vérité du sensible, elle livre le ceci particulier à la négativité continue du maintenant. L'être est un ceci particulier en perpétuel devenir, c'est-à-dire une sorte de non-être. Telle est la thèse héraclitéenne du scepticisme propre à la certitude sensible. Cette position n'est toutefois soutenable que si la conscience s'obstine à ne pas entrer dans la sphère intersubjective du langage. Parce que son objet est habité par une inquiétude temporelle absolue, le scepticisme est lui-même une telle inquiétude, il n'est que « le vertige d'un désordre qui toujours se réengendre » (120/163). Comme Platon et Aristote, Hegel pense que le commencement de la philosophie passe par la réfutation claire d'une telle position. Mais cela n'est possible que par l'établissement d'un rapport différent de la conscience au temps.

LE DÉPASSEMENT DU MAINTENANT PAR L'UNIVERSALITÉ DU LANGAGE

Comment le philosophe peut-il guider la certitude sensible vers l'universalité, et la libérer par là même de la négativité originelle du temps ? Puisque celle-ci refuse de parler, il faut lui demander de s'exprimer par gestes. Elle doit *indiquer* le ceci sensible, et en premier lieu le maintenant. Dans l'indication, la conscience fait l'expérience muette d'un maintenant qui disparaît continuellement : « Le maintenant, tel qu'il nous est montré,

1. Cf. *Théétète*, 157 a-b : cette thèse revient à dire que « rien n'existe à titre d'unité déterminée en soi, mais que toute chose ne fait que devenir toujours pour une autre et que l'être est un terme qu'il faut partout retirer » (*οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτῷ καὶ αὐτῷ, ἀλλὰ τοῦ ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαπέρτερον*). Cette critique est reprise par Aristote dans le livre I de la *Méaphysique*. Parce que les partisans d'Héraclite réduisent l'être au sensible et nient le principe de contradiction, ils dissolvent la substance dans un devenir continué où « tout est accident » (1007 a, 30-31). Sur la référence de Hegel à Platon, voir A. Graeser, « Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im *Theaitetos* », *Revue de philosophie ancienne* 3, 1985, n° 2, p. 39-57.

est un maintenant qui a été ; et c'est cela sa vérité ; il n'a pas la vérité de l'être. Donc, il est certes bien vrai qu'il a été. Mais ce qui a été n'est pas en réalité une essence (*aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen*). Ce qui a été n'est pas, et c'est de l'être qu'il s'agissait » (67/97). Par ce jeu de mot, Hegel rappelle que dans la négativité abstraite du temps naturel, à laquelle la conscience est ici confrontée, le maintenant sombre dans un passé (*Gewesen*) qui est sans aucune présence (*Wesen*), un passé égal au pur néant. Ce qui a été, n'est plus, n'est pas, ce « ne pas » sans appel manifestant l'essence du temps dans sa forme négative. Lorsque j'indique un maintenant, je constate donc aussitôt qu'il est déjà passé, « supprimé » (*aufgehoben*) (68/97). Cette négativité perpétuelle n'est pas pour l'esprit l'expérience ultime du temps. S'il en était ainsi, la conscience ne pourrait pas exister, car son identité serait éclatée dans la pluralité des maintenant. Même quand elle se limite à l'acte d'indiquer silencieusement les choses, la conscience interrompt la répétition incessante du maintenant en élevant celui-ci à l'universalité. Mais cette universalité n'est pas celle qui découle de l'essence du maintenant évoquée précédemment, ni celle du maintenant exprimé dans la parole, puisque la conscience se contente de montrer le maintenant. L'universalité à laquelle accède malgré elle l'indication est le résultat, « le résumé d'une pluralité de maintenant » (68/98). À travers la multiplicité des maintenant fugitifs, la conscience vise un maintenant universel et relativement permanent, elle transcende les maintenant instantanés en vue d'un présent élargi, qui rassemble et unifie les autres maintenant.

L'universalité du maintenant indiqué comporte une condition *sine qua non* : elle n'est elle-même possible que si ce qui est indiqué est « fixé fermement » (*festgehalten*) par la conscience, de telle sorte que celle-ci transforme le ceci évanescant en universel qui « perdure » (68/98). C'est parce que l'indication est simultanément rétention, que la conscience fait dans l'acte de désigner l'expérience de la vérité du ceci comme universel. Bien que Hegel n'explicite pas plus avant le sens de cette rétention, il est manifeste qu'il s'agit du souvenir dans sa forme la plus élémentaire. Quand le langage est mis entre parenthèses par la conscience, la mémoire apparaît spontanément dans sa fonction de sauvegarde du maintenant. Au lieu cependant de conserver le maintenant dans l'intériorité d'une subjectivité reclose, comme lors du deuxième moment de la certitude sensible, le souvenir élève le ceci à une forme d'universalité. La conscience se souvient du temps, ce qui est une autre façon pour elle de se libérer du maintenant. La distinction du maintenant et du présent, qui est au principe des analyses du temps d'Iéna, est par là même esquissée. Car ce maintenant universel, auquel la conscience accède selon différentes modalités – mémoire et langage – n'est plus le maintenant initial, immédiat et disparaissant, il

constitue une première manifestation du présent concret, fondé sur la conservation du passé, et duquel seul on peut dire : il est¹.

La certitude sensible n'est donc rien d'autre que cette histoire de la conscience, par laquelle celle-ci fait peu à peu l'expérience de l'universalité du maintenant. Néanmoins, au lieu de s'enrichir de cette expérience, la conscience « l'oublie toujours tout aussitôt, et recommence le mouvement au départ » (69/98). Dans ce retour à l'attitude naturelle initiale, le ceci sensible retrouve pour elle l'aura d'une vérité absolue. Comment le philosophe peut-il sortir la conscience de cet oubli de soi ? À nouveau, Hegel utilise l'argument du langage, parce qu'il « est peut-être le plus susceptible de nous amener à réfléchir sur la nature de la certitude sensible » (69/99)². Le langage a en effet la propriété remarquable de transformer, d'inverser la vérité immédiate de la certitude sensible. Cette dernière vise le ceci particulier et inexprimable, mais ne peut en réalité que nommer un ceci universel. La parole dissout la particularité du ceci, et révèle en même temps l'universalité immanente au sensible. La certitude sensible affirme donc le contraire de ce qu'elle vise. Cette contradiction doit lui faire comprendre l' inanité de son objet, qui est de ce point de vue « le non-vrai, le non-rationnel » (70/100). La prééminence de la parole sur la simple visée, de l'universalité sur la particularité du sensible, repose sur le fait que l'expression confère au ceci par essence disparaissant une constance, une présence caractéristique de l'être. Mieux encore que l'indication, le langage a la vertu de ramener le ceci dans la région de l'universalité. Ce primat du langage est inséparable de celui du présent. En d'autres termes, la force exceptionnelle du langage réside en ce qu'il dépasse la négativité abstraite du maintenant dans l'universalité d'un présent. En exprimant le maintenant, la conscience supprime déjà quelque peu le caractère immédiatement évanescant de celui-ci. C'est ce pouvoir d'universaliser toute chose

1. Hegel précisera cette double compréhension du maintenant dans ses leçons de *Nauphilosophie* de 1821/1822, dont W. Bonstegen a publié le début des manuscrits. Cf. « Hegels Raum-Zeit-Lehre », *Hegel-Studien* 20, 1985, p. 72 : « Mais ce maintenant, le présent, est lui-même dédoublé. Il est tout d'abord l'être totalement immédiat, et il est par conséquent lui-même l'être disparaissant. Ce à quoi on peut attribuer un maintenant au sens supérieur, c'est le présent, de celui-ci on peut dire "il est", et ce second maintenant est seulement le maintenant universel » (traduit dans *Philosophie* n°52, p. 16).

2. Platon avait déjà utilisé l'argument du langage contre les philosophes héraclitéens : « comment nommer n'importe quoi de ce genre, si chaque fois qu'on en parle, la chose se dérobe, puisqu'elle s'écoule toujours » (*Théétète*, 182 d). Les partisans d'Héraclite doivent donc non seulement retirer de leur langage le mot être, mais plus généralement, « ils n'ont pas de mot qui s'ajuste à leur hypothèse, sauf "pas même ainsi" (οὐδ' οὕτως) » (183 b). Aristote use du même procédé pour combattre les penseurs héraclitéens. Cf. *Métaphysique* Γ 4, 1006 a 20 sq.

qui illustre ce que Hegel appelle, en écho à la conception héraclitéenne du *logos*, la « nature divine » du langage (70/100)¹.

L'ENTRELACS DE L'ESPRIT ET DU LANGAGE

Si la puissance du langage est le principal argument par lequel les positions de la certitude sensible peuvent être battues en brèche, la question qui se pose finalement est de savoir comment il est possible de faire entrer la conscience solipsiste dans l'horizon intersubjectif de la parole. Pour désarmer la certitude sensible, Hegel a fait appel à diverses méthodes successives : le langage, l'indication, la comparaison de différents points de vue, le dialogue avec le philosophe. Toutes ces attitudes présupposent manifestement une pluralité de consciences. Parler, c'est en effet toujours parler avec autrui, indiquer signifie indiquer à autrui, comparer des points de vue ne peut se faire sans le concours d'autrui. Le Moi universel, dégagé lors du deuxième moment de la certitude sensible, est en réalité une communauté de Moi. Le nom que Hegel donne à celle-ci est l'esprit. L'esprit n'est pas une entité abstraite et transcendante, il est avant tout une communauté de consciences, un « Je, qui est un Nous, et un Nous qui est un Je » (108/149). Le langage est précisément la manifestation de l'essence intersubjective de l'esprit, comme l'indique la suite de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui souligne l'entrelacs de l'un avec l'autre :

Ceci nous amène à voir de nouveau le langage comme l'existence de l'esprit (*als das Dasein des Geistes*). Le langage est la conscience de soi qui est pour d'autres, qui est immédiatement donnée comme telle et qui est en tant que cet universel. Il est le Soi-même se détachant de lui-même, qui devient objectif pour lui-même comme pur Je-Je, et dans cette objectivité se conserve aussi bien comme tel Soi-même qu'il conflue immédiatement avec les autres et est leur conscience de soi ; le Soi-même s'entend aussi bien lui-même qu'il est entendu par les autres, et cette perception est précisément l'existence devenue un Soi-même (351/430).

1. Cf. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 133 : « Après avoir, par ces mots, expressément établi que nous faisons et pensons tout par participation au *logos divin*, poursuivant, il [Héraclite] ajoute un peu après la raison pour laquelle il faut suivre l'universel (*κοινός*), (car, par *ἐνός*, il entend l'universel) : Alors que le *logos est universel* (*ἐνός*), la plupart vivent en ayant la pensée comme une chose particulière (*ὡς ἰδίαν*) » (Héraclite, *Fragments*, trad. de M. Conche, Paris, PUF, 1986, p. 57). Pour Héraclite, le devenir incessant des choses n'exclut pas la dimension universelle du *logos*. Tout l'effort de Hegel est de montrer que celle-ci est la réponse à celui-là, que la calme universalité du *logos* est ce qui dépasse l'écoulement indéfini du temps.

Le langage marque l'élévation de la conscience à l'universalité intersubjective de l'esprit. En lui, chaque Moi singulier s'extériorise, abandonne son infériorité close et s'ouvre aux autres Moi, à l'esprit commun. L'universalité que confère le langage se propage en direction non seulement des autres consciences, mais aussi des choses elles-mêmes. Par la parole, l'homme s'approprie le sensible, il anéantit la particularité des ceci pour les plonger dans l'abstraction de l'universalité. Mais comme l'expliquent les leçons de 1805/06, cette universalité qui porte la mort est en même temps le domaine où vit l'esprit, le « royaume des noms », puisque « ce n'est d'abord que dans le nom que, à proprement parler, l'acte d'intuitionner, ce qui est animal ainsi que le temps et l'espace sont surmontés (*überwunden*) » (8, 190). En nommant le maintenant, la conscience suspend le cours incessant du temps naturel et affirme l'existence de l'esprit. Cette propriété du langage découle de son élément spécifique, l'universalité. Car l'universel « demeure là ce qu'il est », il est « l'âme du concret auquel il est immanent », « il ne se trouve pas emporté dans le *devenir*, mais se *continue* inaltéré au travers de ce même [devenir], et a la force d'une autoconservation invariable, immortelle »¹. C'est donc tout d'abord par sa capacité à retenir le temps dans les rets du *logos*, que l'esprit dépasse la négativité abstraite du maintenant, en transposant le sensible évanescant dans la sphère permanente de l'universalité.

Nous nous demandons précédemment comment contraindre la conscience à entrer dans l'horizon du langage, afin de surmonter les positions de la certitude sensible. Il est désormais manifeste que cette tâche, rendue apparemment difficile par l'entêtement de la conscience, n'est pas nécessaire, au sens où cette dernière est en réalité toujours déjà située dans la sphère de la parole. Le langage ne se réduit jamais, en effet, à son expression effective, mais il est avant tout un horizon toujours disponible et d'emblée présumé par la conscience, un royaume inépuisable de noms. L'idée d'une conscience se situant volontairement en dehors de cet horizon de la parole est une pure abstraction. Refuser de parler, c'est encore reconnaître, de façon négative, l'omniprésence de la parole. Il en va de même pour l'esprit dont le langage manifeste l'existence. Celui-ci n'est pas seulement l'ensemble des œuvres objectives – les discours, les écrits, les créations artistiques – en lesquelles se reconnaît une communauté historique déterminée. L'esprit n'est pas non plus une simple hypothèse philosophique que l'on devrait poser au départ de l'analyse de la conscience, il est pour celle-ci un présumé absolu, un horizon intersubjectif toujours déjà présent, qui lui confère la puissance de dépasser la négativité du maintenant et, par là même, de s'élever vers le savoir.

1. *Science de la logique, Doctrine du concept*, trad. citée de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 71, GW 12, p. 34.

Le chapitre de la Certitude sensible se présente donc comme un dialogue entre la conscience naïve et le philosophe. Nous avons pris part à ce dialogue pour poser aux deux protagonistes la question suivante : comment la conscience peut-elle s'arracher à l'emprise du maintenant, se libérer de la négativité du temps naturel abstrait ? La dialectique de la certitude sensible montre que la rupture avec la négativité du maintenant, qui conditionne la première étape vers le savoir absolu, est accomplie par le langage et, dans une moindre mesure, par le souvenir, pour autant que ceux-ci sont compris dans la sphère de l'esprit. Ce qui implique, en d'autres termes, que l'intersubjectivité dont est porteur l'esprit rend seule possible le dépassement du maintenant par la conscience.

dans le temps, sous la forme de l'hymne, qui exprime, mieux que la pierre, l'inquiétude et la vie de l'esprit. Alors que la statue est « l'existence au repos » (*das ruhende Dasein*), l'hymne est « l'existence évanescence » (*das verschwundene Dasein*), « la véritable existence consciente de soi que l'esprit reçoit dans le langage » (382/467). Mais si l'hymne a l'avantage de dépasser la chose statique de la statue, grâce à la fluidité de son élément, la parole, il comporte du même coup de nouvelles limites. Car « comme le temps, en étant-là, en existant, [cette œuvre d'art] n'est immédiatement plus là, n'existe plus (*unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist*) » (382 / 467). Le langage élève certes le maintenant évanescence à l'universalité, et interromp ainsi sa négativité incessante, comme l'a montré l'analyse de la certitude sensible. Mais il n'en demeure pas moins toujours soumis à la négativité abstraite du temps. Les paroles proférées dans le chant finissent par disparaître, et sont emportées sans cesse dans le passé¹. Cette temporalité inévitable du langage, dont Hegel prend ici la mesure, rend précaire la réalisation de l'esprit en lui. Quelle est la solution de cette aporie ?

Il est tout d'abord acquis que l'esprit ne saurait dépasser la négativité du temps en dehors de la sphère universelle du langage, à l'intérieur de laquelle seule il peut tisser son histoire. Comme le rappelle en effet Hegel, le langage est pour l'esprit « l'élément parfait au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure » (388/473). Néanmoins, la parole ne peut manifester adéquatement l'esprit que si elle est transfigurée dans l'œuvre d'art, tout en étant préservée de sa dispersion dans la négativité du temps. Cette équation complexe est précisément résolue par l'épopée grecque. Dans celle-ci, « les beaux esprits nationaux particuliers se réunissent en un Panthéon dont l'élément et la demeure sont le langage » (388-389/474). L'épopée – en particulier les poèmes homériques – est l'œuvre d'art spirituelle, parce qu'en elle le langage devient le Panthéon de l'esprit. Mais contrairement à l'hymne, l'épopée n'est pas limitée à une brève période de temps, elle ne disparaît pas continuellement dans le cours du temps. L'aède garde vivant dans sa mémoire l'ensemble du chant, comme s'il conservait en lui le monde immortel des dieux. Platon appelle l'aède « interprète d'interprète » (*Ion*, 535 a), parce que celui-ci transmet la parole des poètes, lesquels sont les premiers interprètes des dieux. L'épopée est ainsi une sorte de langue originelle, elle forme une longue chaîne où se mêlent le langage et le souvenir, afin de relier le monde divin à celui des héros et des hommes, le passé immémorial au présent. La force de l'épopée réside donc à la fois dans la mémoire, qui permet de surmonter le

1. Une addition de l'*Encyclopédie* exprime clairement ce rapport du langage au temps : « Le mot en tant que sonore disparaît dans le temps : celui-ci se montre donc, en celui-là, comme négativité abstraite, c'est-à-dire seulement *andächtig* ». *La Philosophie de l'esprit*, Add. au § 462, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 560, *Werke* 10, p. 279-280.

CHAPITRE II

L'EXPÉRIENCE DU TEMPS DANS LA RELIGION

Le langage, joint au souvenir immédiat, est ce qui permet à la conscience de s'engager dans le dépassement de la négativité du temps naturel. Cette étape initiale va être complétée par une autre figure de la *Phénoménologie de l'esprit*, la religion, où la question du temps est de nouveau abordée thématiquement. C'est que la religion, qui est pour Hegel l'esprit conscient de lui-même comme esprit absolu, est fondée sur une expérience spécifique de la temporalité, qui est élaborée par le travail de la représentation (*Vorstellung*), et dans laquelle sont articulées d'une manière nouvelle les deux facultés de la conscience analysées dans la certitude sensible, le langage et le souvenir. L'étude hégélienne des religions grecque et chrétienne met en place plusieurs éléments déterminants pour la compréhension de la relation de l'esprit au temps : une première ébauche de la théorie de l'intériorisation (*Erinnerung*), une méditation sur la mort, adossée à une lecture des motifs néotestamentaires de l'Incarnation et de la Résurrection. À partir d'une interprétation originale des Évangiles, qui met l'accent sur l'historicité de la vie du Christ, Hegel entend montrer comment le christianisme a pu faire naître la représentation d'un temps eschatologique, qui préfigure la conception philosophique de l'histoire.

LA FIGURE DE MNÉMOSYNE DANS LA RELIGION GRECQUE

Avant d'aborder le christianisme – la religion révélée – Hegel centre sa réflexion sur ce qu'il appelle la « religion de l'art » (*Kunst-Religion*), c'est-à-dire la religion grecque. Chez les Grecs, les créations de l'artiste n'étaient pas l'expression d'une subjectivité particulière, elles étaient la représentation même du divin. En réalisant les œuvres d'art, l'esprit sort de « la profondeur de sa nuit créatrice » (380/465) pour s'extérioriser dans l'espace, sous la figure de la statue, l'image plastique et immobile des dieux, ou

flot ininterrompu du temps, et dans son langage universel, par lequel l'esprit communique avec le monde des dieux.

Quelle est la signification du souvenir qui se manifeste dans l'épopée? Hegel nous donne pour l'instant peu d'indication sur ce concept fondamental, que nous retrouverons à propos du savoir absolu. Il précise simplement que le « pathos [de l'aède] n'est pas la puissance anesthésiante de la nature, mais la Mnémosyne, la prise de conscience et l'avènement de l'intériorité (*die Besinnung und gewordne Innerlichkeit*), le souvenir (*die Erinnerung*) de l'essence qui auparavant était immédiate » (389-390/475-476). Le chant de l'aède est placé sous les auspices de Mnémosyne, la déesse de la mémoire, celle qui n'oublie jamais¹. Considérée comme *Erinnerung*, la mémoire est distincte du simple souvenir immédiat de l'événement, qui entre en jeu dans la dialectique de la certitude sensible. L'*Erinnerung*, qu'on peut traduire ici par remémoration², suppose en effet l'oubli préalable du passé. La remémoration est en ce sens un souvenir médiat, second, qui comporte différents moments : l'esprit s'extériorise dans le langage et le temps; puis cette extériorisation disparaît dans le passé; et après cette négation, le passé est intériorisé, rendu à nouveau présent et comme déposé dans le temple de la mémoire. La remémoration est donc non pas une intériorité pure et immédiate, mais une « intériorité devenue » (*gewordne Innerlichkeit*), restaurée à partir de son extériorisation temporelle la plus complète – l'oubli, la mort du présent. L'esprit doit traverser à chaque fois le fleuve du Léthé pour que l'*Erinnerung*, à contre-courant de la négativité du temps, rende le passé à nouveau présent, redonne vie à ce qui n'est plus. Par là même, la conscience fait une nouvelle expérience de la temporalité, dans laquelle la mémoire complète de manière décisive l'action du langage. En un mot, l'universalité mouvante du langage est conservée par la remémoration, qui consacre la rupture de l'esprit avec le maintenant.

1. Selon Hegel, « Mnémosyne ou la muse absolue, l'art, assume la tâche de présenter extérieurement les figures de l'esprit de manière intuitive, visible et audible », *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 336. Dans la période de Berlin, Hegel associera Mnémosyne à la notion d'historicité : les Grecs possèdent « le caractère de la libre, la belle historicité, de Mnémosyne, en vertu de laquelle ce qu'ils sont est auprès d'eux-mêmes comme Mnémosyne », *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t.I, *Werke* 18, p. 175.

2. Pour la traduction de ce terme, plusieurs solutions peuvent être envisagées en fonction du contexte : remémoration, intériorisation dans le souvenir, ou reminiscence. Sur cette dernière traduction, valable surtout dans un contexte platonicien, voir l'article approfondi de J.-L. Vieillard-Baron, « Hegel et la reminiscence », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, éd. citée, p. 189-210.

DU MONDE GREC AU MONDE CHRÉTIEN

L'art grec, la religion de la beauté, appartient selon Hegel au passé, parce que la communauté harmonieuse des hommes et des dieux, que reflétait le monde hellénistique, a disparu. L'idée de la perte du divin est la médiation entre les religions grecque et chrétienne. Celle-ci est résumée dans cette « dure formule selon laquelle *Dieu est mort* » (*Gott ist gestorben*) (401/489). Bien avant Nietzsche, Hegel emploie cette expression, issue de la pensée protestante¹, afin de caractériser l'esprit d'une époque marquée par le retrait du divin, l'absence de Dieu. Si elle anticipe l'idée de la mort du Christ, la parole « Dieu est mort » désigne tout d'abord la mort du divin, la fin des dieux de la Grèce. Hegel retrouve dans le déclin de la Grèce ce motif chrétien, il voit dans la mort du divin l'événement qui assure le passage du monde grec au monde chrétien. Quelles sont les étapes historiques de cette transition? À l'ère de l'empire romain, la comédie a remplacé la tragédie, le Panthéon vivant est devenu « le Panthéon de l'universalité abstraite », délaissé par les dieux qui ont fui les temples et les cultes (401/488)². Privées de leur aura spirituelle, les œuvres d'art n'ont pas résisté au travail négatif du temps, elles ont peu à peu sombré dans le passé. Dans une page célèbre, Hegel évoque les statues qui « sont maintenant des cadavres dont a fui l'âme vivifiante », l'hymne devenu « une suite de mots dont toute croyance s'est enfuie ». Des créations de l'esprit ne restent plus que « le vaste échafaudage des éléments morts de leur existence extérieure, du langage, de l'historique » (402/489). La négativité destructrice du temps a séparé à jamais les œuvres de leur spiritualité originelle, elle a transposé leur monde dans un passé inaccessible pour nous. Le langage de l'épopée ne possède plus l'unité vivante que lui conférait l'esprit, parce que le temps a rompu la chaîne du souvenir qui le reliait au domaine immémorial du divin. Au lieu de nous restituer la splendeur des Grecs, les œuvres conservées jusqu'à nous donnent plutôt le sentiment de cette absence irréversible, que leur beauté plastique ne saurait combler.

Le monde grec de la beauté n'a néanmoins pas totalement disparu, il subsiste sous la forme de fragments et de vestiges, dans l'intériorité du souvenir : « Ainsi donc, le destin ne nous donne pas en même temps que

1. L'expression se rencontre chez Luther : « Christus ist gestorben / und Christus ist Gott / Drumb ist Gott gestorben » (*Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 50, Weimar, 1914, p. 589). On la trouve également dans un choral luthérien du XVII^e siècle de Johann Rist : « O Traurigkeit, O Herzeleid / O Grosse No, Gott selbst liegt tod / Am Kreuze ist er gestorben ». Cf. sur ce dernier point X. Tilliet, *La Christologie idéaliste*, éd. citée, p. 123-125.

2. Le monde romain est une « terre désertée par les dieux » (*götterlose Erde*), une « nature sans Dieu » (*entgötterte Natur*), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 318.

ces œuvres le monde de cet art, le printemps et l'été de la vie éthique dans laquelle elles ont fleuri et mûri, mais uniquement le souvenir voilé de cette effectivité (*die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit*) » (402/489). Hegel renoue avec le thème, médité à Francfort, de la nostalgie de la Grèce, à travers laquelle est vécue l'expérience douloureuse de la négativité du temps, de la séparation continue qu'il engendre. Face au retrait du divin, l'esprit ne peut que garder le souvenir de l'harmonie perdue entre les hommes et les dieux, et il éprouve le désir de retrouver ce monde, désormais voilé par la grisaille du passé. Si la conscience s'engage dans la quête vaine d'un passé originel, elle demeure prisonnière d'une mémoire figée, que Hegel a condamnée en ces termes dans un texte de l'époque de Francfort : « La mémoire est la potence, à laquelle pendent, étranglés, les dieux grecs. Montrer une galerie de tels pendus [...], c'est là ce qui s'appelle souvent poésie. – La mémoire est le tombeau, le gardien du domaine de la mort (*der Aufbehälter des Toten*). Ce qui est mort y repose comme mort »¹. La mémoire est donc essentiellement ambiguë. Elle est certes la sauvegarde du passé par l'esprit, qui préserve l'événement de l'action néantisante du temps. Mais quand l'action de conserver se transforme en culte du passé séparé du présent, la mémoire devient un tombeau muet qui conserve ce qui est mort *comme mort* et non comme vivant. Elle n'est plus que « l'ossuaire de la réalité » (*Beinhaus der Wirklichkeiten*), selon l'expression des textes de jeunesse (Nohl, p. 283). La mémoire nostalgique du passé n'est pas la seule modalité possible de l'*Erinnerung*. Hegel lui oppose une autre figure de la remémoration, qui, sans pouvoir effacer l'amertume éprouvée devant le passage du temps, adopte néanmoins une attitude créatrice face à lui : à l'époque du déclin de la Grèce, l'esprit, autrefois dispersé et extériorisé dans les œuvres d'art, fait ainsi l'expérience de l'intériorisation de soi dans le souvenir – *Er-Innerung* –, il est « l'esprit du destin tragique qui rassemble tous ces dieux individuels et ces attributs de la substance dans le Panthéon unique, dans l'esprit conscient de soi en tant qu'esprit » (402/490) – dans la mémoire.

Loin de se confondre avec la nostalgie rivée au passé, cette remémoration est au contraire une ouverture vers l'avenir, puisqu'elle rassemble en elle toutes les conditions nécessaires à l'apparition d'une nouvelle figure spirituelle, la religion chrétienne. La douleur de la perte des dieux, qui caractérise le monde romain, suscite le besoin du divin et tisse les liens d'une communauté unie dans une même attente. De ce point de vue, la souffrance et la nostalgie de la conscience malheureuse constituent, pour l'esprit nouveau qui les anime, « la douleur collectivement partagée de

l'accouchement dans lequel il est enfanté » (*das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs*) (403/490). Dans cette figure intermédiaire de l'esprit, en laquelle se prépare la naissance du christianisme, la conscience se révèle capable d'une nostalgie créatrice, d'une remémoration féconde, qui reprend le passé pour engendrer l'avenir. Le véritable Panthéon de l'esprit, le lieu sacré où sont conservées ses figures passées, n'est donc pas pour Hegel le temple de pierre que les hommes ont bâti à cet effet, mais la mémoire vivante d'une communauté. L'*Er-Innerung* spirituelle protège le passé de la négativité corrosive du temps, elle le conserve comme vivant dans le présent de l'esprit, le relie à l'histoire qui vient, et assure par là le passage entre le monde romain désenchanté, abandonné du divin, et le monde chrétien.

L'HISTOIRE DE DIEU

L'Incarnation

La signification de la religion révélée réside dans le moment de la mort de Dieu, qui pré suppose celui de l'Incarnation. Hegel interprète cet événement fondateur du christianisme en l'intégrant dans les cadres de sa propre philosophie. L'Incarnation est la réponse à l'aspiration au divin qui anime la communauté spirituelle, elle est la manifestation, la révélation de Dieu compris comme esprit absolu¹. Celle-ci signifie tout d'abord que « l'esprit existe, qu'il est là comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un être humain effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante voit et touche et entend cette divinité » (404/492). L'esprit divin n'est pas simplement imaginé dans l'existence, il est intuitionné en la personne du Christ. Selon la christologie hégélienne, l'Incarnation est la réconciliation de l'homme et du divin, qui montre que la nature divine est la même que la nature humaine². Le Christ traduit la présence *ici et maintenant* de l'esprit divin, qui s'est fait chair, selon l'expression johannique, il est ce Dieu « immédiatement regardé de manière sensible (*sinnlich angeschaut*) comme Soi-même, comme un être

1. Dans ce contexte, Dieu désigne l'esprit infini ou absolu. Hegel préfère employer le terme « esprit » plutôt que celui de Dieu, car « ce mot n'est pas immédiatement en même temps un concept, mais simplement le nom proprement dit, la solide tranquillité du sujet principal », chargé de multiples significations non spéculatives et limitées à la représentation (GW 9, p. 46, trad. citée p. 71).

2. Cf. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 319 : « Christ [...] est la certitude absolue de la réconciliation [...]. En cet homme, le monde était à nouveau réconcilié avec l'esprit ».

1. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 261-262. J.-L. Vieillard-Baron a traduit et commenté ce fragment dans son article mentionné plus haut, « Hegel et la reminiscence », p. 191-192.

humain singulier effectif » (405/492). L'Incarnation est ainsi un événement qui tombe sous le coup de l'intuition immédiate des sens, de la certitude sensible. Le Christ accomplit « le mouvement de l'être sensible », il existe maintenant, mais ce maintenant est aussitôt transfiguré en une « présence sensible » (*sinnliche Gegenwart*), celle de « Dieu immédiatement présent » (*der unmittelbar gegenwärtige Gott*) (407/495). L'Incarnation prend la figure temporelle du présent : le Christ existe non pas maintenant, il est présent, il est la présence de l'esprit absolu au sein de la négativité du temps. Le maintenant le plus pauvre devient le présent le plus riche, celui de la révélation. Cette transfiguration du temps est la condition de l'épiphanie de l'esprit en lui, qui abandonne son essence éternelle pour entrer dans l'existence, se réunir au temps¹.

Dès lors que l'esprit absolu existe dans l'horizon du temps, il doit nécessairement faire l'expérience de la finitude et de la mort. C'est parce que Dieu est immédiatement présent, incarné dans le temps, qu'il peut mourir : « par là même son être passe dans l'avoir-été » (*dadurch geht sein Sein in Gewesensein über*) (407/495). La mort du Christ, en laquelle s'achève et s'accomplit l'Incarnation², a tout d'abord pour la conscience la signification d'une perte définitive, d'une séparation brutale. Dieu est mort, cette dure réalité plonge la communauté croyante dans la tristesse et la nostalgie. Mais plus cet événement s'éloigne dans le passé, plus la communauté chrétienne le retient dans un même souvenir. Cette remémoration est alors pour le Christ une seconde naissance, une naissance spirituelle. Car « de même qu'il se dressait antérieurement [pour la conscience] comme existence sensible, il s'est levé maintenant dans l'esprit » (407-408/495). En d'autres termes, la personne du Christ a perdu son existence immédiate et naturelle, mais elle a gagné une autre existence plus élevée, celle que lui confère la « conscience de soi universelle de la communauté » (408/496). La vie et l'enseignement du Christ y sont déposés dans l'intériorité d'un souvenir partagé. La mémoire commémorative de la communauté est précisément ce qui préserve le passé de l'oubli et le transfigure en présence spirituelle³. Par cette *Erinnerung*, l'esprit fait

1. Avec la religion chrétienne, « l'esprit seulement éternel ou abstrait devient donc pour lui-même un Autre, ou encore, accède à l'existence (*Dasein*), et accède immédiatement à l'existence immédiate (*unmittelbare Dasein*) » (412/500).

2. Comme l'explique Hegel dans ce cours de 1821 : « L'existence temporelle et achevée de l'Idée divine dans le présent n'est intuitionnée que dans sa mort [sc. la mort du Christ] », *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3, *Die vollendete Religion*, Hrg. von W. Jaeschke, Hamburg, F. Meiner, 1983, p. 60.

3. Cf. sur ce point le commentaire de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit de Hegel »*, Paris, Aubier, 1959, t. II, p. 542 : « Le Dieu immédiatement présent doit disparaître, il n'est plus, mais il a été, et cet avoir-été doit devenir, dans l'"Erinnerung", l'intériorité du souvenir commun, une présence spirituelle ».

du passé disparaissant (*Vergangenheit*) un *Gewesensein*, c'est-à-dire un passé encore et toujours présent. Néanmoins, les premiers croyants demeurent initialement attachés au culte de l'existence du Christ, dans sa forme historique immédiate, telle qu'elle s'est réellement déroulée. La communauté chrétienne ne parvient pas encore à comprendre que le contenu de l'enseignement spirituel du Christ est devenu indépendant des circonstances historiques particulières dans lesquelles il est né. Dans ce retour en arrière, la conscience reste fixée sur la singularité originelle du passé, sans parvenir à en extraire la signification universelle. Elle n'est en ce sens que « le souvenir sans esprit (*die geistlose Erinnerung*) d'une figure singulière visée et de son passé » (409/497).

La mort

L'accès de la conscience religieuse à la remémoration vivante du passé dépend du sens qu'elle accorde à l'événement de la mort du Christ. Dans l'herméneutique religieuse que propose la *Phénoménologie de l'esprit*, la mort du Christ constitue la médiation entre l'Incarnation et la Résurrection. Hegel souligne ainsi le lien indissoluble entre ces deux événements : par l'Incarnation, l'essence divine « est advenue à elle-même ; l'existence immédiate de l'effectivité, dès lors qu'elle est dépassée (*aufgehoben*), universelle, a cessé d'être quelque chose qui lui est étranger ou extérieur ; c'est pourquoi cette mort est sa Résurrection (*Erstehen*) en tant qu'esprit » (415/503). Comme l'indique ce passage, la mort est pour Hegel le dépassement – l'*Aufhebung* – de l'existence finie. Quelles que soient ses modalités – mort violente, de maladie ou de vieillesse – la mort a sa condition originelle dans la temporalité qui affecte tout être fini. Si la mort est le « maître absolu »¹, c'est justement parce qu'elle s'enracine dans la puissance destinale du temps, elle-même absolue. En vertu de sa négativité, la mort est tout d'abord une négation abstraite, la destruction pure et simple d'un être vivant, qui disparaît ensuite dans le passé. C'est par exemple le cas de la mort de l'animal, qui ne laisse aucune trace. Dans la sphère de l'esprit, la mort ne se réduit jamais à cette forme première et naturelle. Cela n'empêche pas les hommes de reproduire parfois une figure analogue, purement négative, de la mort. Dans le chapitre consacré à la période de la Terre, Hegel décrit cette mort qui est « pure négation », « qui n'embrasse rien et n'est remplie intérieurement par rien (*der keinen innern Umfang und Erfüllung hat*) », et n'a pas « plus d'importance que de

1. Pour cette expression, voir GW 9, p. 114, 246, 321 (trad. citée p. 156, 308, 396). Il est possible que Hegel ait pensé au célèbre chœur de l'*Antigone* de Sophocle : « Bien armé contre tout, [l'homme] ne se voit désarmé contre rien / de ce que lui peut offrir l'avenir. Contre la mort seule, / il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper » (v. 360-364, trad. J. Irigoin [1955], Les Belles Lettres, rééd. 1994, p. 84-85).

trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau » (320/394). Assurément, l'esprit doit se préserver de cette forme stérile de la mort, qu'elle soit simplement naturelle, ou qu'elle provienne de la violence destructrice des hommes.

Comment la conscience peut-elle dépasser la négation abstraite de la mort, lui donner une autre signification ? Dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel rappelle l'impuissance de la vie face à la mort : « ce qui est pris dans les bornes d'une vie naturelle ne peut pas de soi-même aller au-delà de son existence immédiate ; mais c'est autre chose qui le pousse au-delà de cette limite, et ce déportement (*dies Hinausgerissenwerden*), c'est sa mort » (57/85). Outrepasser ses bornes revient pour l'être fini à mourir. Parce que la conscience détermine elle-même les limites de son propre concept, elle est en revanche « l'acte de s'outrepasser elle-même »¹, de se transformer continuellement selon diverses figures. Pour la conscience, qui est en soi l'esprit, la mort n'est par conséquent jamais une borne indépassable au-delà de laquelle il n'y aurait plus rien, une pure négation. Au contraire, Hegel nous invite à penser que c'est à partir de cette négation inéluctable que l'esprit commence à exister *en tant que tel*, comme le montre avec force ce passage de la préface :

La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force [...]. Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la destruction (*Verwüstung*), c'est au contraire la vie qui supporte la mort et se maintient en elle (27/48, trad. modifiée).

Le moment de la mort – l'épreuve du plus absolu déchirement – fait partie intégrante de la vie de l'esprit. Pour illustrer son propos, Hegel donne l'exemple de l'analyse, par laquelle l'entendement décompose les éléments du réel et les maintient dans l'universalité sans vie de l'abstraction. Mais cette capacité à maintenir fermement ce qui est mort s'exprime sous d'autres formes que nous connaissons déjà : le langage, qui permet de conserver le maintenant évanescant dans l'universalité de la pensée ; l'*Erinnerung*, qui garde les événements dans l'orbe du souvenir. À chaque fois, il s'agit pour la conscience de se rapporter, en transcendant les limites du maintenant ponctuel, à quelque chose de mort ou d'irréel. S'il ne peut empêcher la mort, l'esprit peut donc néanmoins éviter cette seconde mort qu'est l'oubli total du passé.

Dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*, ce pouvoir de l'esprit d'approprier la mort se rencontre, avant le christianisme, dans l'ordre éthique des Grecs, qui est la première figure de la conscience correspondant

1. *Das Hinausgehen über sich selbst*. GW 9, p. 57, trad. Lefebvre (modifiée), p. 85.

à une époque historique déterminée. Il se traduit alors par le devoir d'inhumer et de célébrer les morts. Le mort est celui « qui, sortant de la longue série de son existence dispersée, se ressaisit dans la configuration une et achevée et s'est élevé de l'inquiétude de la vie contingente au repos de l'universalité simple » (244/306). La mort est d'abord la négation pure et simple de l'existence singulière, et elle est comme telle la négativité naturelle. Mais le culte des morts, tel qu'il est évoqué dans l'*Antigone* de Sophocle ou chez Thucydide¹, consiste justement à dépasser cette forme abstraite de la mort. Autrement dit, la mort naturelle doit être transformée par la mort véritable, celle qui s'intègre à la vie de l'esprit. En enterrant le défunt, la famille « en fait ainsi le compagnon (*Genosse*) d'une communauté qui au contraire surmonte et maintient liées les forces des matières singulières et les puissances vitales viles, qui voulaient se déchaîner contre lui et le détruire » (245/307). Le culte du mort préserve celui-ci de l'oubli, et lui confère une signification spirituelle, une place déterminée dans la communauté du souvenir. La négation qui dans la mort s'est accomplie devient en ce sens la conservation et l'élévation de l'individu singulier dans l'universalité de la communauté éthique.

La Résurrection

Aux yeux de Hegel, le culte des morts dans la religion grecque esquisse l'idée chrétienne de Résurrection, au sens où celui-ci met en œuvre un même rapport vivant de l'esprit à la mort : à la simple destruction est substituée cette seconde figure de la mort, envisagée comme un dépassement de la vie finie dans l'universalité, une nouvelle existence qui se prolonge à l'intérieur du souvenir². La mort du Christ est ainsi une négativité accomplie, par laquelle sa présence immédiate est « dépassée » (*aufgehoben*), tout en étant élevée dans la « conscience de soi universelle » (415/503). Cette mort est à la fois la négation d'un être particulier dans sa singularité finie, et « la constitution d'une communauté qui, jusqu'à présent, n'avait son séjour que dans la représentation, et maintenant est revenue en soi comme dans le Soi-même », dans l'intériorité du souvenir

1. Cf. l'oraison funèbre de Périclès, où est rendu l'hommage ultime d'Athènes à ses soldats morts au combat : « en donnant leur vie à la communauté, ils recevaient pour eux-mêmes l'éloge inaltérable et une sépulture qui est la plus insigne : elle n'est pas tant là où ils reposent que là où leur gloire subsiste à jamais dans les mémoires, à chaque occasion qu'elle offre, indéfiniment, la parole ou l'action », Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Livre II, XLIII, 2, trad. J. de Romilly, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1990, p. 268.

2. Sur cette double signification de la mort, voir le commentaire de J. Hyppolite, *Genèse et structure...* éd. citée, t. I, p. 23 : « Toute la *Phénoménologie* sera une méditation sur cette mort qui est portée par la conscience et qui, loin d'être exclusivement négative, la fin dans le néant abstrait, est au contraire une *Aufhebung*, une ascension ».

(415/503-504). C'est en fonction de cette double signification de la mort que Hegel interprète le sens de la Résurrection :

La mort de l'homme divin en tant que mort est la négativité abstraite, le résultat immédiat du mouvement qui ne se termine que dans l'universalité naturelle. Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de soi spirituelle [...]. La mort est transfigurée (*verklärt*), passe de ce qu'elle signifie immédiatement, du non-être de cette individualité singulière, à l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, meurt en elle chaque jour et ressuscite (418/507).

La Résurrection nomme la transfiguration de la mort par l'esprit. Hegel emploie le concept néotestamentaire de *Verklärung* dans un sens proche de l'*Aufhebung*, pour désigner une transformation qui est également une élévation, un progrès vers l'universel. La négation immédiate de la mort est élevée à l'universalité d'un présent quotidiennement remémoré. Aussi la Résurrection n'est-elle pas une simple image destinée à apaiser la nostalgie de la communauté – comme le pensait le jeune Hegel dans *L'Esprit du christianisme et son destin* (Nohl, p. 334) –, elle est plutôt un événement qui marque le retour du Christ dans la mémoire des croyants. De ce point de vue, la Résurrection est bien « la mort de la mort »¹, non pas sa suppression totale, mais son intégration au cœur de l'esprit.

Quel est – au regard de l'herméneutique hégélienne – le mouvement d'ensemble qui relie les principaux événements de la vie du Christ ? L'unité harmonieuse de l'homme et du divin, caractéristique du monde grec, s'est scindée, elle a sombré dans le passé pour laisser la place au monde romain déserté par les dieux, qui forme le terreau du christianisme. L'Incarnation rétablit, à un niveau supérieur, l'unité de l'homme et du divin, qui se divise à son tour et passe dans la différence la plus extrême, la mort. Au lieu de rendre caduque l'union de l'homme et de Dieu, cette séparation est au contraire la condition même de leur réconciliation, qui est la Résurrection du Christ comme esprit dans la communauté du souvenir². La Résurrection, qui répète en un sens l'*Erinnerung* par laquelle s'achevait la dialectique de la religion esthétique des Grecs³, ne peut s'accomplir que dans la communauté des croyants, qui remémorent, après l'avoir intuiti-

1. Comme le rappelle J. Wahl : « Le Dieu qui est mort est précisément le contraire du Dieu mort : il est ressuscité. C'est la mort qui est morte », *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. citée, p. 72.

2. Cf. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 320 : « Par sa vie et sa mort, Dieu s'est abaissé, par sa Résurrection, l'homme a été déifié (*vergöttlicht*) ».

3. Cf. sur ce rapprochement P. Ricœur, « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 52.

tionnée, la vie du Christ. Hegel retrouve dans sa lecture des Évangiles le principe découvert à Francfort, selon lequel la séparation est la condition de toute unification achevée : c'est parce que la réalité de la mort, loin d'être esquivée, est éprouvée dans toute sa dureté, qu'elle peut donner lieu à une réconciliation véritable¹.

LE TEMPS ESCHATOLOGIQUE

L'interprétation hégélienne du christianisme met l'accent sur les rôles déterminants de l'*Erinnerung* et de la communauté dans la constitution de la conscience religieuse. À partir de là, il est possible de dégager une expérience du temps spécifique, qui se manifeste au travers des principaux événements racontés dans les Évangiles. Pour comprendre quelle est la figure de la temporalité instaurée par la religion chrétienne, il convient d'interroger la nature de l'esprit, sa relation commémorative au passé, et le statut de la représentation qui caractérise celle-ci.

Qu'est-ce que l'esprit ?

Le concept de *Geist* est l'un des concepts fondamentaux du système hégélien. Mais savons-nous, au juste, ce qu'est l'esprit ? Le sens de ce terme est le plus souvent présumé comme bien connu, soit qu'on le considère comme évident, soit qu'on lui attribue la signification d'une entité abstraite présidant le tribunal de l'histoire universelle. Pourtant, ce concept est au contraire l'un des plus obscurs du système. Qu'est-ce que l'esprit ? À cette question, le chapitre de la *Phénoménologie* consacré à la religion répond que l'esprit est une « conscience de soi universelle », c'est-à-dire une « communauté » (417/506). Cette définition s'inspire sans doute du troisième moment de la trinité – le saint Esprit – mais sa validité dépasse les cadres déterminés de la religion chrétienne. Qu'il soit saisi dans la figure du peuple grec ou dans celle des chrétiens, l'essence de l'esprit est toujours « l'être-en-commun » (*das Gemeinwesen*)², un *Je* devenu *Nous*. L'idée de communauté unifiée ne suffit pas toutefois à définir celui-ci. Une communauté spirituelle ne jaillit pas spontanément, comme si elle était présente par nature dans la vie d'un peuple. Il lui faut au contraire une histoire propre, une historicité, qui se forge autour d'un rapport vivant à la

1. Hegel le souligne dans un cours de la période d'Iéna, où il explique l'articulation entre la mort de Dieu et sa Résurrection comme esprit : « le principe est en effet une douleur infinie, le déchirement absolu de la nature. Sans cette douleur la réconciliation n'a aucune signification ni aucune vérité », *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 320.

2. GW 9, p. 242. J.-P. Lefebvre traduit (p. 303) par « l'essence commune ».

mort. L'esprit commence à vivre dès lors que la mort perd pour lui son aspect immédiat de pure négation naturelle, pour être conservée et transfigurée dans un souvenir commun, à l'image du peuple grec uni autour du culte des morts, ou de la communauté chrétienne qui se recueille dans la mémoire du Christ¹.

La négativité est inscrite au cœur de la vie de l'esprit non seulement sous la figure de la mort, mais également sous la forme du passé. Hegel souligne précisément, à propos de la mort du Christ, la dimension temporelle de l'esprit : « la conscience pour laquelle il a cette présence sensible (*sinliche Gegenwart*) cesse de le voir, de l'entendre; elle l'a vu et entendu; et c'est uniquement par cela même qu'elle l'a seulement vu et entendu, qu'elle devient elle-même alors une conscience spirituelle » (407/495). La conscience accède à la sphère de l'esprit au moment exact où elle se détache du présent immédiat pour se rapporter à ce qui n'est plus. Car le rapport de l'esprit à la mort a pour condition de possibilité une relation active et libre à son passé, qui consiste justement à conserver celui-ci dans un présent vivant, à transformer ce qui est mort en vie infinie. Sous l'effet de la négativité du temps, les êtres meurent, les événements disparaissent, mais l'esprit les rappelle à lui, il les intériorise pour leur donner une place déterminée dans sa mémoire. L'être-en-commun de l'esprit repose donc sur la possession d'un passé partagé dans le présent et ouvert sur l'avenir, il est tout à la fois *Gemeinwesen* et *Gewesen*, communauté du souvenir.

La commémoration du passé dans la religion chrétienne

La communauté instaurée par la religion chrétienne est une communauté de l'*Erinnerung*. À ce stade de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'*Erinnerung* est comprise comme le gardien silencieux du passé, c'est une remémoration, accomplie en commun, de la Passion, une *commémoration*, au sens où le Christ dit à ses disciples : « Faites ceci en mémoire de moi » (τοῦτο ποιεῖτε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) (Luc, XXII, 19). L'*anamnēsis* a ici le sens d'une commémoration quotidienne², illustrée par le sacrement de l'Eucharistie, qui permet à l'esprit de se détacher de la singularité de

1. C'est ici qu'on peut souligner la limite du travail de H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. L'ontologie hégélienne de la vie est bien le fondement de l'historicité de l'esprit, pour autant cependant qu'elle est comprise à partir du moment central de la scission, de la mort. À l'éna, c'est le motif de la mort et non plus uniquement, comme à Francfort, celui de la vie, qui permet à Hegel de saisir l'origine de l'historicité de l'esprit.

2. Selon le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ἀνάμνησις signifie dans ce contexte « Erinnerung, Wiedererinnerung, Vergegenwärtigung, Ermahnung (commemoration), Gedächtnis » (Hrsg. von G. Kittel, Stuttgart, 1957, Band I, p. 351-352).

l'événement, et de se rassembler dans un présent partagé. L'expérience limitée acquise lors de la perception de la vie du Christ serait définitivement effacée par la négativité du temps, si la communauté spirituelle n'en prenait pas le relais : « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu ». Cette sentence signifie pour Hegel que les croyants doivent se libérer de l'intuition sensible immédiate et entrer dans la communauté de l'*Erinnerung*. L'enseignement du Christ continue ainsi à vivre pour les chrétiens dans une mémoire commune, déposée dans les textes des Évangiles, revivifiée par la prédication et les sacrements. La Résurrection est en ce sens tout autant un événement historique passé qu'un événement répété, actualisé, qui se prolonge dans la vie du croyant.

L'esprit est temps. Cette formule énigmatique du cours de 1803/04 reçoit désormais une signification plus claire. L'esprit ne peut se constituer qu'à partir de la négativité du temps naturel abstrait, qu'il doit dépasser, transfigurer par la remémoration. La *Phénoménologie* montre comment la conscience relie les deux figures de la temporalité découvertes dans les leçons d'Iéna, passant progressivement du maintenant initial au présent concret, du temps vide privé de sens au temps accompli de l'histoire. Ce dépassement du maintenant négateur, l'esprit en fait d'abord l'expérience par le langage, comme l'a établi l'étude de la Certitude sensible. Dans la religion, la conscience approfondit cette expérience en ajoutant à l'universalité de la parole la puissance de la remémoration, par laquelle l'esprit commémore le passé dans l'unité d'un présent ouvert sur l'avenir. La conscience franchit ainsi une nouvelle étape dans le dépassement du temps naturel. Alors que l'ordre éthique des Grecs est soumis à une histoire cyclique réglée sur « la loi certaine et non écrite des dieux, qui vit éternellement et dont personne ne sait en quel temps elle est apparue »¹, le christianisme rend possible l'émergence d'un progrès temporel, dont le point de départ est l'événement de l'Incarnation. L'apparition de la religion chrétienne s'accompagne de la naissance du temps eschatologique, enraciné dans une historicité – la vie et la mort du Christ – et orienté vers un avenir déterminé, celui de la Parousie et du Jugement dernier². La Résurrection du Christ dans la communauté du souvenir est également une résurrection du passé, la victoire sur la mort une victoire sur le temps.

1. GW 9, p. 381, trad. citée p. 466. Hegel cite l'*Antigone* de Sophocle, v. 455-457.

2. A. Philonenko a relevé cette idée dans une note de son introduction à *Foi et savoir* (trad. citée p. 73) : « Au début de la *Phénoménologie*, nous vivons dans un temps absurde et païen en lequel chaque instant en chasse un autre sans l'éclairer. Mais la Passion du Christ est le surgissement (dans l'historicité) d'un moment qui par son sens éclaire tous les autres. On passe donc par la médiation de la Passion du temps païen à la durée sacrée ou *histoire significative* ».

Les limites de la représentation religieuse du temps

La dimension eschatologique du temps religieux s'explique par le type de pensée qui en est à l'origine, la représentation. L'*Erinnerung* spirituelle de la religion est assurément, dans l'élévation de la conscience au savoir, la forme la plus élevée de la représentation, celle qui est la plus proche de la pensée spéculative, pour la raison que son contenu est le même que celui de la philosophie. Mais elle reste de l'ordre de la représentation. Hegel insiste à plusieurs reprises sur cette limite de la religion, qui ne dépasse pas la *Vorstellung*, la « pensée figurative »¹. La communauté religieuse a toujours conscience de l'esprit absolu sur le mode de la représentation, qui mêle intuition sensible et pensée, symboles et signes, images et récits. Ceci comporte plusieurs conséquences. Le contenu vrai de la religion n'est pas conçu selon sa nécessité, mais il se manifeste à la conscience croyante comme une succession de moments extérieurs les uns aux autres. Élever ce contenu de la représentation au concept est l'objectif avoué de l'hérétique philosophique développée par Hegel. Plus grave encore, toute représentation est par essence à la fois lien et scission. Ainsi, l'objet représenté est « affecté d'une scission (*Entzweiung*), non réconciliée en un en-deçà et un au-delà » (408/496). Dans la religion chrétienne, cette division traduit l'incapacité, pour le croyant, de se réconcilier pleinement avec la négativité du temps :

son apaisement demeure donc lui-même affecté d'un opposé qui est un au-delà. C'est pourquoi sa propre réconciliation entre dans sa conscience comme quelque chose de *lointain*, comme un lointain horizon à venir, de même que la réconciliation que l'autre *Soi-même* accomplissait apparaît comme un horizon reculé du *passé* (420-421/510, trad. modifiée).

La représentation – *Vorstellung* – pose devant elle son objet, elle scinde le présent en différents moments qu'elle projette dans l'avenir et le passé. Autant dire que la représentation du présent est toujours une négation du présent². La vie du chrétien est ainsi dominée par une temporalité dont la négativité provoque l'éloignement toujours plus grand du passé et de l'avenir, une distance croissante qui ne saurait être réduite par le souvenir et l'attente, justement parce que ces deux attitudes sont encore des formes de représentation. Le temps eschatologique est par conséquent une tension perpétuelle entre l'Incarnation passée et la Parousie future, une *entre-deux*

1. Selon la traduction que propose P. Ricœur, « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion », art. cité, p. 41.

2. Pour l'examen thématique de la critique hégélienne de la représentation, nous renvoyons aux chapitres de G. Lebrun intitulés « La critique du visible » et « Les ruses de la représentation », dans *La Patience du concept*, éd. citée, p. 23-122.

temps. L'*eschaton* – le Jugement dernier – engendre l'attente infinie d'un événement à la fois imminent et toujours futur, déjà présent dans le culte quotidien et encore lointain. La force de cette temporalité est de dépasser la finitude du temps, et de donner un sens au cours historique des événements. Sa faiblesse n'en est pas moins manifeste. Parce qu'il repose sur la représentation, le temps eschatologique ne parvient pas à accéder au présent concret, il demeure une aspiration indéfinie. Ainsi que le suggère Hegel dans un jeu de mots intraduisible, le présent (*Gegenwart*) est pour la conscience chrétienne perpétuellement « en attente » (*gewarten*) (421/510). L'esprit de la religion révélée est le fondateur d'une histoire inachevée, toujours à venir et jamais présente. L'analyse de la religion chrétienne faite à Iéna aboutit à la même conclusion que celle menée à Francfort : la religion du Christ est une réconciliation *incomplète* de l'esprit et du temps, la transfiguration du temps n'y atteint pas la plénitude du présent.

LE DÉPASSEMENT DU TEMPS PAR LE CONCEPT

Le temps est le concept existant

À l'époque de la *Phénoménologie de l'esprit*, le nom donné à l'être même n'est plus la vie, comme à Francfort, ni l'Absolu, mais l'esprit, dont la forme la plus élevée est le concept. Le savoir absolu est précisément l'accès de la conscience au concept, la réconciliation complète de l'esprit apparaissant avec lui-même, donc le moment ultime du processus phénoménologique : « cette dernière figure de l'esprit, l'esprit qui donne en même temps la forme du Soi-même à son contenu complet et vrai, et, ce faisant, réalise ainsi son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de cette réalisation, c'est le savoir absolu : c'est l'esprit qui se sait lui-même dans la figure de l'esprit ou le *savoir qui conçoit* » (427/515). Dans ce moment final, l'esprit conserve et dépasse toutes ses figures antérieures – en particulier celles de la belle âme et de la religion –, il peut enfin se connaître tel qu'il est, en réconciliant ses deux moments fondamentaux, la conscience et la conscience de soi, ce qu'il est et le savoir de ce qu'il est¹. Le pas décisif franchi par la *Phénoménologie* consiste ainsi à montrer comment cette réunion trouve son achèvement non dans la religion, mais dans la forme appropriée du concept, dans la pensée philosophique. Qu'est-ce que le concept ? Hegel en donne cette caractérisation générale : « c'est le concept qui fait le lien et permet que le *contenu* soit *activité* propre du *Soi-même* » (*der Begriff verbindet es, dass der Inhalt eignes Tun des Selbsts ist*) (427/517). Le concept est la pensée unificatrice par laquelle l'esprit s'approprie sa vérité, il est comme tel une forme de remémoration affranchie des contradictions inhérentes à la représentation. L'essence du concept est de réunir, d'accomplir « l'unification » (*Vereinigung*) des oppositions internes à la conscience (425/514), « le *rassemblement* (*Versammlung*) des moments singuliers dont chacun expose dans son principe la vie de l'esprit tout entier » (427/517)². Parvenu au stade du savoir absolu, l'esprit conçoit, c'est-à-dire qu'il se remémore son histoire, il intériorise et relie dans l'unité d'un même savoir l'ensemble de ses figures passées³.

La *Phénoménologie* synthétise les deux compréhensions de l'être qui sont présentes tout au long de la période d'Iéna, et qui coïncident

1. Sur les étapes de cette réconciliation, voir P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 2^e éd. 1985, p. 185-211.

2. Cf. à ce sujet le travail précieux de B. Rousset, *Le Savoir absolu*. Introduction, commentaire, et notes, Paris, Aubier, 1977, p. 42.

3. On peut songer ici à saint Augustin, qui rapproche l'activité de la pensée (*cogito*) de celle de la mémoire qui rassemble (*cogo*) (*Confessions*, X, § 18, l. 18-21).

CHAPITRE III

L'HISTOIRE CONÇUE

La *Phénoménologie de l'esprit* décrit la succession des figures de la conscience, par lesquelles celle-ci s'élève progressivement à ce que Hegel appelle le « savoir absolu ». De ce cheminement, deux expériences de la temporalité ont été dégagées jusqu'ici : la saisie du maintenant dans l'universalité du langage (la certitude sensible) ; le temps eschatologique fondé sur la remémoration (la religion chrétienne). À chaque fois, le dépassement du temps est cependant incomplet, car il est limité par l'élément en lequel il est réalisé, la représentation. Avec le savoir absolu, la conscience va découvrir une troisième expérience de la temporalité, le dépassement du temps par le concept, qui surmonte l'inachèvement du temps représenté, et permet à l'esprit de se réunir pleinement au temps. Mais le paradoxe du savoir absolu est d'associer l'*Aufhebung* du temps et son affirmation comme histoire conçue¹. Cette *Aufhebung* est-elle une abolition pure et simple du temps, ou bien est-elle, au contraire, ce qui rend possible l'histoire ? Comment le processus temporel de la conscience pourrait-il déboucher sur le savoir apparemment atemporel de la Logique ? En quoi la suppression du temps est-elle également la fondation de l'histoire ? Quelle est la signification de l'histoire ainsi conçue ? Autant de questions qui font du savoir absolu hégélien le titre d'un problème, une énigme qu'il faut s'efforcer de déchiffrer.

1. P.-J. Labarrière a souligné ce paradoxe dans « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue », *Hegelianica*, éd. citée, p. 151.

entièrement dans le savoir absolu : l'être comme *réunion*, et l'être comme *pensée*. Ces deux conceptions sont indissociables l'une de l'autre, parce que l'unification – la *Vereinigung* – n'est l'œuvre que de la pensée. Autrement dit, l'être même est concept au sens où la réconciliation qui le définit est réalisée par la pensée spéculative. Le propre du savoir absolu est qu'en lui aucune différence ne subsiste entre la certitude et la vérité, entre la pensée et l'être. Le principe d'identité de la pensée et de l'être, instauré par Descartes, est établi dans une forme où il va pouvoir devenir le fondement de la Logique. C'est la nécessité de préparer la conscience à entrer dans l'élément intemporel de la Logique, qui explique l'introduction par Hegel du thème du dépassement du temps au sein du savoir absolu :

Le temps est le concept lui-même qui *existe* et se représente, comme intuition vide, à la conscience; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il ne *saisit* pas son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'antécipit (*tilgt*) pas le temps. Le temps est le pur Soi-même intuitionné *extérieurement*, non *saisi* par le Soi-même, le concept seulement intuitionné; dès lors que ce dernier se saisit lui-même, il dépasse (*hebt auf*) sa forme temporelle, conçoit l'intuition et est intuition conçue et concevante (429/518-519, trad. modifiée).

Hegel reprend la thèse, inaugurée dans les leçons de 1805/06¹, selon laquelle « le temps est le concept existant », par où sont affirmées à la fois la temporalité du concept et la conceptualité du temps. Conformément à la terminologie de Jacobi ou de Schelling, le *Dasein* désigne ici l'existence soumise à la négativité du temps, par opposition à l'éternité qui est le domaine immuable de l'être. En comprenant le temps comme le concept *existant*, Hegel entend donc dépasser la séparation entre l'être et l'existence, et, du même coup, le *chorismos* entre l'éternité du concept et la temporalité de l'être. Il n'existe selon lui aucun abîme entre l'une et l'autre, parce que la temporalité est inscrite au cœur même du concept, dont elle exprime le moment de la division, de la différenciation. L'idée que le temps est le concept même existant veut dire, en d'autres termes, qu'il est le concept en tant que « pure agitation inquiète de la vie » et « différenciation absolue » (*reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung*) (34/56).

De même que dans les leçons de 1805/06, l'identité du temps au concept concerne tout d'abord le temps dans sa forme abstraite, comme « intuition vide ». Loin de faire sienne la théorie kantienne de l'*Esthétique transcendentale*, Hegel explique plutôt que la conscience se représente le temps comme une intuition vide². Celle-ci n'est donc qu'une repré-

1. Cf. GW 8, p. 13, et notre deuxième partie, section 3, chapitre II.

2. Comme l'a noté P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement*..., éd. citée, p. 226.

sentation, limitée et partielle, qu'il faut traduire dans la langue du concept. Libérée du prisme de la représentation, cette formule signifie que le temps est le concept objectif dans l'existence, extériorisé comme négativité abstraite : ainsi, « le temps est le pur Soi-même intuitionné *extérieurement*, non *saisi* par le Soi-même, le concept seulement intuitionné » (429/519)¹. Dans l'horizon de l'existence, l'esprit – le Soi-même – demeure toujours extérieur à soi, projeté hors de lui-même dans une incessante sortie de soi – qui est, justement, le temps.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la manifestation de l'esprit comme conscience est liée au temps. L'esprit se manifeste sous diverses formes temporelles : langage, œuvres, actions ou événements. La question est de savoir d'où provient la nécessité de cette manifestation. On pourrait tout d'abord faire appel à l'un des principes de la *Doctrine de l'essence*, selon lequel « l'essence doit apparaître »². Mais la question se pose à nouveau de savoir pourquoi cette manifestation est précisément *nécessaire*. Hegel nous donne une indication : « dans la mesure donc où l'esprit est nécessairement cet acte de se différencier en soi-même [...], il est différencié en son pur concept intuitionné, dans le temps (*in die Zeit*) »³. En tant qu'il équivaut à l'être même, l'esprit est par essence l'acte de se différencier, de se scinder en diverses figures, et la condition de cette manifestation progressive est la négativité du temps. Par conséquent, « seul l'esprit tout entier est dans le temps, et les figures qui sont des figures de l'esprit *tout entier* en tant que tel s'exposent dans une succession » (365/448). La temporalité en laquelle l'esprit se déploie n'est pas une intratemporalité, le *ἐν χρόνῳ* évoqué d'Aristote, elle désigne une négativité que Hegel, retrouvant un motif central des essais de jeunesse, compare à un destin : « le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même » (429/519).

Ce n'est pas l'esprit qui existe dans le temps, c'est à l'inverse le temps qui existe comme destin au cœur de la vie de l'esprit, où il traduit la nécessité de sa manifestation. Cette nécessité est ambiguë. Elle peut prendre les traits d'une puissance aveugle et hostile, qui s'impose à l'homme de l'extérieur. Mais pour Hegel, la négativité du temps n'est en réalité ni destructrice, ni indépassable. Au lieu d'anéantir l'esprit, le temps est pour celui-ci la nécessité « de réaliser et de révéler (*offenbaren*) » ce qu'il n'est d'abord qu'intérieurement (429/519)⁴. Alors que la manifestation

1. Cf. le texte analogue des leçons de 1805/06, GW 8, p. 287, trad. citée, p. 120 : « le temps est le pur concept, le Soi intuitionné, vide, dans son mouvement ».

2. *das Wesen muß erscheinen*, GW 11 p. 323. *Science de la logique, La doctrine de l'essence*, trad. de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p. 145.

3. GW 9, p. 429, trad. Lefebvre (modifiée), p. 519.

4. Cf. GW 8, p. 13 : « Zeit offenbart alles ».

– *Erscheinung* – comporte une part de voilement, la révélation – *Offenbarung* – est pour la conscience la découverte graduelle de ce qu'elle est en vérité. Le temps n'est un destin que pour l'esprit qui « n'est pas achevé en lui-même ». Cette réserve est essentielle, car elle rappelle que la puissance destinale du temps ne doit pas être pensée sur le modèle de l'ἐνέργεια ou de l'ἐπινοήν des Stoïciens, mais plutôt à l'image de la μοῖρα, du partage, qui laisse toujours à l'esprit une part irréductible de liberté. Dès lors que l'esprit achève son processus et *conçoit* la totalité de son devenir historique dans le savoir absolu, il se libère du temps destinal, il dépasse le temps.

Le savoir absolu : abolition ou affirmation du temps ?

Quel est le sens de l'*Aufhebung* du temps évoquée dans le savoir absolu ? Schiller est le premier à employer l'expression dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, qui expliquent que l'homme est soumis à deux exigences contraires, la tendance vers la forme absolue qui « supprime le temps », et la tendance vers la matière qui « crée le temps »¹. Dans la *Differenzschrift*, l'*Aufhebung* du temps est définie par Hegel de façon univoque, comme l'acte que la raison accomplit à chaque fois qu'elle accède au savoir intemporel des idées. La *Phénoménologie* donne à cette notion une portée nouvelle et une double signification. Tout d'abord, elle nomme l'abolition, l'anéantissement (*tilgen*) pur et simple du temps. Ainsi, l'esprit « apparaît aussi longtemps dans le temps [...] qu'il n'anéantit pas le temps » (429/519). Mais comment le temps peut-il être aboli ? Assurément, si l'on se représente celui-ci comme une forme vide ou un milieu homogène, une telle proposition semble impensable. Toutefois, Hegel nous enjoint précisément à aller au-delà de la simple représentation du temps, pour le penser dans son essence, comme la négativité inhérente au mouvement du concept. Abolir le temps revient dès lors à supprimer le temps *comme* négativité vide et purement abstraite, à dépasser l'abstraction même du temps. Ce qui disparaît dans le royaume de l'esprit, c'est « le temps sans cesse ni repos » de la nature (430/521), la répétition indéfinie des maintenant successifs, le « temps de l'aliénation »². Lorsque l'esprit saisit son propre concept, il met fin à la dispersion temporelle de ses moments, rassemblés par lui en une seule figure achevée.

1. *die Zeit aufhebt; die Zeit erschafft. Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Lettre 11, traduction de R. Leroux, Paris, Aubier, rééd. 1992, p. 178-179.

2. Selon l'expression de Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996, p. 177.

Si l'*Aufhebung* du temps signifie la négation de son caractère abstrait, elle marque également la naissance de « l'histoire conçue »¹. Hegel réunit ainsi, en un seul et même acte de l'esprit, les deux tendances opposées par Schiller : la négation du temps naturel n'est que l'envers de la création d'un autre temps, celui de l'histoire. Le savoir absolu est en effet l'unification conceptuelle de l'ensemble des figures passées de l'esprit, de la certitude sensible à la religion. Chaque étape y est conservée et élevée à l'universalité du concept. Parce que le concept est mémoire, le savoir absolu est histoire, non pas l'histoire événementielle et contingente, mais l'histoire *conçue*. L'*Aufhebung* du temps n'est donc en aucun cas la suppression définitive du temps dans l'éternité, ou encore la fin de l'histoire, comme A. Kojève l'a interprétée à tort, elle est au contraire son accomplissement dans l'histoire, considérée comme la saisie conceptuelle du passé². Du point de vue du savoir absolu, le maintenant ponctuel, qui constituait tout l'univers – frêle et évanescant – de la conscience bornée à la certitude sensible, n'est désormais qu'un moment infiniment limité au regard de l'histoire de l'esprit, que Hegel compare à un royaume. Le dépassement du temps constitue dès lors, pour le système spéculatif, une double ouverture : sur son passé, dans la mesure où le savoir absolu récapitule l'histoire de la conscience ; et en même temps sur son avenir, puisque le savoir absolu est le fondement de la Science.

De même que Descartes a découvert, avec le *cogito*, l'unité de la pensée et de l'être, Hegel est convaincu d'avoir trouvé, dans la notion d'histoire conçue, l'unité de la pensée et du temps qu'il appelle de ses vœux. Car le propre de l'histoire conçue est de relier la succession des événements à la nécessité du concept, ce qui fait d'elle justement le temps saisi par la pensée, la pensée du temps. Si le temps est souvent représenté comme un obstacle à la réalisation de l'esprit, il devient donc au contraire, sous la figure de l'histoire, la condition même de celle-ci.

1. *die begriffne Geschichte*, GW 9, p. 434. J.-P. Lefebvre traduit « l'histoire comprise conceptuellement », trad. citée, p. 524.

2. A. Kojève comprend le savoir absolu comme pure « éternité », « annulation » du temps, « fin de l'histoire », « disparition de l'homme », bref, comme « abolition complète » du temps (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1985, p. 387, 435, 443). Heidegger commet la même erreur : selon lui, « le concept pur abolit le temps », au sens où « le temps est porté à la disparition » (GA 32, p. 17-18). Mais il faut dissocier la pure négation – *Tilgung* – du dépassement concret – *Aufhebung* –, qui comporte quant à lui une affirmation positive. Comme l'a montré clairement P.-J. Labarrière, le vrai sens de l'*Aufhebung* du temps est la création de l'histoire conçue : « le temps doit donc être "détruit", radicalement supprimé. Mais cette suppression, loin d'abolir l'histoire et la succession qu'elle implique, est la condition de son affirmation en vérité », « La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue », *Hegeliana*, éd. citée, p. 69.

L'ERINNERUNG

Le chapitre du Savoir absolu décrit une nouvelle expérience de la conscience, l'*Aufhebung* du temps par le concept. Mais le dépassement du temps n'est pas le privilège exclusif de la pensée conceptuelle, il accompagne nécessairement, selon diverses formes, les différentes manifestations de l'esprit. Le temps eschatologique de la religion chrétienne exprime ainsi le dépassement du temps sur le mode de la représentation. L'art permet également à l'esprit de surmonter la négativité abstraite du temps, dans l'élément imparfait de l'intuition sensible, comme le montre l'étude de l'épopée grecque, ou la théorie hégélienne de la musique dans l'*Esthétique*¹. Art, religion et philosophie présentent donc chacun à leur manière une figure du dépassement du temps par l'esprit. Or, ce sur quoi repose à chaque fois ce dépassement, c'est la remémoration, dans l'ordre de l'intuition, de la représentation ou du concept. La question de la possibilité de l'*Aufhebung* du temps réside par conséquent dans l'élucidation de l'essence de l'*Erinnerung*, en tant qu'elle donne à l'esprit le pouvoir de transcender le maintenant négateur et de tisser progressivement, avec l'aide du langage et de l'écrit, la trame du temps historique. À partir d'une analyse de celle-ci, il convient donc de retracer la genèse de l'histoire par la conscience, de sa forme immédiate à sa réalisation achevée comme histoire conçue.

La nuit de l'esprit

L'*Erinnerung* hégélienne se dit en plusieurs sens. La remémoration musicale est le retour sur soi et le rassemblement de la conscience dans sa propre intériorité². Sous sa forme religieuse, elle désigne la commémoration intersubjective de ce qui n'est plus dans un présent partagé. Les leçons sur la philosophie de l'esprit de 1805/06 analysent une autre modalité de l'*Erinnerung*, le souvenir, dont la fonction – strictement limitée à la représentation – est d'articuler l'imagination et la mémoire, d'intérioriser les images dans le trésor de l'esprit, afin de les convertir en signes³. Dans les dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, où le terme est employé pas moins de quatre fois, l'*Erinnerung* se manifeste de manière plus complète comme un processus déterminé selon trois

1. Cf. sur cette question J.-M. Vaysse, *Hegel. Temps et Histoire*, Paris, PUF, coll. « Philosophiques », 1998, p. 49-63.

2. Cf. les *Vorlesungen über die Ästhetik*, t. III, *Werke* 15, p. 164-165 : Dans la musique, le Moi « ne devient ce qu'il est lui-même que grâce au rassemblement et au retour sur soi » (*wird erst zum Selbst als Sammlung und Rückkehr in sich*).

3. Le domaine formé par les souvenirs et les images du passé est « le trésor de l'esprit », « la nuit de l'esprit », dans laquelle « l'étant est revenu » (GW 8, p. 186-187, trad. citée, p. 13).

moments, qui dépasse le niveau de la représentation pour atteindre celui du savoir spéculatif. L'esprit est par essence extériorisé dans le temps, et cette extériorisation dans le temps – *Entäußerung an die Zeit* – est son historicité, l'horizon de son accomplissement. Mais cette « extériorisation est aussi bien l'extériorisation d'elle-même »¹, c'est-à-dire l'intériorisation, par la conscience, de son expérience temporelle. Sans cette capacité d'intérioriser la négativité du temps, l'esprit connaîtrait la destinée des êtres purement finis : la double disparition de la mort sans sépulture, puis de l'oubli. Or, l'esprit est l'être qui se souvient, le gardien du passé. Il a ainsi le pouvoir d'abandonner « son existence », et de confier « sa figure au souvenir (*Erinnerung*) » (433/523). L'esprit se retire par là même de la négativité immédiate du temps, se libère de l'emprise du maintenant négatif, pour se rassembler en lui-même. À la nécessité de l'extériorisation temporelle répond l'intériorisation de la mémoire, qui joue le rôle d'un « contre-destin »². L'*Erinnerung* est l'acte d'aller à l'intérieur de soi – *Insichgehen* –, c'est une intériorisation du souvenir qui transpose les événements passés dans une région nouvelle où ils ont droit à une seconde existence, un royaume des ombres que Hegel appelle la nuit de l'esprit :

En cette entrée en soi-même (*Insichgehen*) l'esprit est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie, enlevée et mise de côté (*aufgehoben Dasein*) – ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir – est la nouvelle existence, un nouveau monde et une figure nouvelle de l'esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiate, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précédait était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant. Mais le *souvenir*, en ce qu'il est *intériorisation* (*Er-Innerung*), a conservé cette expérience; il est l'intérieur et la forme bel et bien supérieure de la substance. Si donc cet esprit reprend au commencement son éducation et sa culture (*Bildung*) en semblant ne partir que de lui-même, c'est en même temps à un degré supérieur qu'il commence (433/523-524).

La remémoration est donc le dépassement par l'esprit de son expérience temporelle, qui implique à la fois – conformément à la triple fonction de l'*Aufhebung* – négation, conservation et élévation du passé³. La disparition

1. GW 9, p. 433. J.-P. Lefebvre traduit *Entäußerung* par « aliénation », trad. citée, p. 523, mais cela ne permet pas de rendre l'opposition extériorisation/intériorisation.

2. Expression de D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, éd. citée, p. 319.

3. Sur cette question de l'*Erinnerung*, on pourra consulter l'article déjà cité de

J.-L. Vieillard-Baron, « Hegel et la réminiscence », repris dans *Le Problème du temps*, Paris, Vrin, 1995, p. 57-82. Voir également les quelques indications de H. Schmitz, « Hegels Begriff der Erinnerung », *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, p. 37-44.

d'une figure spirituelle ne provient pas, en effet, de la seule action négative du temps. C'est également l'esprit lui-même qui se libère de son passé en rejetant dans l'oubli des pans entiers de son histoire. Car la destruction partielle de l'héritage historique est la condition de la naissance d'une figure nouvelle. L'esprit n'est pas esclave de son passé, il possède la vertu de l'oubli, et cela explique qu'à chaque étape de son devenir, tout se passe comme s'il recommençait son expérience depuis le début, comme si tous les acquis précédents étaient perdus pour lui. L'intériorisation du souvenir est tout d'abord une *négarion sélective du passé*, qui répète, comme l'écrit Hölderlin, la dissolution physique du temps dans une dissolution idéale¹. Une telle opération est la condition préalable à la *conservation du passé*, qui est le moment central de l'*Erinnerung*. Lorsque l'esprit se remémore son passé, il en abandonne la positivité morte pour n'en garder que la substance vivante nécessaire à sa vie nouvelle. Grâce à cette intériorisation, le royaume des esprits « constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relais de l'autre et où chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde » (433/524). Cette prise en charge continue du passé dans le présent repose précisément sur le travail de la remémoration, en vertu duquel les événements fondateurs de la future figure de l'esprit sont conservés dans la nuit du souvenir. Cette métaphore² provient sans doute de la poésie romantique de Novalis, et plus lointainement de la théosophie de Jacob Boehme. La nuit désigne un néant qui est en même temps un monde existant à part entière, vers où tout disparaît, et d'où renaissent au jour les événements. La nuit de l'esprit, dans les frontières de laquelle la puissance du temps a été « repoussée »³, n'est justement pas le néant pur et simple, celui qui résulte de la négativité du temps naturel abstrait. À ce néant sans reste, l'esprit substitue sa propre intériorité, et donne ainsi aux événements de sa vie passée la profondeur du souvenir. Dans le sillage de saint Augustin, Hegel compare ainsi le domaine de la mémoire à un palais, en décrivant le devenir remémoré de la conscience comme « une galerie d'images (*eine Galerie von Bildern*) dont chacune est pourvue de la richesse

complète de l'esprit » (433/523). Certes, le souvenir n'abolit aucunement le *ne plus* irréversible du passé. Ce qui est mort est bien mort, et la conservation de ce qui n'est plus a précisément l'aspect nocturne d'une existence dépassée, affectée par sa propre négation. Mais c'est uniquement à partir de cet « entre-deux-mondes » du souvenir, flottant entre être et néant, que peut surgir une nouvelle figure de l'esprit.

Le jour spirituel de la présence

Le monde intérieur et nocturne de la remémoration constitue assurément une étape essentielle dans la genèse de l'histoire par l'esprit, le moment subjectif dans lequel se recueille le procès de l'histoire effective, qui serait réduit, sans cela, à une succession d'éphémères péripéties. L'action de l'*Erinnerung* n'est pas seulement nécessaire à la reprise du passé, sa force réside également dans sa capacité à ouvrir l'avenir, à se frayer un chemin dans l'élément imprévisible du futur, afin que s'y accomplisse une nouvelle figure spirituelle¹. La négation et la conservation sélectives du passé permettent seules l'avènement d'un monde nouveau pour l'esprit. Libéré de son passé, celui-ci semble dès lors recommencer son périple depuis le début, d'une manière totalement neuve. Mais la nouvelle figure de la conscience est en réalité riche de son expérience antérieure. Aussi ne part-elle pas de rien, mais elle se réalise à partir d'un « degré supérieur » (433/524). La remémoration est en ce sens une *élévation du passé* qui fait de lui le fondement du présent, c'est un dépassement créateur qui engendre un moment nouveau de l'esprit, comme l'a montré l'analyse hégélienne consacrée à la naissance du monde chrétien. La préface de la *Phénologie de l'esprit* met l'accent sur cette dimension créatrice de l'*Erinnerung* : lors de l'apparition d'une figure de l'esprit, « la richesse de l'existence antérieure est encore présente dans son souvenir (*in der Erinnerung gegenwärtig*) », de sorte que les précédentes figures « devenues des moments se redéveloppent et se reconfigurent à nouveau, mais dans leur nouvel élément, dans le sens qui est advenu » (15/34). Le nom véritable de ce passé, qui continue d'agir et de se prolonger dans chaque figure de l'esprit, est le présent – *Gegenwart* –, le temps de l'unification.

La remémoration est donc le dépassement par l'esprit de la négativité du temps dans un présent *du* passé, le passage pour la conscience de « la nuit de la possibilité » « au jour spirituel de la présence »². Le propre de celle-ci est de transformer la caducité du passé en présent : l'être remémoré est un

1. J. D'Hondt a noté ce point : « Or, pour Hegel, l'histoire n'est possible que grâce à l'*Erinnerung*. Sans elle, les hommes ne connaîtraient ni ne comprendraient le passé, mais, en outre, ils ne créeraient pas l'avenir », Hegel, *philosophie de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 2^e éd. 1987, p. 410.

2. Cf. sur cette formule GW 9, p. 109 et 220, trad. citée p. 150 et 277.

1. Cf. Hölderlin, *Das Werden im Vergehen*, éd. Beissner SGA IV, 1, p. 282-287. Ce texte de 1799 esquisse une conception de l'histoire proche de celle présentée ici par Hegel. L'apparition d'une nouvelle époque repose sur une double dissolution : la dissolution physique du passé, et la dissolution idéale de l'*Erinnerung*, qui reprend le passé et assure sa réunion (*Verëinigung*) avec le nouveau présent.

2. Employée souvent dans les leçons de 1805/06 : « L'homme est cette nuit, ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations, d'images infiniment multiples [...] C'est cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans ses yeux – on plonge son regard dans une nuit qui devient effroyable, c'est la nuit du monde qui s'avance ici à la rencontre de chacun » (GW 8, p. 187, *La Philosophie de l'esprit* de 1805, trad. citée, p. 13).

3. Cf. GW 7, p. 204-205 : « là où l'esprit se réalise, [le temps] est repoussé dans les frontières de la nuit ». Cette nuit est en fait la nuit de l'*Erinnerung*.

être-passé – *Gewesene* – qui continue d'exister de manière médiate dans l'essence – *Wesen* – du présent. Le sens de l'*Erinnerung* hégélienne n'est pas uniquement, comme le voudrait E. Bloch, que toute présence (*Wesenheit*) doit être conçue à partir du passé (*Ge-Wesenheit*), mais elle signifie aussi, inversement, que le passé lui-même n'existe réellement que dans un rapport fécond au présent¹. La puissance créatrice de l'*Erinnerung* explique pourquoi l'extension temporelle de l'esprit est non pas un déclin inéluctable, mais une révélation progressive. Que le temps puisse être révélation, alors qu'il est d'abord en lui-même dispersion et voilement, c'est là l'œuvre de la remémoration. Celle-ci est de ce fait le passage obligé pour accéder au savoir absolu : « le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est la remémoration (*Erinnerung*) des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume » (433-434/524). Ainsi est-ce la théorie de l'*Erinnerung* qui permet de comprendre en quoi le dépassement du temps dans le savoir absolu est non pas son abolition, mais son affirmation même, comme histoire.

Existe-t-il une filiation entre l'*Erinnerung* hégélienne et la remémoration platonicienne ? Dans son *Histoire de la philosophie*, Hegel fait l'éloge de l'*anamnèsis* décrite par Platon, qui a compris que l'*Erinnerung* proprement spirituelle ne doit en aucun cas être confondue avec le simple souvenir subjectif, borné à la reproduction empirique d'une représentation. Bien qu'il ne soit pas toujours fidèle à cette distinction, Platon est néanmoins le premier philosophe à avoir saisi l'essence de l'*Erinnerung* comme intériorisation (*Sich-innerlich-machen*) et acte d'aller en soi-même (*Insichgehen*)². Hegel s'inspire indéniablement de l'*anamnèsis* platonicienne, en faisant de l'*Erinnerung* une sorte « de remémoration de l'odyssée de l'esprit »³. Mais il donne à ce concept un sens plus large, qui recouvre l'activité philosophique, artistique ou religieuse de la pensée. Autre différence notable : la remémoration hégélienne n'est pas, comme c'est le cas dans la remémoration, le retour vers un passé immémorial, une connaissance atemporelle des idées fondée sur l'immortalité de l'âme, elle constitue la reprise d'un passé qui fut effectivement présent dans l'histoire de l'esprit, dont elle manifeste l'historicité. L'*Erinnerung* n'implique dès lors pour Hegel aucune suprématie, comme chez Platon, de ce qui est

1. Cf. E. Bloch, « Hegel und die Anamnèsis », *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 2^e éd. augmentée, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, p. 485 : « chez Hegel, et même de Thales à Hegel, la présence n'a été pensée précisément qu'en tant que passé (*Wesenheit eben nur als Ge-Wesenheit gedacht worden ist*) ». L'article de J.-L. Vieillard-Baron cité *supra* p. 279 présente une critique vigoureuse de cette thèse.

2. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. II, *Werke* 19, p. 44-45.

3. Nous empruntons cette expression à J.-M. Vaysse, *Hegel. Temps et histoire*, éd. citée, p. 105.

premier, original, sur ce qui en est dérivé, puisque le vrai est au contraire résultat. À cette divergence, qui tient au *chorismos* platonicien entre temps et éternité, s'ajoute la dimension intersubjective de la remémoration hégélienne, qui est le plus souvent une commémoration, alors que la remémoration s'apparente plutôt au dialogue silencieux et solitaire de l'âme avec elle-même qui définit la pensée (*Sophiste*, 263 e). L'*Erinnerung* est ainsi plus proche de l'*anamnèsis* chrétienne que de l'*anamnèsis* platonicienne, même si cette dernière garde aux yeux de Hegel une valeur spéculative certaine.

Le rappel à soi du passé, opéré par l'*Erinnerung*, est un acte de liberté¹, qui fait que « les moments que l'esprit paraît avoir laissés derrière lui, il les possède toujours dans son actuelle profondeur »². Mais la remémoration suffit-elle à rendre compte de la présence spirituelle du passé, qui définit l'historicité ? L'étude de la Certitude sensible a établi qu'un autre élément est indispensable au dépassement du temps : le langage, sans lequel la conscience ne peut se libérer de la négativité du temps. La question est donc de savoir de quelle façon le langage participe, en relation étroite avec la mémoire, à la genèse du temps historique.

LA TRAME DU RÉCIT HISTORIQUE

L'histoire naît d'un double mouvement, celui de l'extériorisation temporelle de l'esprit, auquel succède l'intériorisation de son déploiement par la remémoration. Cette intériorisation – *In sich Gehen* – est essentiellement un acte de conservation. C'est dans ce moment spécifique que se concentre la possibilité de l'histoire, qui se laisse caractériser sommairement comme la « sauvegarde » (*Aufbewahrung*) des événements (434/524). Mais comment la conservation du passé échappe-t-elle à la négativité continue du temps ? Afin de le comprendre, il convient de s'interroger sur les modalités concrètes de la conservation des événements par l'esprit, c'est-à-dire sur l'entrelacement de la remémoration et du récit.

La double conservation du passé

La préface de la *Phénoménologie* explicite quelque peu la manière dont le passé est conservé par l'esprit. On sait que l'objectif de cet ouvrage est d'élever l'individu au savoir absolu. Pour y accéder, celui-ci doit parcourir à nouveau, dans la pensée, les différentes étapes de l'histoire universelle par

1. Voir à ce sujet M. Verö, « Mémoire et liberté dans l'idéalisme allemand », *Revue philosophique de Louvain* 78, 1980, p. 245-261.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. citée, p. 183, trad. citée, p. 215.

lesquelles l'esprit est devenu ce qu'il est : « c'est parce que la substance de l'individu, parce que l'esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longue extension du temps, et de prendre sur soi d'assumer l'énorme travail de l'histoire universelle (*die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*), et parce qu'au prix d'un non moindre travail, il a pu atteindre à la conscience quant à soi-même, que l'individu ne saurait assurément employer moins de peine à concevoir sa substance » (25-26/46). La formation de la conscience – *Bildung* – est un patient travail de remémoration, destiné à produire la connaissance rétrospective du passé. Mais Hegel précise aussitôt que pour l'individu la peine est moindre, « parce qu'en soi ceci est accompli » (26/46). Tout n'est pas à recommencer, précisément parce que l'œuvre que l'esprit crée à chaque époque est conservée, et donc présente comme *déjà-là*. Ainsi, « tout individu singulier parcourt aussi les différents degrés de culture de l'esprit universel, mais comme autant de figures déjà déposées par l'esprit, comme les étapes d'un chemin déjà frayé et aplani » (25/45). Si la culture passée est déjà une propriété acquise de l'esprit universel, c'est parce que celui-ci a su dépasser dans la nuit du souvenir les événements déterminants de son histoire. Par le jeu de l'*Erinnerung*, la communauté spirituelle a transformé l'effectivité temporelle en intériorité présente, et l'opacité initiale des actions s'est décantée dans l'universalité idéale des représentations.

En contribuant à dégager le sens de l'événement historique, la remémoration fait de cet événement la propriété perpétuelle de l'esprit, elle lui donne une place dans une mémoire commune accessible à chacun. Le passé est pour l'esprit comme un matériau travaillé en plusieurs étapes, qu'on peut esquisser rapidement à l'aide de l'exemple particulier de la Passion. Les événements sont conservés une première fois dans l'*Erinnerung* d'une communauté, à l'image la commémoration de la Passion du Christ dans le culte des premiers chrétiens. Or, cette mémoire vivante n'a qu'une durée de vie limitée à celle des témoins directs, qui, comme saint Thomas, ont vu et touché le Christ. Aussi une *seconde conservation* est-elle nécessaire. Les événements remémorés sont alors confiés par l'esprit au domaine de la représentation, qui transcrit l'*Erinnerung* dans la parole et l'écrit¹. La vie de Jésus est racontée par les disciples, puis recueillie dans le récit des Évangiles. Par la parole, l'événement remémoré manifeste après coup une

1. Ce que Hegel appelle « représentation » dans la *Phénoménologie de l'esprit* ne se limite certes pas aux discours religieux examinés précédemment, qui n'en est que la forme la plus élevée. La *Vorstellung* désigne, d'une manière plus large, toutes sortes d'opinions, de *doxa*, de discours ou d'écrits, considérés comme bien connus et néanmoins contingents, opposés au savoir philosophique. Comme le précisera la *Psychologie* de l'*Encyclopédie* (éd. de 1830, §§ 451-464), la représentation est un mélange entre intuition et pensée, qui articule souvenir, imagination et mémoire, et inclut les diverses formes de langage (symboles, signes linguistiques).

signification plus universelle, il devient quelque chose de pensé. Par l'écriture, cette universalité, circonscrite à une époque et une communauté précises, dépasse la négativité du temps pour acquérir publicité, durée et permanence.

Cette double conservation du passé, intérieure et objective, explique que pour l'individu, la totalité de la culture qui le précède soit d'une certaine manière déjà présente. Celui-ci trouve déposé dans la sphère de la représentation – langage, œuvres d'art, livres, culture religieuse, etc. – un vaste savoir à la fois « bien connu », et pour cette raison même, mal connu, déformé, sédimenté, au point d'être parfois rendu méconnaissable par le temps. Ce passé toujours présent, l'individu doit donc le reconquérir par sa propre expérience, à l'aide de la philosophie, comme l'illustre l'ensemble de la démarche menée par la *Phénoménologie*. Puisque les événements passés sont déjà consignés et clarifiés dans le domaine de l'écrit, il peut néanmoins se contenter de rappeler à lui « leur souvenir, sans s'y intéresser ni s'y arrêter » (24-25/45). La distinction entre les deux formes de conservation du passé permet de démêler une question difficile laissée dans l'ombre par Hegel¹. Quelle est la médiation reliant l'*Erinnerung* individuelle à l'*Erinnerung* supra-individuelle, qui est à la base de l'histoire ? En d'autres termes, comment l'individu peut-il acquérir la mémoire d'un passé qui n'est pas le sien, qui transcende les limites étroites de son existence ? Il est manifeste que le langage et l'écriture constituent justement la seule communication possible entre le passé limité de la conscience individuelle, et le passé historique, infiniment plus vaste, de l'esprit universel.

Au regard de ces analyses, il nous faut distinguer trois figures du temps historique, qui ne sont pas explicitement dissociées par Hegel. L'*histoire en acte* est le procès temporel des événements réels, elle est la somme des actes par lesquels l'esprit se manifeste². Leur conservation dans l'intériorité nocturne de la remémoration est l'*histoire vivante*. Mais cette expérience vécue de l'histoire, par trop passagère et fragile, doit être objectivée dans la représentation, pour former l'*histoire représentée*, déposée en différents « lieux de mémoire » : inscriptions, chroniques, travaux des historiens, œuvres d'art, ou encore monuments commémoratifs. C'est plus particulièrement par le récit que l'événement passé perdure, et devient une source disponible à tout moment pour l'esprit. L'effectivité de l'histoire correspond donc tout autant aux événements qui se sont déroulés temporairement (*res gestae*), qu'à l'extériorisation de ces événements dans des traces écrites (*historia rerum gestarum*). Ce que Hegel nomme l'histoire effective – *wirkliche Geschichte* (430/520) – réunit indissolublement

1. Soulevée par J. D'Hondt, Hegel, philosophe de l'histoire vivante, éd. citée, p. 406.

2. Au sens où « l'histoire de l'esprit est son acte » (*Die Geschichte des Geistes ist seine Tat*), comme l'écrit Hegel au § 343 des *Principes de la philosophie du droit* de 1821.

ces trois déterminations : l'histoire en acte, l'histoire vivante et l'histoire représentée.

Le sourd tissage de l'esprit

Comme le déclare Schelling dans le célèbre *incipit* des *Âges du monde*, « le passé est su », et « ce qui est su est objet de récit »¹. Le récit conserve et universalise le passé. Il consigne l'*Erinnerung* dans un lieu stable, et retrace la signification générale des événements. Pour Hegel, chaque grande figure historique est ainsi sauvegardée et condensée dans un livre fondamental, où l'esprit a raconté sa propre histoire². S'il veut dégager l'esprit d'une époque, le philosophe doit donc interpréter non seulement les faits eux-mêmes, mais plus particulièrement leur expression dans une œuvre qui en est la représentation caractéristique, comme la Bible pour l'esprit du christianisme, ou l'*Antigone* de Sophocle, qui met en scène les conflits de la Cité grecque. Ceci explique la présence de nombreux ouvrages littéraires ou philosophiques étudiés implicitement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, tels que *Le Neveu de Rameau* à propos des Lumières, ou *Le Contrat social*, au moment de l'analyse de la Révolution française³.

Cette corrélation entre l'écrit et l'historique est un leitmotiv de la philosophie hégélienne de l'histoire. C'est que sans le récit écrit des événements, l'histoire perd toute existence objective, elle se voile dans un passé muet, disparu à jamais, et retombe dans la négativité abstraite du temps naturel. Alors que l'histoire de l'esprit, exposée fragmentairement dans la *Phénoménologie de l'esprit* selon le prisme de la conscience, privilégie le récit poétique – tragédies, romans, poésies –, l'histoire philosophique développée dans le système de Berlin exclut de ses sources directes les poèmes, associés aux mythes, traditions et chants populaires, déclarés trop confus. L'histoire universelle ne s'intéresse à ce type de témoignages que lorsqu'il s'agit de déterminer l'esprit d'un peuple, non son devenir événementiel. Une séparation stricte est établie entre le récit poétique et le récit historique, que ce dernier corresponde à l'histoire originale d'un Thucydide, ou à l'histoire réfléchie des historiens de métier plus récents. Néanmoins, ces deux modalités du récit s'enracinent dans une

1. *Les Âges du monde*, trad. de Pascal David, Paris, PUF, 1992, p. 11.
2. Dans une note de *La Raison dans l'histoire*, Hegel précise que « chaque peuple a son livre fondamental (*Grundbuch*) – la Bible, Homère », *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. citée, p. 8, note r, trad. citée, p. 39.

3. Cf. à ce sujet J. Hyppolite, *Genèse et structure*..., éd. citée, t. I, p. 39-40, qui évoque la présence plus discrète d'autres œuvres telles que *Les Brigands* de Schiller, le *Faust* de Goethe, le *Don Quichotte* de Cervantès, ou le *Woldemar* de Jacobi (comme exemple de la « belle âme »).

attitude commune face au temps : comme le poète, l'historien rappelle le passé dans « la fluidité de sa remémoration », « le dépose dans le temple de Mnémosyne et lui confère une durée immortelle » ; par l'action conjointe de l'*Erinnerung* et de l'écriture, les événements passés quittent le « monde de la caducité » (*Welt der Vergänglichkeit*) et gagnent « le royaume des esprits immortels », l'histoire de l'esprit¹. Que ce soit sous forme poétique ou scientifique, l'histoire ne peut donc se passer du récit, qui est, selon l'expression de P. Ricoeur, « le gardien du temps »². Grâce à sa permanence relative, l'écriture est l'horizon du déploiement historique de l'esprit, l'espace où la signification des événements est exprimée et sauvegardée, aussi longtemps du moins que la négativité du temps le permet. L'histoire effective de l'esprit réunit l'histoire vivante, fruit de la remémoration des événements, et l'histoire représentée, configurée dans le récit. Dans son extériorisation temporelle, l'esprit ne plane pas sur l'histoire comme sur les eaux, il est ce sourd tissage – *dunpfes Weben*³ – qui entrelace le langage et le souvenir, afin de constituer la trame de l'histoire.

Fondée sur l'entrelacs de la mémoire et du langage, l'histoire effective est le dépassement de la négativité abstraite du temps par l'esprit. Toutefois, cette négativité n'est pas pour autant neutralisée, le temps continue d'imposer à l'histoire sa corruption persistante. Les événements conservés dans la nuit du souvenir finissent par être oubliés, si bien que seule demeure leur sauvegarde dans la sphère de l'écrit. Mais l'écriture est à son tour investie par l'action négatrice du temps, qui sépare l'esprit de la lettre devenue morte, le sens désormais perdu de son support matériel. Ainsi, « ce qui auparavant était la chose même, n'est plus guère qu'une trace ; sa figure est voilée, n'est plus qu'un simple ombré » (24/45). Sous l'effet de la négativité du temps, le récit devient une trace, c'est-à-dire un signe dont le signifié renvoie à un passé fossilisé, en partie inaccessible. Pour la conscience qui s'élève au savoir absolu, le passé est ainsi présent sous forme de traces innombrables déposées dans la représentation, dont il faut retrouver la signification vivante. De ce point de vue, « il ne faut plus convertir l'existence dans la forme de l'être-en-soi, mais convertir dans la forme de l'être-pour-soi l'en-soi, qui n'est plus simplement originel, ni enfoncé dans l'existence, mais au contraire déjà *intériorisé dans le souvenir* »⁴. Autrement dit, l'objectif de la conscience est non pas de dépasser l'existence immédiate de l'événement, car cela a déjà été fait par la

1. *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. citée, p. 4-5, trad. citée, p. 24.
2. *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 349.

3. Cf. *Encyclopédie* (éd. 1830), § 549, Rq. On retrouve cette expression à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie de l'esprit* (GW 9, p. 310, 311 et 312, trad. citée p. 384, 386).

4. GW 9, p. 26, trad. Lefebvre (modifié), p. 46. Nous suivons ici le texte de la préface révisé par Hegel avant sa mort en 1831.

remémoration, mais de libérer l'événement intériorisé lui-même de la forme représentée dans laquelle il a été figé, pour lui substituer celle du concept. Convertir la représentation en concept signifie dissoudre sa fausse évidence par le travail de l'analyse, délier la trame serrée du devenir historique, afin de dégager le sens des événements dans leur enchaînement dialectique. Dans la mesure où cette recherche, qui est menée tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit*, vise à concevoir le passé, elle peut être considérée comme une forme – philosophique – de remémoration. La nature philosophique d'une telle démarche tient à ce qu'elle met en évidence, dans l'apparente anarchie des représentations passées, la nécessité qui guide le cours temporel de l'esprit, comme l'explique Hegel dans cette présentation de son ouvrage : « La richesse des manifestations de l'esprit, qui se présente, au premier coup d'œil, comme chaos, est amenée jusqu'à une organisation scientifique qui les présente selon leur nécessité ; en elle les imparfaites se dissolvent et passent dans de plus hautes, lesquelles sont leur plus proche vérité »¹.

TEMPS ET HISTOIRE

Histoire effective et histoire conçue

Le dépassement du temps par l'esprit ne s'accomplit pas d'un seul coup, il suit diverses étapes, obéit à différents types de remémoration, qui déterminent chacun plusieurs figures de l'histoire. L'histoire effective est l'œuvre de l'esprit, le résultat de son « travail », par lequel la négativité du temps naturel a été transformée pour qu'elle puisse accueillir en elle le « mouvement de poussée à partir de soi de la forme de son savoir de lui-même » (430/520). On a vu comment l'histoire effective était en fait la réunion de l'histoire en acte, qui correspond à la manifestation temporelle de l'esprit sous la forme d'événements, de l'histoire vivante, fondée sur la remémoration de ces événements, et de l'histoire représentée, racontée dans le récit. Le niveau de savoir de celle-ci ne dépasse pas la sphère de la représentation et, le plus souvent, elle n'a pas d'autre destination que la représentation. Or, la *Phénoménologie de l'esprit* entend précisément élever l'histoire représentée au rang d'*histoire conçue* :

leur conservation [celle des figures des esprits remémorés], selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur

1. *Phänomenologie des Geistes* (éd. de poche), Hamburg, F. Meiner, 1988, Beilagen, p. 550, traduit par P.-J. Labarrière dans *Structures et mouvement...*, éd. citée, p. 33.

organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la science du savoir dans son apparition phénoménale ; l'une et l'autre réunies ensemble, l'histoire comprise conceptuellement (*begriffne Geschichte*), constituent le souvenir et le golgotha (*die Erinnerung und die Schädelskätte*) de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie¹.

Alors que l'histoire effective assure la conservation du passé sous une forme encore contingente, l'histoire conçue présente la succession des figures de l'esprit selon leur nécessité conceptuelle et dans leur universalité propre. Les événements effectifs – le « calvaire de l'esprit absolu » – et leur conservation dans la nuit du souvenir constituent tout d'abord un désordre apparent, le tissu disparate des guerres, des révolutions, des souffrances que les peuples ont endurées. C'est le plus souvent sous cet aspect tumultueux que l'opinion se représente l'histoire. Organiser ce chaos en lui donnant la forme du concept, manifester le mouvement de l'esprit qui le guide implicitement, voilà ce qui définit la tâche de l'histoire conçue, qui s'efforce de déchiffrer le palimpseste de l'histoire effective pour le traduire dans la langue de la philosophie. Sans le concept, l'histoire reste un passé aveugle, où l'esprit ne trouve aucune vérité ; sans l'histoire, le concept n'est qu'une abstraction vide, une « solitude sans vie ».

Avec la notion d'histoire conçue, le savoir absolu propose une nouvelle réconciliation de l'esprit et du temps, dont la complétude est symbolisée par le retour final de la conscience à son commencement, le simple maintenant de la certitude sensible. Mais ce maintenant n'est précisément plus ce qu'il était initialement : par l'ensemble des médiations qui jalonnent le devenir de la conscience, il est devenu « l'histoire », « le devenir qui sait et se fait savoir en se médiatisant lui-même » (433/523). Peut-on donner des exemples de l'histoire conçue ? Cette idée sera assurément au fondement de la philosophie de l'esprit du système achevé, avec la philosophie de l'histoire, la philosophie de la religion, et l'histoire de la philosophie, qui la mettent en œuvre chacune à leur façon. Mais la *Phénoménologie de l'esprit* se situe à un niveau philosophique plus radical, car elle expose l'histoire conçue dans sa possibilité, selon sa genèse

1. GW 9, p. 434, trad. citée, p. 524. On repère clairement dans ce passage trois sortes d'histoire distinguées par Hegel : l'histoire « sous la forme de la contingence » est la conservation des événements dans la représentation, ce que nous avons appelé l'« histoire représentée » ; la science du savoir phénoménal, qui organise conceptuellement les figures de l'esprit, nomme l'histoire de la conscience exposée dans le cours de la *Phénoménologie* ; et l'« histoire conçue » est la connaissance philosophique de l'histoire effective. Sur ces trois notions, signalons la mise au point de Dietmar Köhler, « Der Geschichtsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes" », dans *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hegel-Studien/Beiheft 38*, Bonn, 1998, p. 35-47.

à partir de la conscience, laissant au système ultérieur le soin de s'engager dans la voie qu'elle a ouverte.

Par là même, l'œuvre de 1807 manifeste son ambiguïté essentielle : elle est à la fois l'élévation de la conscience au point de vue qui lui permet d'appréhender l'histoire de manière conceptuelle, au savoir absolu, et elle est déjà elle-même une forme particulière d'histoire conçue, en tant qu'elle présente l'histoire des figures de la conscience selon leur organisation rationnelle et leur enchaînement logique. Mais l'histoire phénoménologique est en partie indépendante de l'historicité, où elle ne fait que puiser certaines figures de l'esprit significatives pour l'éducation philosophique de l'individu. L'entrelacement de l'histoire de la conscience et de l'histoire du monde explique les méandres chronologiques de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans les cinq premiers chapitres – de la Certitude sensible à la Raison – le cheminement de la conscience est relativement indépendant de l'histoire du monde. La succession de ces moments est une abstraction destinée à éclairer le processus de formation de la conscience qui, une fois élevée à la figure de l'esprit, renoue avec le cours de l'histoire. L'ensemble de la section « Esprit » se rapporte très librement à l'histoire effective – la Cité grecque, les Lumières, la Révolution française –, présentée sous l'angle de la progression de la conscience vers la science. Les transitions historiques entre les différentes époques de l'esprit ne sont jamais fortuites, elles découlent de la dialectique de la conscience, car c'est la scission de l'esprit avec lui-même et son besoin de réconciliation qui engendrent à chaque fois une nouvelle figure. Pour la conscience qui parcourt à nouveau ces époques, la nécessité du processus demeure en partie voilée, celui-ci se produit derrière son dos, du moins jusqu'à ce qu'elle rejoigne le point de vue du philosophe en atteignant le savoir absolu, où la totalité du chemin parcouru s'éclaire rétrospectivement. L'histoire de la conscience est donc une histoire idéale¹ – parce qu'elle est pour une part libre à l'égard de l'ordre historique des événements –, qui constitue la médiation entre l'histoire effective de l'esprit universel, déposée dans la représentation, et l'histoire conçue, telle qu'elle se fait jour dans le savoir absolu.

L'histoire conçue est possible du fait que le devenir de l'esprit s'est recueilli progressivement dans la trame du passé, et lui a ainsi imprimé la logique qui est la sienne. Autrement dit, l'histoire est intelligible parce qu'elle est de part en part l'œuvre de l'esprit. Ce qui fonde la rationalité de l'histoire, c'est l'idée que le temps, loin d'être opposé au concept, à la pensée, coïncide au contraire avec son existence même. Mais d'où provient, dès lors, la différence entre l'histoire effective et l'histoire conçue ? Pourquoi l'histoire n'est-elle pas immédiatement intelligible pour l'esprit ?

1. Voir à ce propos K. Düsing, « Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins », *Hegel-Studien* 28, 1993, p. 103-126.

La discordance entre les deux figures de l'histoire provient tout d'abord du type de discours dans lequel les événements sont conservés et racontés. La représentation qui décrit l'histoire effective est par essence incapable de concevoir le mouvement dialectique de l'esprit, ce qui n'est de toute façon pas son objet premier. Même dans la forme rigoureuse que lui donnent les historiens de métier, l'histoire représentée se contente le plus souvent de la stricte érudition et de la simple narration des événements, qui sont pris isolément et apparaissent par conséquent comme contingents, alors que la philosophie tente de cerner leurs corrélations nécessaires, ce qui la conduit d'ailleurs à prendre parfois des libertés avec la chronologie exacte des faits¹. Aux yeux de Hegel, les réflexions des historiens doivent être interprétées à l'aune du concept, tout comme les œuvres d'art les plus profondes nécessitent encore une lecture philosophique, si tant est qu'on veuille déterminer leur place dans le parcours de l'esprit. La différence entre la nécessité du concept et la contingence de la représentation n'explique cependant pas tout. Si l'histoire effective est toujours en décalage par rapport à l'histoire conçue, si le travail de cette dernière est précisément nécessaire, c'est parce que la négativité abstraite du temps ne cesse d'être présente dans l'ensemble des moments du processus historique. Par l'histoire, l'esprit dépasse le temps de la nature, mais il ne l'abolit pas. Le temps provoque des ruptures dans la trame des événements, qui entachent l'histoire en acte de contingence², et il fait disparaître certaines étapes de l'histoire vivante, livrées à l'oubli. Ce sont ces limites inhérentes à l'histoire effective qui, sans annuler sa rationalité, l'empêchent d'épouser parfaitement la logique de l'histoire conçue, que la philosophie ne peut dégager qu'après coup.

L'infinité véritable de l'histoire

L'histoire conçue est la figure la plus accomplie du dépassement du temps, qui avait commencé dans l'art et la religion, mais dans la forme encore inadéquate de la représentation. Faut-il considérer que cette histoire

1. C'est dans un texte de la *Doctrine du concept* que Hegel présente le plus nettement cette opposition : GW 12, p. 22, trad. citée de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 51 : « Lorsqu'il en va, non pas de la vérité, mais seulement de l'histoire-narrative (*Historie*), comme cela se passe dans la représentation et dans le penser phénoménal, on peut s'en contredire s'en tenir à la narration (*Erzählung*) [...] Seulement la philosophie ne doit pas être une narration de ce qui survient, mais une connaissance de ce qui en cela est vrai, et à partir du vrai elle doit en outre comprendre ce qui, dans la narration, apparaît comme pur survenir ».

2. Il existe donc dans l'histoire en acte elle-même une part de contingence objective et irréductible, ce que Hegel appelle « le libre événement contingent » (433/523). Mais cette contingence, qui résulte de la libre extériorisation temporelle de l'esprit, n'a de sens que pour autant qu'elle est « assumée et surmontée » par lui. Nous citons ici le livre de Bernard Mabille (p. 284), auquel nous renvoyons pour ce point, Hegel, *L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, en particulier Section 8, § 3.

est par là même achevée ? Hegel précise en effet que dans le savoir absolu, « l'esprit a clos (*beschlossen*) le mouvement de son développement en figures » (431/522), car il a atteint son but. L'histoire idéale de la conscience trouve sans doute une fin avec le savoir absolu, qui en est l'ultime figure. Mais l'histoire de l'esprit est-elle pour autant finie ? Celle-ci n'est-elle pas plutôt infinie ? Deux écueils doivent être évités à ce sujet. D'une part, il est clair que l'histoire hégélienne ne saurait être comprise comme un processus d'approximation sans fin, où l'esprit se rapproche indéfiniment d'un but en lui-même inaccessible, à l'image du temps pratique fichtéen ou du temps eschatologique, qui sont pour Hegel des formes de mauvaise infinité. D'autre part, le dépassement du temps dans le savoir absolu ne signifie aucunement le terme, l'arrêt du processus historique, comme si la négativité du temps et la manifestation temporelle de l'esprit en événements pouvaient cesser. Le dépassement du temps dans l'histoire marque la naissance d'une époque nouvelle, celle de la science dont le savoir absolu se veut le point de départ. Hegel le souligne dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, où il note qu'« il n'est pas difficile de voir, au demeurant, que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période » (14/34)². L'histoire est pour Hegel à la fois finie et infinie, achevée dans une époque déterminée et ouverte encore sur l'avenir. Cette unité singulière du fini et de l'infini est l'infinité véritable. Aussi est-il manifeste que l'histoire effective tout comme sa reprise philosophique, l'histoire conçue, correspond au mode de temporalité fondé sur la véritable infinité, décrit dans les leçons de 1804/05 sous le nom de « temps réel » concret. L'infinité véritable de l'histoire se reconnaît à ce qu'elle réunit en elle la négativité du temps avec sa totalisation dans le présent, en vertu de laquelle l'esprit progresse toujours davantage, tout en retournant constamment en lui-même. La totalisation rétrospective et provisoire de l'histoire par le concept – l'histoire conçue – ne met donc pas un terme à l'histoire effective de l'esprit, qui continue à déployer librement son infinie négativité.

Hegel rappelle la dimension infinie du temps quand il suggère que « l'infinité absolument inquiète » est « l'essence simple du temps » (105/145), ou, à la fin du savoir absolu, par la citation des vers de Schiller : « C'est seulement / Du calice de ce royaume d'esprits / que monte à lui

1. Hegel n'a jamais affirmé que l'histoire se serait définitivement achevée à son époque. Nous avons abordé cette question récurrente, qui concerne la période de Berlin, dans notre étude « Hegel penseur de la "fin de l'histoire" ? », *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, collectif édité par J. Benoist et F. Merlini, Paris, 1998, p. 91-112.

2. Hegel exprime la même idée dans un cours d'Iéna daté du 18 septembre 1806, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 352 : « Nous nous trouvons dans une époque importante, dans une fermentation : l'esprit y a accompli une brusque poussée, il s'est dégagé de sa figure précédente et en acquiert une nouvelle ».

l'écume de son infinité »¹. Le fait que le dernier mot de la *Phénoménologie de l'esprit* soit justement l'infinité n'est pas fortuit. Hegel met ainsi l'accent sur l'infinité véritable de l'histoire, considérée comme le royaume des esprits. Cette thèse est la conclusion de la réhabilitation philosophique du temps entreprise à Iéna. Elle signifie en définitive que l'esprit peut dépasser la négativité du temps naturel abstrait dans une forme supérieure du temps, l'histoire en tant qu'elle est vécue, remémorée et puis conçue. En suivant le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience individuelle fait peu à peu l'expérience que son temps fini s'inscrit dans celui infini de l'esprit. Pas plus qu'elle ne met fin à la négativité du temps, l'infinité de l'histoire ne supprime la finitude de la mort qui en découle. Mais en dépassant le maintenant ponctuel, elle libère la conscience d'une temporalité qui serait sinon pour elle une puissance purement négative – un destin.

Pour décrire la relation de l'esprit au temps, Hegel affectonne les métaphores liées au thème de la mort. L'histoire effective est ainsi le « calvaire » de l'esprit, son « golgotha » (*Schädelstätte*) (434/524), la colline de l'ossuaire. Elle est à l'image de cette vallée des ossements desséchés dont parle l'Ancien Testament (Ézéchiel, 37), une vallée traversée par les souffrances des peuples, où la vie a quitté les événements désormais passés. La question de l'histoire rappelle celle que Dieu adresse au prophète Ézéchiel : « Fils de l'homme, ces ossements vivront-ils ? » Ce passé disparu, peut-il revenir à la vie ? Dans sa période de jeunesse, Hegel répond tout d'abord par la négative. L'historique est synonyme de positivité morte, parce que la mémoire – *Gedächtnis* – est comprise comme « l'ossuaire de la réalité » (Nohl, p. 283). Loin d'insuffler la vie à ce qui n'est plus, elle est « le tombeau, le gardien des morts », où « ce qui est mort repose comme mort »². Un ossuaire ne peut redonner vie à un ossuaire, un tombeau n'est qu'une conservation elle-même morte de la mort. De ce point de vue, la disparition dans le passé semble inéluctable, et l'œuvre de la négativité du temps irréversible. Toutefois, on peut remarquer que cette mémoire gardienne des morts empêche les événements d'être définitivement oubliés, et leur octroie au moins une conservation restreinte. Des années plus tard, Hegel, devenu professeur à l'Université de Berlin, revient sur cette question, alors qu'il commente les paragraphes sur le temps de son *Encyclopédie*. Son attitude est sensiblement différente : le temps est « le tombeau de l'événement » (*das Grab des Geschehens*), mais « l'esprit le fait ressusciter et lui insuffle vie à nouveau » ; « l'histoire ne vit que dans

1. GW 9, p. 434, trad. citée p. 524. Hegel cite librement le poème *Die Freundschaft*.

2. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. citée, p. 261.

l'esprit»¹. Après que l'événement a disparu dans la négativité du temps, l'esprit l'intériorise dans la profondeur de son présent, l'histoire reprend vie au sein de l'intériorité nocturne du souvenir. L'Ossuaire est devenu un Mémorial². Entre les deux positions distinctes de Hegel se trouvent les leçons d'Iéna et, dans leur sillage, la *Phénoménologie de l'esprit*, par laquelle le rapport de l'esprit au temps a été élucidé, et la possibilité de l'histoire comprise. On pourrait dire des événements intériorisés dans la nuit du souvenir ce que le prophète dit des morts de la vallée des ossements desséchés : « et l'esprit vint en eux, ils reprirent vie et se mirent debout sur leurs pieds : grande, immense armée ».

CONCLUSION

L'objet éternel de toutes les recherches, la question toujours en suspens, est pour Hegel le *présent* : présent atemporel de la raison, présent absolu dont est en quête la conscience, présent concret – opposé au simple maintenant – qui achève la dialectique du temps réel, présent éternel du temps lui-même, présent spirituel de l'esprit¹. La question du présent est l'un des fils directeurs de la philosophie hégélienne d'Iéna. La *Phénoménologie de l'esprit* commence avec le primat du présent, qui guide implicitement les analyses de la certitude sensible, et s'achève dans le savoir absolu, par lequel la conscience se libère de la nostalgie, encore active dans la religion, et accède au jour spirituel de la présence. Avec le savoir absolu, l'esprit conquiert sa liberté, son autonomie absolue, il atteint ce que le fragment de 1803 appelait le « présent absolu ». Mais ce présent est absolu non pas au sens où il aurait été purifié de tout rapport au passé, car il est désormais compris, à l'inverse, comme présent du passé, histoire conçue. Quel est le sens du primat du présent ? Hegel souligne que la négativité du temps naturel abstrait s'oppose à la présence qui définit l'être même, elle provoque la disparition continue des événements dans le passé, comme dans un vaste tombeau. Mais il découvre également que le temps réel historique manifeste la présence effective de l'esprit, qui s'accomplit comme histoire conçue. Contrairement à ce que déclare Heidegger², il existe donc chez Hegel une corrélation profonde entre l'esprit et le temps. Le primat hégélien du présent n'est pas celui d'une substance permanente, constamment présente derrière l'écoulement des phénomènes. Le présent engendré par l'esprit (*Gegenwart*) comporte bien plutôt des oppositions (*Gegensatz*), des tensions harmoniques, c'est une identité faite de différences, un être composé de néant, un lien dynamique sans cesse renouvelé entre les moments temporels. Aussi la primauté accordée au présent repose-t-elle en dernière instance sur la compréhension de l'être

1. Nous citons les manuscrits de 1821/22 sur la philosophie de la nature, édités par W. Bonsiepen, « Hegels Raum-Zeit-Lehre », *Hegel-Studien* 20, 1985, p. 52, traduits dans *Philosophie* n° 52, p. 16.

2. Sur cette symbolique hégélienne, voir Ph. Secrétan, « Le thème de la mort dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », *Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 1976, p. 283.

1. Cf. respectivement GW 4, p. 47, GW 6, p. 330-331, GW 7, p. 194-197, et GW 8, p. 13.

2. Heidegger pense que « l'exposition hégélienne du concept véritable de l'être [...] n'est rien d'autre qu'un adieu au temps comme chemin vers l'esprit, qui est l'éternel », GA 32, p. 212.

comme liaison et réunion, dont l'élaboration a commencé lors de la période de Francfort, et atteint son acmé dans les années d'Iéna.

Durant cette époque, Hegel définit le temps comme une négativité universelle et abstraite. Il n'est rien dans le ciel et sur la terre qui ne contienne la négativité corrosive du temps. Mais à la différence des Grecs, Hegel ne déduit pas de cet aspect négateur un argument pour condamner le temps et le déprécier au profit de l'éternité. L'analyse de sa logique entreprise à Iéna lui permet d'en discerner la double facette, en vertu de laquelle l'esprit est susceptible de s'y opposer, ou de se réunir avec lui. Les leçons d'Iéna se caractérisent ainsi par l'exposition de deux figures de la temporalité, le temps naturel abstrait et le temps réel historique, qui seul contient le moment du présent. Par là même, deux manières d'aborder le temps ont été mêlées : la première élucide la temporalité dans les cadres de la philosophie de la nature, la seconde considère l'histoire du point de vue de la philosophie de l'esprit. Le plus souvent, les philosophes de l'idéalisme allemand ont distingué temps et histoire, mais sans s'interroger clairement sur le lien effectif entre ces deux concepts. Quel est, par exemple, le rapport entre le temps comme « forme a priori de l'intuition » et l'idée d'histoire universelle développée dans certains des opuscules kantians ? Comment s'opère le passage du couple espace-temps, posé par Schelling au début de son *Système de l'idéalisme transcendantal*, à l'histoire définie, à la fin de l'ouvrage, comme l'union de la liberté et de la nécessité ? L'histoire n'est-elle pas pourtant liée analytiquement au temps ? L'originalité de Hegel est précisément qu'il tente de comprendre les conditions de la transformation du temps en histoire. Il introduit cette tâche au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui se présente comme un syllogisme enchaînant, par la médiation des figures successives de la conscience, la certitude sensible au savoir absolu, la négativité abstraite du maintenant à la totalité de l'histoire conçue, le temps vide au temps accompli. La possibilité du passage du temps à l'histoire conçue repose sur l'idée que *le temps est le concept existant*. Cette formule est pour Hegel comme un point de repère, qui renvoie à plusieurs affirmations qu'on peut rappeler : 1) le dépassement du *chorismos* entre *Sein* et *Dasein*, entre esprit et temps ; 2) la temporalité du concept, déployé dans le temps naturel et l'histoire ; 3) la logique du temps ou, en d'autres termes, la rationalité de l'histoire, qui rend possible sa réunion avec l'esprit. C'est parce que la négativité du temps est un moment du concept, que celle-ci n'est pas un destin aveugle, mais peut être dépassée par l'esprit dans une histoire. La thèse selon laquelle le temps est l'existence du concept est par conséquent le gond autour duquel s'articulent les deux conceptions physique et spiritualiste du temps distinguées par Hegel, et elle pose du même coup,

avec l'idée d'histoire conçue, les jalons de la future philosophie de l'histoire de Berlin.

La réunion de l'esprit au temps se réalise dans la figure de l'histoire. Autrement dit, l'histoire est le dépassement – l'*Aufhebung* – du temps par l'esprit, un sourd tissage dont la trame est l'œuvre des puissances de la conscience dans leur entrelacs complexe : le langage, comme parole et écriture, la remémoration, religieuse puis philosophique, la pensée conceptuelle. Sans ces trois puissances, le temps reste borné au simple maintenant, et l'histoire réduite à la positivité. Mais l'esprit est un être en commun, un Je qui est un Nous, et il est comme tel un horizon toujours déjà présent qui rend possible le travail du langage et de l'*Erinnerung*, et, par conséquent, quelque chose comme le temps historique. Selon ses quatre modalités (histoire en acte, vivante, représentée et conçue), l'histoire est donc toujours l'œuvre de l'esprit qui transforme, se remémore, raconte, écrit, pense le temps. On comprend dès lors pourquoi l'idée d'historicité n'entraîne aucun historicisme dans la pensée de Hegel. Car ce n'est pas le cours des événements qui détermine le devenir de l'esprit, c'est au contraire l'esprit qui fait sa propre histoire, et en élabore lui-même le contenu. Les diverses activités de l'esprit ne se résument certes pas au dépassement du temps, mais elles le présupposent sans s'y réduire. La négativité du temps naturel est à la fois l'élément du développement de l'esprit, la trame en laquelle il tisse son devenir, et le fond obscur qu'il a toujours à surpasser. L'esprit doit continuellement convertir la négativité temporelle en progrès, au risque sinon de parcourir le chemin inverse qui mène de l'élévation au déclin, de l'histoire vivante à la positivité.

Découverte par les Grecs, approfondie par le christianisme, l'idée d'histoire n'est pas nouvelle. Mais Hegel est l'un des premiers philosophes à avoir mis en évidence et pensé l'inhérence de l'histoire à la vie de l'esprit, c'est-à-dire l'historicité, comprise comme la réunion – *Vereinigung* – de l'esprit et du temps : l'esprit ne peut outrepasser les limites posées par la caducité du passé et l'imprévisibilité de l'avenir, il est ancré dans son époque, de telle sorte que l'histoire est aussi pour lui un héritage, une tradition qui fait partie de son essence même et inclut le passé, avec sa part d'étrangeté, dans l'orbe du présent.

Dans la philosophie hégélienne d'Iéna, la méditation sur l'histoire et le temps recèle une signification existentielle sous-jacente : la négativité universelle du temps offre à la conscience deux possibilités opposées, deux formes de vie divergentes. Ou bien elle se laisse porter par le temps, qui devient pour elle une répétition sans fin, le cycle interminable de la mauvaise infinité. L'existence se naturalise, la vie s'enlise dans l'habitude et l'ennui, ou se perd dans la nostalgie vaine du passé. Ou bien la conscience interrompt la répétition des maintenant pour s'engager dans le

dépassement du temps, et accéder par là même à la véritable infinité de l'histoire. C'est ce qu'illustrent, dans la pensée de Hegel, l'action résolue, qu'elle soit individuelle ou qu'elle ait quelque portée historique, ainsi que les activités artistiques, religieuses et philosophiques. Pour l'individu, le temps est donc une répétition ou un progrès, une simple négation ou une création, un destin ou une destination, un banc de sable ou un royaume, selon les métaphores de Hegel. Cette alternative – qu'il appartient à l'esprit de trancher dans le second sens – est le défi secret que le temps adresse à la liberté humaine.

ANNEXE

G.W.F. HEGEL : MANUSCRITS D'JÉNA SUR LE TEMPS¹

Les deux textes dont nous proposons ici une traduction sont extraits respectivement des tomes VII et VIII de l'édition critique des G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, parue chez Felix Meiner Verlag. Rolf-Peter Horstmann et Johann Heinrich Tiede ont édité en 1971 le tome VII, *Jenaer Systementwürfe II : Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, et en 1976 le tome VIII, *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*.

Traduction du texte de 1804/1805 (GW 7, p. 194-197) :

A. L'infini, dans cette simplicité, est, comme moment opposé à l'égal à soi-même, le négatif, et dans ses moments, en tant qu'il présente en soi (*an sich*) la totalité, il est ce qui exclut (*das Ausschließende*), point ou limite en général, mais dans son acte de nier il se rapporte immédiatement à [son] autre, et se nie soi-même. La limite, ou le moment du *présent*, le *ceci* absolu du temps, ou encore le maintenant est absolument négatif et simple, il exclut absolument de soi toute multiplicité, et est par là même absolument déterminé; il est non pas un tout s'étendant à l'intérieur de soi (*in sich*), ou un *quantum*, qui aurait aussi en lui un côté indéterminé, un divers, dont les moments se rapporteraient en eux-mêmes les uns aux autres de manière indifférente ou extérieure, mais il est relation du simple absolument différenciée. Ce simple, dans son acte de nier absolu, est l'actif (*das Tätige*), l'infini opposé à lui-même comme à un égal à soi; il est comme acte de nier tout aussi bien rapporté absolument à son contraire, et son activité, son acte de nier simple, est relation à son contraire, [si bien que] le maintenant est immédiatement le contraire de lui-même, l'acte de se nier. En tant que cette limite, dans son acte d'exclure ou dans son activité, se dépasse elle-même (*sich selbst aufhebt*), le non-être de celle-ci est bien

1. Nous reprenons ici, avec de légères modifications, nos traductions parues initialement dans *Philosophie* n° 49, mars 1996, p. 3-18.

plutôt l'actif opposé à elle, et ce qui la nie. Ce que la limite en elle-même immédiatement n'est pas, ce non-être opposé à elle, comme l'actif, ou comme ce qui existe plutôt en soi (*das ansichseiende*), excluant son contraire, est l'*avenir*, auquel le maintenant ne peut pas résister; car l'*avenir* est l'essence du présent, qui est en fait le non-être de lui-même. Le présent, se dépassant lui-même, de sorte que c'est bien plutôt l'*avenir* qui devient en lui, est lui-même cet *avenir*; ou cet *avenir* est lui-même en fait non pas *avenir*, il est ce qui dépasse le présent, mais en tant qu'il est cela, à savoir le simple qui nie absolument, il est bien plutôt le présent, qui cependant est [selon] son essence tout aussi bien le non-être de lui-même, c'est-à-dire l'*avenir*. Il n'y a donc en fait ni présent, ni *avenir*, mais seulement cette relation des deux l'un avec l'autre, opposés négativement l'un à l'autre de la même manière, et la négation du présent se nie tout aussi bien elle-même; la différence des deux se réduit dans le [195] repos du *passé*. Le maintenant a son non-être en lui et s'engendre (*wird sich*) immédiatement en un autre, mais cet autre [moment], l'*avenir*, dans lequel le présent s'engendre, est immédiatement l'autre de lui-même, car il est, maintenant, présent; mais il n'est pas ce premier maintenant, ce concept du présent, il est au contraire un maintenant qui s'est engendré à partir du présent par la médiation de l'*avenir*, un maintenant dans lequel l'*avenir* et le présent se sont également dépassés, un être, qui est un non-être des deux, l'activité dépassée et absolument en repos des deux l'un contre l'autre. Le présent n'est que la limite simple se niant elle-même, qui, dans la séparation de ses moments négatifs, est une relation de son acte d'exclure à ce qui l'exclut elle-même. Cette relation est [le] présent, comme une relation différenciée, dans laquelle les deux moments se sont conservés; mais ils ne se conservent tout aussi bien pas, ils se réduisent à une égalité à soi-même, dans laquelle tous deux ne sont pas absolument anéantis; le passé est ce temps retourné en lui-même; le jadis (*Erhmal's*) est une égalité à soi-même, mais provenant de cet acte de dépasser, une égalité synthétique et accomplie, il est la dimension de la totalité du temps, qui a dépassé en elle les deux premières dimensions. La limite, ou le maintenant, est vide, car il est absolument simple, ou il est encore le concept du temps; le maintenant s'accomplit dans l'*avenir*; l'*avenir* est sa réalité, car le maintenant est dans son essence une relation absolument négative; ayant en soi cette essence ou intériorité qui est la sienne, existant comme son essence, il est l'être de cette essence; cette essence qui est la sienne est son non-être, c'est-à-dire l'être de l'*avenir* dans le maintenant, la réalité du maintenant étant en lui ce que, en tant que concept du maintenant, il n'a que comme quelque chose d'intérieur. Cette réalité du maintenant, c'est-à-dire l'être de l'*avenir*, est tout aussi bien le contraire immédiat de lui-même, il est maintenant en soi-même ce contraire. Et cet acte posé de les dépasser tous les deux (*dies gesetzte*

Aufheben beider) est le jadis, le temps réfléchi en soi, ou réel. Mais le jadis n'existe pas lui-même pour soi, il est tout autant le maintenant devenant par l'*avenir* le contraire de lui-même et il n'est donc pas isolé de ceux-ci; il n'est en soi que ce cycle tout entier, le temps réel, qui par le maintenant et l'*avenir*, devient jadis; le temps réel, [196] comme jadis, opposé au présent et à l'*avenir*, n'est lui-même qu'un moment de la réflexion toute entière, il est comme moment exprimant le temps qui s'est repris en lui-même, il est comme l'égal à soi-même, se rapportant à soi-même, et certes comme la détermination de se rapporter à soi-même, ou il est son premier moment; il est bien plus le maintenant que le passé, qui, tout comme les autres moments, se dépasse lui-même, de telle sorte que l'infini tout entier, comme se rapportant lui-même à lui-même, devenu une totalité, soit ainsi pour lui-même immédiatement le moment passif ou premier.

De cette manière, le temps comme infini, n'étant dans sa totalité que son moment, ou étant à nouveau son premier moment, ne serait en définitive pas comme totalité, en d'autres termes, il existe ainsi non pas comme ce qui est le fondement de cette infinité, qui est seulement comme infinité simple en soi; ou encore, le temps n'est pas seulement le passage dans l'opposé, et de celui-ci, le retour dans le moment initial, une répétition du mouvement de va-et-vient, qui se produit un nombre infini de fois, et n'est donc pas le véritable infini; la répétition d'une fréquence infinie, présente l'unité comme égalité du moment répété, laquelle égalité n'est pas à même ce qui est répété, mais hors de lui. Le moment répété est indifférent à l'égard de ce dont il est la répétition, et, pour soi, il n'est pas quelque chose de répété. La répétition propre à la réflexion du temps est certes telle qu'en elle, chaque moment naît de l'opposé, et est ainsi, en avant et en arrière, un membre de cette série absolument différenciée; il n'est cependant qu'un membre et le fait qu'il est, en tant que ce membre déterminé, immédiatement le membre opposé, constitue l'unité absolue des moments opposés; mais le moment n'est pas en soi comme ce qu'il a été auparavant ou ce qu'il deviendra plus tard; cette réflexion est en dehors d'eux, et le fait qu'il devienne à nouveau ce qu'il a été, est en définitive une unité qui n'existe que comme un acte de répétition.

La totalité de l'infini est cependant en vérité non pas un retour dans le premier moment, mais le premier moment a été au contraire lui-même dépassé comme l'un des moments; la totalité ne retombe vers le premier moment, qu'en tant que ce moment est l'opposé de celui dont elle provient immédiatement, mais celui-ci est en fait le premier moment dépassé, et l'acte de se dépasser soi-même; et la totalité, en tant qu'elle est le contraire du moment différencié, n'existe que comme l'unité des deux, ou comme l'en-soi (*das Ansich*) du deuxième moment, qui n'est en celui-ci, comme deuxième, que pour nous; le troisième moment est en revanche l'expres-

sion de cet en-soi, [197] il n'est ainsi pas le troisième, mais la totalité des deux; et le temps réel n'est [le] passé que par rapport au présent et à l'avenir; mais ce troisième moment est la réflexion du temps en lui-même, c'est-à-dire qu'il est en fait le présent; et le temps réel, en tant que le jadis est maintenant, s'est engendré dans le premier moment, de même qu'il a dépassé ce maintenant, qui ne se présentait ainsi que comme moment retourné en soi; [il est] ainsi l'acte de dépasser ses moments, et l'acte de dépasser le fait que dans sa réflexion, il ne s'engendre que sous forme de moments. L'acte de dépasser cette réflexion formelle en fait une totalité égale à elle-même, qui se dépasse comme mouvement, lequel, en elle, n'est certes qu'un acte de présenter le tout, mais seulement comme tout divisé ou différencié.

Le passé, qui par là a dépassé sa relation au maintenant et à l'autrefois (*Einst*), et n'est par là lui-même plus jadis, ce temps réel est l'inquiétude paralysée du concept absolu; il est le temps, qui dans sa totalité, s'est engendré dans [son] autre absolu, qui, de la détermination de l'infini, dont le temps est la présentation, est passé dans l'opposé, la détermination de l'égalité à soi-même, et ainsi, comme l'indifférence égale à soi-même, dont les moments sont opposés les uns aux autres dans la forme de celle-ci, est *espace*.

Traduction du texte de 1805/1806 (GW 8, p. 10-14) :

b. Temps

L'espace est la quantité existant (*daseiende*) immédiatement; le concept en soi-même en tant qu'immédiat ou dans l'élément de l'indifférence et de l'éclatement de ses moments. La différence est sortie de l'espace, cela signifie qu'elle cesse d'être cette indifférence, elle est pour soi dans sa [11] totale inquiétude, non plus paralysée, elle est le Soi de l'*opinion*, où nous la vîmes tomber. Cette quantité pure en tant que pure différence existant pour soi est l'infini abstrait, ou en soi-même négatif; le temps.

En tant que l'opposition a perdu son indifférence, le temps est l'être existant, qui immédiatement n'est pas, et le non-être existant, qui tout aussi immédiatement est; il est la pure contradiction existant; la contradiction se dépasse, il est précisément l'existence (*Dasein*)¹ de cet acte continu de se dépasser. Ses moments sont précisément ces *pures abstractions*², tout comme ceux de l'espace; si ces derniers, en tant que

1. Note de Hegel dans la marge : *point jaillissant* – plus riche que le feu, âme mouvement avec sa puissance de la nature appartenant à l'espace; *lui-même le deuxième*; dans l'esprit le premier.

2. Note de Hegel dans la marge inférieure : dans l'élément objectif cela se passe tout aussi abstraitement que dans notre tête.

dimensions, apparaissent plus réels, c'est seulement par la forme de leur substance indifférente.

Le déploiement du négatif au sein du temps présente certes ses dimensions¹, mais celles-ci n'ont pas ces positions diverses, mais sont au contraire immédiatement l'acte de se dépasser elles-mêmes. Comme l'espace en général est la substance de ses moments, il en est de même du temps.

Considéré plus précisément α) L'Un de l'espace appartient à proprement parler en tant qu'Un au temps; pour l'espace, il n'est que son au-delà; mais il est immanent au temps; car l'Un consiste à se rapporter à soi-même, il est l'être-égal à soi-même, qui exclut purement et simplement, c'est-à-dire qui nie [son] *autre*; dans son concept l'acte de nier est en conséquence absolu, c'est-à-dire qu'il est en soi acte de nier, il est cet *autre*, qui est nié par lui. Cet Un est, il est immédiatement; car son égalité à soi-même est précisément l'immédiateté; il est le présent. Ce maintenant exclut purement et simplement tout autre de soi, il est absolument simple². β) Mais cette simplicité [12] et son être constituent justement le négatif immédiat de son immédiateté, son acte de se dépasser soi-même; [c'est] la limite, qui se dépasse elle-même en tant qu'elle est limite, et est un autre. Ou encore, en tant qu'elle est l'acte de se différencier absolument, elle dépasse cet acte, car elle est la pure égalité. Le maintenant est, il est la détermination immédiate du temps, ou sa première dimension. Si nous maintenons *fixement* le *non-être* de son être³, opposé à celle-ci, qui est posée comme étant, de telle sorte que ce non-être la dépasse, nous posons alors l'*avenir*; c'est un autre moment, lequel est l'acte de nier ce maintenant; [c'est] la deuxième dimension. – L'avenir sera, nous le *représentons* comme *quelque chose*, nous transférons nous-mêmes à celui-ci l'être du présent, nous le représentons non pas comme quelque chose de purement négatif; mais cet être qui lui est attribué tombe en dehors de lui, c'est un être représenté. – Son être véritable est d'être maintenant; tout comme le positif⁴, le maintenant consiste à dépasser immédiatement son être, et [le] négatif consiste de même à nier immédiatement son non-être et à être, il est lui-même maintenant, comme la surface en tant que limite de l'espace est elle-même spatiale. – L'avenir est par conséquent immédiatement dans le présent, car il est le moment du négatif en celui-ci; le maintenant est tout autant un être qui disparaît, que le

1. Note de Hegel dans la marge : l'acte de dépasser les déterminités se comporte de même.

2. Note de Hegel dans la marge : contradiction de la pure différence et de l'identité à soi-même.

3. Note de Hegel dans la marge : isoler.

4. Note de Hegel dans la marge : il est, car il dépasse la contradiction du maintenant.

non-être qui a basculé dans son propre contraire, dans l'être ; à cause de cette immédiateté l'être de leur différence tombe en dehors d'eux.

γ) L'avenir, opposé au maintenant, à l'acte *existant* de dépasser l'être, est déterminé comme l'acte *non-existant* de dépasser [l'être] (*das nicht-seiende Aufheben*) ; ce non-être se dépassant immédiatement est certes lui-même étant, et [donc] maintenant, mais son concept est autre que celui [du] maintenant immédiat proprement dit ; c'est le maintenant qui a dépassé le maintenant négateur de l'immédiat. En tant qu'elle est opposée à ces autres dimensions, cette dimension est le *passé*, – tout comme la surface est la négation de la négation de l'espace, de la ligne, – de la négation, qui était elle-même spatialement maintenant existant. – Nous la maintenons en dehors des autres dimensions. Mais en vertu de l'*immédiateté*, qui consiste aussi bien à être négativement [13] opposée au maintenant négateur, ou à transformer l'avenir en passé, ou encore, en relation à soi-même, à se dépasser en tant qu'acte de nier, [la dimension du passé] est elle-même maintenant ; et en vertu de l'indivisibilité du maintenant, toutes les trois sont un seul et même maintenant.

Le passé est le temps achevé, pour une part en tant que passé, c'est-à-dire en tant que dimension, il est le pur résultat, ou la vérité du temps ; – pour une autre cependant il est le temps comme totalité, le passé est lui-même seulement dimension, acte de nier immédiatement dépassé en lui, ou il est *maintenant*. Le maintenant est seulement l'unité de ces dimensions. Le présent n'est ni plus ni moins que l'avenir et le passé. Ce qui est absolument présent ou éternel, c'est le temps lui-même, en tant que l'unité du présent, de l'avenir et du passé.

Quand l'on dit du temps que dans la considération absolue [des êtres] il est aboli, on le dénigre par là même, pour une part à cause de son caractère passager (*Vergänglichkeit*), ou encore négatif ; mais cette négativité est le concept absolu lui-même, l'infini, le pur Soi de l'être-pour-soi, comme l'espace est le pur être-en-soi, posé objectivement – il est pour cette raison la plus haute puissance de tout étant, et c'est pourquoi la vraie manière de considérer tout étant, est de le considérer dans son temps, c'est-à-dire dans son concept, où tout n'est que moment disparaissant ; – d'autre part cependant, on dénigre le temps parce qu'en lui les moments du réel se disjointent, l'un est *maintenant*, l'autre a été, un autre *sera*, [alors qu'] en vérité tout [être], précisément en tant qu'il est séparé, est immédiatement dans *une seule et même* unité¹. – Cette exclusion réciproque des moments n'appartient toutefois pas au temps en tant que temps, mais bien plutôt à l'espace, qui est en lui ; car il est justement non pas cette position indifférente des moments les uns hors des autres, mais précisément cette contradiction de posséder dans une unité immédiate l'opposé pur et simple.

1. Note de Hegel dans la marge : le temps révèle toute chose.

Ce caractère de l'immédiateté, dans laquelle les moments se dissolvent, est ce qui a été rappelé, à savoir que la différenciation de ses dimensions tombe en dehors d'elle, que nous sommes l'espace où elles sont placées et distinguées. – Tout comme nous sommes le temps qui *meut* la négation de l'espace, de sorte qu'elles sont ses *dimensions* et leurs diverses positions. [14] Comme cela a été examiné, le Soi de la négation en l'espace tombe en dehors de lui, ou l'espace passe bien plutôt dans cette négation, le temps est son résultat ou encore sa vérité ; il n'est que la subsistance, mais non pas la substance, qui est à la fois espace et temps, et par là en vérité espace, c'est-à-dire le Soi de ses dimensions, l'Un de sa totalité. – De même le temps est inversement non pas la subsistance de ses dimensions ; mais celle-ci tombe au contraire en dehors de lui. – Posés donc tous les deux de cette manière, ils ne sont pas encore dans leur réalité¹.

Le temps s'abîme lui-même dans le *passé* comme dans sa *propre* *totalité*, ou cette dimension est l'acte exprès de le dépasser. Que ce soit là sa vérité, cela tient à l'immédiateté de l'autodépassement des moments, c'est-à-dire cependant à leur non-subsistance. Mais le temps n'est que cet acte de différencier ; il n'existe pas tant que ses différences ne sont pas [posées] ; et elles n'existent pas dans cette immédiateté de l'autodépassement ; il est la pure médiation, qui sombre bien plutôt dans l'immédiateté. De même que l'espace [avait pour résultat] le temps, le temps a ainsi l'espace pour résultat.

Cette immédiateté, dans laquelle le temps est retourné, est en même temps autre que la première, par laquelle nous avons commencé ; car elle est précisément [l'immédiateté] absolument médiatisée. – Elle seule est la *subsistance* des deux, l'unité, [qui] est leur subsistance, mais dans la forme de laquelle ils n'étaient [pas] encore posés, l'un de leurs moments tombant toujours en dehors de chacun d'eux dans l'autre. Elle est la *durée* ; c'est seulement en celle-ci que sont le temps et l'espace.

1. Note de Hegel dans la marge : a) pour nous, en soi ; b) résultat, devenir.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HEGEL CITÉES

Textes allemands

Gesammelte Werke, édition critique de l'Académie des sciences rhénane-westphaliennes de Düsseldorf, Hambourg, Felix Meiner, 1968 sq. Nous avons utilisé les tomes suivants :

- *Jenaer Kritische Schriften*, GW 4, édité par H. Buchner et O. Pöggeler, 1968.
 - *Schriften und Entwürfe (1798-1808)*, GW 5, édité par M. Baum et K. R. Meist, 1998.
 - *Jenaer Systementwürfe I : Das System der spekulativen Philosophie*, GW 6, édité par K. Düsing et H. Kimmerle, 1975.
 - *Jenaer Systementwürfe II : Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, GW 7, édité par R.P. Horstmann et J.H. Trede, 1971.
 - *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, GW 8, édité par R.P. Horstmann et J.H. Trede, 1976.
 - *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, édité par W. Bonsiepen et R. Heede, 1980.
 - *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik*, GW 11, édité par F. Hogemann et W. Jaeschke, 1978.
 - *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*, GW 12, édité par F. Hogemann et W. Jaeschke, 1981.
- Pour les œuvres de Hegel qui ne sont pas publiées dans l'édition critique, nous suivons les *Werke* en vingt volumes, nouvelle édition (basée sur les *Werke* de 1832-45) établie par E. Moldenhauer et K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Nous nous sommes également référés aux œuvres suivantes :
- *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907.
 - *Frühe Studien und Entwürfe, 1787-1800*, édité par Inge Gellert, Berlin, Akademie Verlag, 1991.
 - *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936.
 - *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Neuser, Acta humaniora d. VCH, Weinheim, 1986.

- *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 6^e éd. 1994.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, nouvelle édition par W. Jaeschke, 3 volumes, Hamburg, F. Meiner, 1983.

Traductions consultées

- *La Positivité de la religion chrétienne*, traduit sous la direction de G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983.
- *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, textes réunis, introduits, traduits et annotés par O. Depré, Paris, Vrin, 1997.
- *L'Esprit du christianisme et son destin*, introduction, traduction et notes de F. Fischbach, Paris, Presses Pocket, Agora, 1992.
- *La Constitution de l'Allemagne (1800-1802)*, dans *Écrits politiques*, traduit par M. Jacob, Paris, Champ Libre, 1977.
- *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, traduction et introduction de B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- *Les Orbites des Planètes*, introduction, traduction et notes de F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979.
- *Foi et savoir*, introduction d'A. Philonenko, traduction par A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.
- *La Relation du scepticisme à la philosophie*, traduction et notes de B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986.
- *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel (1802-1803)*, traduction et notes par B. Bourgeois, Paris, Vrin, rééd. 1990.
- *Le premier système. La Philosophie de l'esprit (1803-1804)*, présentation, traduction et notes de Myriam Bienenstock, Paris, PUF, 1999.
- *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, traduction et notes par D. Souche-Dagues, Paris, NRF, Gallimard, 1980.
- *La Philosophie de l'esprit (1805)*, traduit par G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982.
- *Manuscrits d'Iéna sur le temps (1804/06)*, traduit par Ch. Bouton, *Philosophie* n°49, mars 1996, p. 3-18.
- *Manuscrit de Berlin sur le temps et l'espace (1821/22)*, traduit par Ch. Bouton, *Philosophie* n°52, *Hegel : études*, décembre 1996, p. 3-22.
- *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, texte allemand, traduction et commentaire par C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lecrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajsbgrus, Paris, Aubier, 1991.
- *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- *Science de la logique*, 3 tomes, traduction de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, 1976, 1981.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *Philosophie de l'esprit*, traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

- *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998.
- *La Raison dans l'histoire*, traduction de K. Papaiannou, Paris, coll. « 10/18 », 1988.
- *Leçons sur Platon*, 1825-1826, édition bilingue de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976.
- *Correspondance*, traduction de J. Carrère, 3 tomes, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1990.

AUTRES ŒUVRES MENTIONNÉES

- ARISTOTE, *Physique*, édition et traduction de H. Carteron (1926), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1990.
- AUGUSTIN, *Confessions*, texte établi et traduit par P. de Labriolle (1926), 2 volumes, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1989.
- FICHTE J.G., *Sämtliche Werke*, édition de J.H. Fichte, Berlin, 1845-1856.
- *Œuvres choisies de philosophie première*, traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 3^e éd. 1990.
- *Conférences sur la destination du savant*, traduction de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 2^e éd. 1980.
- *Querelle de l'athéisme*, traduction de J.-Ch. Goddard, Paris, Vrin, 1993.
- HEIDEGGER M., *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1989.
- *Logik, die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, tome 21, Frankfurt am Main, V. Klosterman, 1976.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemayer, 16^e éd. 1986.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, 1988 (traduction par E. Martineau : *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, NRF, Gallimard, 1984).
- *Schelling : le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduit par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.
- HERACLITE, *Fragmentes*, textes traduits et commentés par M. Conche, Paris, PUF, 1991.
- HOLDERLIN, *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, éd. Fr. Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, 1946 sq.
- *Œuvres*, traductions publiées sous la direction de Ph. Jaccottet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.
- JACOBI F.-H., *Werke*, Leipzig, 1812-1825, 6 volumes.
- *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza et Appendices aux « Lettres sur la doctrine de Spinoza »*, traduits par P.-H. Tavoillot dans *Le Crépuscule des Lumières*, Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780-1789), Paris, Les éditions du Cerf, 1995.
- KANT I., *Gesammelte Schriften*, éd. de la Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1923.

- *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, traduction sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1986.
- PLATON, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. Diès (1925), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1985.
- *Timée*, texte établi et traduit par A. Rivaud (1925), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1985.
- *Le Banquet*, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1992.
- PLOTIN, *De la nature, de la contemplation et de l'Un*, traité III, 8, trad. E. Bréhier (1925), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1989.
- *De l'éternité et du temps*, traité III, 7, trad. E. Bréhier (1925), Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1989.
- *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, traduction allemande, introduction et commentaire de W. Beierwaltes, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2^e éd. 1981.
- SCHELLING F.J.W., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, édition Cotta, 1856-1861.
- « *Timaeus* » (1794), hrsg. von Harmut Buchner, Schellingiana Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1994.
- *Premiers écrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes par J.-F. Courtine avec la collaboration de M. Kauffmann, Paris, PUF, 1987.
- *Système de l'idéalisme transcendantal*, traduction par C. Dubois, Louvain, éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1978.
- *Bruno*, traduction par J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.
- *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, traduites et annotées par J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, NRF, Gallimard, 1980.
- *Les Âges du monde*, traduction de P. David, Paris, PUF, 1992.
- SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, édition bilingue avec traduction de R. Leroux, Paris, Aubier, rééd. 1992.
- SPINOZA, *Opera*, édition Paulus, Iéna, 1800-1802.

ÉTUDES SUR HEGEL CITÉES

- ASVELD P., *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.
- BAUM M., « Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeits Begriffs », *Hegel-Studien* 11, 1976, p. 89-124.
- et MEIER K., « Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten », *Hegel-Studien* 12, 1977, p. 43-81.
- BEIERWALTES W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972.
- BLOCH E., *Subjekt-Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972 (traduction de M. de Gandillac : *Sujet-Objet : éclaircissements sur Hegel*, Paris, NRF, Gallimard, 1977).

- BONSTIEP W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels, Hegel-Studien/Beiheft* 16, Bonn, Bouvier, 1977.
- « Hegels Raum-Zeit-Lehre », *Hegel-Studien* 20, 1985, p. 9-78.
- BOURGEOIS B., *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.
- *Hegel à Francfort ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970.
- *Le Droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, 1986.
- *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.
- *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992.
- BOUTON Ch., « La conception hégélienne du temps à Iéna », *Philosophie* n°49, mars 1996, p. 19-49.
- « Éternité et présent selon Hegel », *Revue philosophique*, 1998, n°1, p. 49-70.
- « La question du rapport de la Science de la logique à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », dans les *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, édité par Françoise Dastur et Carlos Lévy, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 215-248.
- « Hegel penseur de la "fin de l'histoire" ? », dans *Après la fin de l'histoire*, édité par J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 1998, p. 91-112.
- BRAUER O.D., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegel's Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Fromman, 1982.
- D'HONDT J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 2^e éd. 1987.
- DÖSING K., « Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena », *Hegel-Studien* 5, 1969, p. 95-128.
- « Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit », *Hegel-Studien* 8, 1973, p. 119-130.
- « Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins », *Hegel-Studien* 28, 1993, p. 103-126.
- GÉRAUD G., *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982.
- GRAESER A., « Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im Theaitet », *Revue de philosophie ancienne* 3, 1985, n°2, p. 39-57.
- HARRIS H.S., *Le Développement de Hegel*, t. I : *Vers le soleil (1780-1801)*, t. II : *Pensées nocturnes (Iéna 1801-1806)*, traduit sous la direction de Philippe Müller, 2 volumes, L'Âge d'homme, Paris, 1991.
- HENRICH D., *Hegel im Kontext* (1971), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 4^e éd. 1988.
- *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- HYPPOLITE J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, rééd. 1983.
- *Genèse et Structure de la "Phénoménologie de l'esprit de Hegel"*, 2 vol., Paris, Aubier, 1959.

- JAMME Ch., « Ein Ungelehrtes Buch ». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, *Hegel-Studien/Beiheft* 23, Bonn, Bouvier, 1983.
- JANICAUD D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.
- *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997.
- KERN W., « L'interprétation d'Aristote par Hegel », *Revue de philosophie ancienne* 3, 1985, n° 1, p. 29-68.
- KRAMERLE H., « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 21-99.
- « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 125-176.
- *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels « System der Philosophie » in den Jahren 1800-1804*, *Hegel-Studien/Beiheft* 8, Bonn, Bouvier, 1970.
- « Hegels Naturphilosophie in Jena », *Hegel in Jena*, hrsg. von D. Henrich und K. Düsing, *Hegel-Studien/Beiheft* 20, Bonn, Bouvier, 1980, p. 207-215.
- KOHLER D., « Der Geschichtsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes" », *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, *Hegel-Studien/Beiheft* 38, Bonn, Bouvier, 1998, p. 35-47.
- KOJEVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1985.
- KONDYLIS P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- KOYRÉ A., « Hegel à Iéna », dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, rééd. 1995, p. 147-189.
- LABARRIÈRE P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 2^e éd. 1985.
- « La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conque », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979, n° 1, p. 92-100.
- avec JARCYK G., *Hegelianism*, Paris, PUF, 1986.
- LAUTH R., « La position spéculative de Hegel dans son écrit *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* à la lumière de la théorie de la Science », *Archives de philosophie* 46, 1983, p. 59-103 et p. 323-347.
- LEBRUN G., *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, NRF, Gallimard, 2^e éd. 1994.
- LEMAIGRE B., « Hegel et le problème de l'infini d'après la logique d'Iéna (1801-1802) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 49, 1965, p. 3-36.
- LOWTH K., *De Hegel à Nietzsche*, traduction française de R. Laureillard, Paris, NRF, Gallimard, 1969.

- LUCKNER A., *Genealogie der Zeit : Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels, Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.
- MAILLIE B., Hegel, *L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.
- MAJETSCHAK S., *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin, Akademie Verlag, 1992.
- MALABOU C., *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
- MARCUSE H., *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduction par G. Raulet et H.-A. Baatsch, Paris, Minuit, 1972.
- PÖGELER O., « Hegels Jenaer Systemkonzeption », *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963/64, p. 286-318.
- RICŒUR P., *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- « Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion », dans *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 41-62.
- RIVELAYGUE J., *Leçons de Métaphysique allemande*, tome I, Paris, Grasset, 1990.
- ROUSSET B., G.W.F. HEGEL : *Le Savoir absolu, introduction, traduction et commentaire*, Paris, Aubier, 1977.
- SCHMITZ H., « Hegels Begriff der Erinnerung », *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, p. 37-44.
- SCHÜLER G., « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien* 2, 1963, p. 111-159.
- SECRETAN Ph., « Le thème de la mort dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », *Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 1976, p. 269-285.
- SOUCHÉ-DAQUES D., « Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le § 82 de Sein und Zeit », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1979, p. 101-119.
- *Le Cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986.
- *Recherches hégéliennes*, Paris, Vrin, 1994.
- STEVENS A., « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne* 9, 1991, n° 2, p. 153-167.
- TAMINIAUX J., *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, M. Nijhoff, 1967.
- VAYSSE J.-M., *Hegel. Temps et histoire*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1998.
- VEILLARD-BARON J.-L., *Le Temps - Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, Vrin, 1978.
- *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979.
- « La notion de matière et le matérialisme vrai selon Hegel et Schelling à l'époque d'Iéna », *Hegel in Jena, Hegel-Studien/Beiheft* 20, Bonn, Bouvier, 1980, p. 197-206.
- « Hegel philosophe de la reminiscence », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 198-210.
- *Le Problème du temps, sept études*, Paris, Vrin, 1995.

- WAHL J., *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris, PUF, 2^e éd. 1951.
- WIELAND W., « Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit », dans *Materialien zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »*, hrsg. von D. Henrich und H.F. Fulda, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 67-82.
- ZIMMERLI W.C., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels « Differenzschrift », Hegel-Studien/Beiheft 12*, Bonn, Bouvier, 1974.

AUTRES ÉTUDES CITÉES SUR LE TEMPS
OU L'IDÉALISME ALLEMAND

- ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, nouvelle édition présentée et annotée par S. Mesure, Paris, coll. « Tel », Gallimard, 1986.
- BRAGUE R., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.
- CONCHE M., *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992.
- COURTINE J.-F., « La situation de Hölderlin à l'aube de l'idéalisme allemand », dans *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 15-43.
- « Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéna et sa critique de Fichte », dans *Fichte, Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science, Les Cahiers de Philosophie*, Lille, 1995, p. 267-285.
- DASTUR F., *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre marine, 1994.
- DAVID P., *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1998.
- GENT W., « Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F.W.J. Schelling », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, 1954, p. 353-377.
- GUILLERMIT L., *Le Réalisme de F.H. Jacobi*, Publications de l'Université de Provence, 1982.
- LEVY-BRUHL L., *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894.
- MARQUET J.-F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, NRF, Gallimard, 1973.
- MOREAU P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- NIETZSCHE F., *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, traduit par H. Albert, Paris, GF, 1988.
- PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1980.
- TILLETTE X., *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vol., Paris, Vrin, 2^e éd. 1992.
- *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.
- *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
- VERO M., *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977.
- « Mémoire et liberté dans l'idéalisme allemand », *Revue philosophique de Louvain* 78, 1980, p. 245-261.

INDEX DES NOMS PROPRES

- ARISTOTE 14, 16, 86, 108, 111, 114, 123, 131, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 189, 193, 195, 199, 211, 223, 229, 250, 252, 275
- ARON, R. 11
- ASVELD, P. 24
- AUGUSTIN 199, 211, 273, 280
- BAUM, M. 56, 95
- BEIERWALTES, W. 229
- BLOCH, E. 282
- BOEHME 280
- BONSIENEN, W. 102, 197, 252, 294
- BOURGEOIS, B. 26, 27, 36, 55, 59, 84, 90, 91, 117, 143, 155, 257
- BRAGUE, R. 86, 175
- BRAUER, O. D. 218
- CONCHE, M. 38, 46, 208, 253
- COURTINE, J.-F. 7, 29, 35, 42, 45, 201, 224, 225, 226
- D'HONDT, J. 281, 285
- DASTUR, F. 124, 240
- DAVID, P. 231, 286
- DÜSING, K. 62, 246, 290
- FICHTE 19, 42, 56, 58, 59, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 85, 101, 111, 138, 139, 225, 241
- GENT, W. 223
- GÉRARD, G. 70, 82, 116, 124, 137, 144, 147, 151
- GRAESER, A. 250
- GUILLERMIT, L. 77
- HARRIS, H. S. 29, 44, 55, 57
- HEIDEGGER 11, 13, 14, 45, 49, 86, 124, 125, 139, 157, 163, 170, 171, 174, 175, 177, 237, 246, 277, 295
- HENRICH, D. 40, 41, 246
- HERACLITE 16, 45, 46, 47, 50, 250, 252, 253
- HERDER 88
- HÖLDERLIN 16, 19, 29, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 62, 68, 88, 91, 280
- HYPPOLITE, J. 22, 23, 145, 262, 265, 286
- JACOBI 29, 30, 44, 45, 46, 56, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 113, 155, 200, 201, 224, 226, 231, 249, 274, 286
- JAMME, CH. 40, 47
- JANICAUD, D. 37, 45, 163, 279
- KANT 12, 14, 16, 21, 22, 28, 56, 65, 68, 71, 72, 75, 79, 85, 111, 112, 138, 156, 223
- KERN, W. 171
- KIMMERLE, H. 101, 102, 107, 108, 115, 124, 143, 171, 190, 241
- KÖHLER, D. 289

- KOJÈVE, A. 277
 KONDILYS, P. 34, 40, 44, 52, 76
 KOYRÉ, A. 15, 16, 115, 117, 125, 127, 138, 143, 163, 165, 166, 183, 194, 196, 206
 LABARRIÈRE, P.-J. 43, 112, 145, 151, 160, 168, 212, 254, 272, 273, 274, 275, 277, 288, 291
 LAUTH, R. 63, 67, 78
 LEBRUN, G. 30, 147, 270
 LEGROS, R. 7, 21, 36
 LEMAIGRE, B. 146, 152
 LÉVY-BRUHL, L. 80
 LÖWTH, K. 14
 LUCKNER, A. 243
 MABILLE, B. 291
 MAJETSCHAK, S. 15, 165
 MALABOU, C. 276
 MARCUSE, H. 11, 28, 37, 268
 MARQUET, J.-F. 224
 MEIST, K. 95
 MENDELSSOHN 29, 75, 77
 MOREAU, P.-F. 82
 NIETZSCHE 14, 259
 NOVALIS 229, 280
 PHILONENKO, A. 12, 30, 42, 68, 72, 138, 225, 269
 PLATON 16, 45, 48, 70, 86, 114, 151, 175, 193, 199, 201, 210, 214, 222, 229, 230, 250, 252, 257, 258, 282
 PLOTIN 16, 180, 211, 229, 230
 PÖGGELER, O. 124
 RICEUR, P. 13, 267, 270, 287
 RVELAYGUE, J. 30, 35, 55, 191, 227
 ROUSSET, B. 273
 SCHELLING 11, 16, 19, 29, 35, 40, 42, 45, 46, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 78, 101, 103, 107, 110, 111, 112, 113, 126, 138, 139, 189, 190, 191, 193, 197, 201, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 241, 274, 286, 296
 SCHILLER 52, 276, 277, 286, 293
 SCHMITZ, H. 280
 SCHÜLER, G. 20
 SecrÉTAN, Ph. 294
 SEXTUS EMPIRICUS 246, 248, 249, 253
 SOPHOCLE 220, 263, 265, 269, 286
 SOUCHE-DAGUES, D. 14, 135, 138, 140, 144, 169, 208
 SPINOZA 29, 30, 44, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 113, 146, 155, 200, 214, 224, 225, 226, 230, 231
 STEVENS, A. 173, 195
 TAMINIAUX, J. 40, 48
 THUCYDIDE 265, 287
 TILLETTE, X. 63, 83, 222, 225, 228, 229, 259
 VAYASSE, J.-M. 278, 282
 VETÔ, M. 7, 197, 223, 226, 283
 VIEILLARD-BARON, J.-L. 7, 12, 48, 67, 68, 70, 86, 112, 193, 222, 230, 258, 260, 279, 282
 WAHL, J. 32, 57, 266
 WIELAND, W. 246
 ZIMMERLI, W. C. 65

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	7
Avertissement	9
Introduction	11
PREMIÈRE PARTIE	
LA GENÈSE DE LA QUESTION DU TEMPS (1796-1803)	
CHAPITRE PREMIER : RAISON ET POSITIVITÉ	19
La version bernoise de <i>La Positivité de la religion chrétienne</i> (1796) : l'opposition de la raison à la positivité historique ; La version de Francfort (1800) : l'affirmation du lien entre l'éternel et le contingent ; La dimension temporelle de la positivité.	
CHAPITRE II : LE COURS DESTINAL DE L'HISTOIRE	27
La compréhension de l'être comme vie dans <i>L'Esprit du christianisme et son destin</i> ; La compréhension de l'être comme unification ; Temps et destin.	
CHAPITRE III : HEGEL ET HÖLDERLIN	40
Le principe d'unification chez Hölderlin ; Hölderlin et les Grecs ; La nostalgie de la Grèce ; La puissance destinale du temps.	
CHAPITRE IV : LA RÉUNION AVEC LE TEMPS	53
La vie et l'esprit selon le <i>Systemfragment</i> de 1800 ; Religion et philosophie ; La réunion de l'esprit au temps.	
CHAPITRE V : LE PROJET D'ABOLITION DU TEMPS	60
Le tournant spéculatif de Hegel dans la <i>Differenzschrift</i> ; La suppression du temps par la raison ; Temps pratique et présent éternel : Hegel critique de Fichte.	
CHAPITRE VI : LA TENTATION DE L'ÉTERNITÉ	72
Le problème de l'éternité dans <i>Foi et savoir</i> ; L'illusion du « temps éternel » : Jacobi contre Spinoza ; La question de la réalité du temps : Hegel défenseur de Spinoza ; Hegel et la tentation de l'éternité.	

CHAPITRE VII : LE PRÉSENT VIVANT	84
L'histoire cyclique de la vie éthique selon l'article sur le droit naturel; Positivité, contingence et présent vivant; La réconciliation du présent vivant est une réconciliation inachevée. Conclusion de la première partie : La position hégélienne du problème du temps.	
DEUXIÈME PARTIE	
LA DIALECTIQUE DU TEMPS	
DANS LES PROJETS DE SYSTÈME D'JÉNA	
Introduction : La question du temps dans l'horizon de la philosophie de la nature	101
PREMIÈRE SECTION	
LA QUESTION DU TEMPS	
DANS LES PREMIÈRES PHILOSOPHIES DE LA NATURE (1801-1804)	
CHAPITRE PREMIER : LA DISSERTATIO DE 1801	107
La philosophie de la nature en 1801; La critique de la science mathématique de la nature; La première conception du temps dans la <i>Dissertatio</i> .	
CHAPITRE II : LE PRÉSENT ABSOLU	115
« L'esprit est temps » ; Le présent absolu comme <i>telos</i> de la conscience.	
DEUXIÈME SECTION	
TEMPS ET INFINI DANS LE PROJET DE SYSTÈME D'JÉNA DE 1804/05	
Introduction : Nature, esprit et temps en 1804/05	123
CHAPITRE PREMIER : LA DIALECTIQUE DES TROIS DIMENSIONS DU TEMPS	129
Présent, avenir et passé; Le temps réel.	
CHAPITRE II : LA THÉORIE DES DEUX INFINIS	142
La Logique d'Jéna et la philosophie de la nature; La mauvaise infinité; L'infinité véritable.	
CHAPITRE III : LES DEUX FIGURES FONDAMENTALES DU TEMPS	153
Le temps dans l'horizon de la mauvaise infinité : la répétition indéfinie du maintenant; Le temps dans l'horizon de la véritable infinité : la totalité du présent; La question du rapport entre temps répétitif abstrait et temps réel concret; Temps et esprit selon les leçons de 1804/05.	
CHAPITRE IV : HEGEL LECTEUR D'ARISTOTE	170
Les reminiscences de la <i>Physique</i> dans les leçons de 1804/05; Les divergences entre Aristote et Hegel; Le problème de la mesure du mouvement par le temps; Temps et espace. Conclusion du commentaire du texte de 1804/05.	

TROISIÈME SECTION

LA RÉHABILITATION PHILOSOPHIQUE DU TEMPS

DANS LE PROJET DE SYSTÈME D'JÉNA DE 1805/06

Introduction : Présentation du texte de 1805/06	189
CHAPITRE PREMIER : LA DIALECTIQUE DU TEMPS EN 1805/06	193
Espace et temps; La définition du temps; La nouvelle exposition de la dialectique du temps.	
CHAPITRE II : LA RÉCONCILIATION DU TEMPS ET DU CONCEPT	210
La nouvelle conception de l'éternité; Temps et concept.	
CHAPITRE III : LE DIALOGUE AVEC SCHELLING	221
Hegel et Schelling à l'époque d'Jéna; Le temps dans les premiers écrits de Schelling; Le statut atemporel de la connaissance selon le <i>Bruno</i> ; L'ombre de l'éternité; Schelling lecteur de Plotin. Conclusion de la deuxième partie : Le problème du passage du temps de la nature au temps de l'histoire.	

TROISIÈME PARTIE

LE DÉPASSEMENT DU TEMPS

DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Introduction : La question du dépassement du temps par l'esprit	239
CHAPITRE PREMIER : LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU MAINTENANT	245
L'expérience de la négativité du maintenant; Le solipsisme de la conscience; Le dépassement du maintenant par l'universalité du langage; L'entrelacs de l'esprit et du langage.	
CHAPITRE II : L'EXPÉRIENCE DU TEMPS DANS LA RELIGION	256
La figure de Mnémosyne dans la religion grecque; Du monde grec au monde chrétien; L'Histoire de Dieu; Le temps eschatologique.	
CHAPITRE III : L'HISTOIRE CONÇUE	272
Le dépassement du temps par le concept; L' <i>Erinnerung</i> ; La trame du récit historique; Temps et histoire.	
Conclusion	295
Annexe	299
Bibliographie	
Index des noms propres	307
Table analytique des matières	315
	317