

Les fondements de la philosophie hégélienne

Table des matières

Préliminaires:	4
1.Introduction	5
a.Le cadre socio-historique	5
b.Le cadre philosophique	7
2.Les écrits théologiques de jeunesse (1790-1800)	10
3.Du premier système (1802-1806) à L'Encyclopédie	13
i. La Logique de Iéna (Jenenser Logik).....	14
Note sur l' « Encyclopédie des Sciences philosophiques » :.....	18
ii. La Science de la Logique (Wissenschaft der Logik).....	21
a. La dialectique négative.....	21
b. L'aspect négatif de la négation.....	22
c. L'aspect positif de la négation.....	23
d. La Doctrine de l'Être : la négativité.....	24
e. La négation de la négation : l'éveil de la subjectivité.....	25
f. Négation et limitation : la nature du fini.....	26
g. L'infini.....	27
h. De la quantité à la qualité.....	27
i. La doctrine de l'Essence.....	28
j. Science philosophique et prescience mathématique.....	29
k. Les lois de la dialectique.....	30
l. La « Wirklichkeit » ou la réalité effective de l'Essence.....	31
m. Par-delà le Sujet : la Doctrine du Concept.....	32
n. L' Idée	34
4. La Phénoménologie de l'Esprit.....	36
a. Idée générale.....	36
b. La Préface.....	37
c. L'odyssée de la conscience.....	38
<input type="checkbox"/> L'expérience sensible.....	38
<input type="checkbox"/> La perception.....	40
<input type="checkbox"/> L'entendement.....	41
<input type="checkbox"/> La conscience de soi.....	41
5. La philosophie du droit.....	43
a. Hegel et le droit.....	43
b. La société.....	45
<input type="checkbox"/> Le moment de la différence.....	45
<input type="checkbox"/> La contradiction de la société civile.....	46

❑ L'État extérieur.....	47
❑ Le système des besoins.....	47
❑ La division de la société civile en « états » (Stände).....	49
❑ « Populace » et conscience de classe	50
❑ La corporation.....	51
c. L' État.....	51
6. La philosophie de la nature.....	52
a. Nature de la philosophie et philosophie de la nature	52
Sciences et philosophie.....	52
Nature de la philosophie.....	54
Philosophie de la nature	55

Préliminaires:

Les pages qui suivent ne constituent en rien un commentaire exhaustif du système hégélien, mais disposent quelques éléments épars, susceptibles de pourvoir à une bonne intelligence du texte. C'est donc peu dire quant à l'exigence de lecture des textes eux-mêmes, ou, pour paraphraser Hegel, d'aller à la chose-même. En tous cas, la fréquentation, d'abord absconse, de passages difficiles et peu alléchants, constitue une étape nécessaire sur le chemin de l'acquisition de la science hégélienne ; il serait pénalisant de la négliger.

En guise de recommandation, je vous conseillerai d'entamer cette immersion dans les eaux de l'Idéalisme allemand par la lecture de la Préface (*Vorrede*) et de l'Introduction (*Einleitung*) à la *Phénoménologie de l'Esprit*, de préférence dans l'édition Aubier (Bibliothèque Philosophique), traduction de Jean Hypollite, 1941, tome 1. Dans ces deux textes fondamentaux se dégagent en effet plusieurs axes majeurs de la pensée hégélienne : le rôle crucial qui incombe à la *négativité*, la *critique de la critique* kantienne et la critique *immanente* des formes de savoir devant conduire à la Science, l'exigence d'une *phénoménologie* de l'esprit – non plus d'une critique de la raison pure – et le poids immense que prend en charge la dialectique.

Au terme de cette présentation, vous devriez être capables d'aborder sereinement ces textes et de saisir les enjeux propres à l'Idéalisme de Hegel. Je dis cela sans oublier qu'il se trouve parmi vous d'éminents hégéliens, de célébrités kantiennes et d'excellentes schopenhaueriens ; je ne le dis donc que pour me faire excuser auprès des uns les imperfections de ces quelques notes, me faire pardonner l'impertinence de la critique pour les autres et, enfin, pour les derniers, me faire absoudre pour ce lot d'inepties dialectiques. En regard de vos compétences respectives, je remarque également que tout ce qui est dit ici ne l'est pas tant pour informer qui que ce soit – vaste et orgueilleuse prétention! – que pour me permettre de suivre le fil de mon ignorance, qui hante ces lignes fiévreuses. La première exigence que j'ai suivie n'a toujours été en cela que celle que me dictaient les limites de mon esprit : jamais celles des vôtres.

1. Introduction

a. Le cadre socio-historique

On a pu appeler l'Idéalisme allemand la théorie de la Révolution française, puisque les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel se présentent comme une réponse au défi français d'une réorganisation de l'État et de la société sur une base rationnelle, afin que les institutions sociales et politiques concordent avec la liberté et les intérêts de l'individu, un individu dépendant de lui seul et maître de son destin.

En France, l'héritage de la Révolution est recueilli par le capitalisme industriel : les philosophes français conçoivent alors la réalisation de la raison comme la libération des forces de l'industrie. C'est Saint-Simon qui célèbre l'industrie comme la seule puissance capable d'amener l'humanité à une société rationnelle et libre.

En Allemagne, toutefois, le développement économique est très en retard sur celui de la France et de l'Angleterre. La bourgeoisie, faible et dispersée sur de nombreux territoires, ne peut guère songer à une révolution. L'Idéalisme allemand s'occupe ainsi de l'idée de liberté quand la Révolution française a déjà commencé à en affirmer la réalité. L'effort historique pour établir une société rationnelle se voit transposé en Allemagne sur le terrain philosophique, dans l'effort théorique d'élaborer le concept de Raison.

Le concept de Raison est au centre du dispositif hégélien : elle est une notion métaphysique qui inclut, sous une forme idéaliste, tous les efforts pratiques de l'humanité en vue d'une existence rationnelle et libre. Hegel pense donc que la pensée philosophique ne présuppose rien d'autre que la Raison, que l'histoire a affaire à la seule Raison, et que l'État en représente la réalisation. Les notions de Liberté, de Sujet, d'Esprit, de Concept dérivent toutes de l'idée de Raison.

Hegel rattache lui-même avec insistance son idée de la Raison avec la Révolution française : « Jamais, depuis que le soleil est au firmament et que les planètes tournent autour de lui, jamais on n'avait vu l'homme prendre pour base sa tête, autrement dit s'établir sur la Pensée et se régler sur elle pour bâtir la réalité. Anaxagore avait été le premier à dire que le $\eta\omicron\upsilon\varsigma$, la Raison, régit le monde ; mais jamais jusqu'alors on n'était parvenu à la conscience que la pensée doit régir la réalité morale. Ce fut un magnifique lever de soleil. Tous les êtres pensants ont partagé la jubilation de cette époque. » (*Philosophie de l'histoire*, II)

Au lieu de se conformer à l'ordre établi et aux valeurs en cours, l'homme s'est fié à son esprit et a osé soumettre la réalité aux normes de la Raison. Guidé par la Raison, l'homme découvre donc son antagonisme avec l'état de choses existant : il s'agit de transformer la réalité « déraisonnable » pour la conformer à la Raison ; en l'occurrence, réorganiser l'ordre existant, abolir l'absolutisme et les vestiges féodaux, instaurer une libre

concurrence et l'égalité de tous devant la loi.

Or, si c'est à la pensée de déterminer le réel, si c'est ce que les hommes tiennent pour vrai, juste et bon, qui doit se réaliser effectivement dans l'organisation de la vie sociale et individuelle, la pensée ne peut revendiquer un droit sur la réalité que si elle détient des concepts et des principes d'une validité universelle. Il faut donc dépasser la diversité des opinions particulières en direction de ces concepts et de ces principes dont la totalité constitue ce que Hegel appelle la Raison.

Hegel croit donc comme Robespierre à la réalisation de la Raison : « C'est à la puissance de la Raison, non à la force des armes, de propager les principes de notre glorieuse révolution. » (Robespierre, cité par G. Michon in *Robespierre et la guerre révolutionnaire*, 134) Toutefois, la raison ne peut gouverner la réalité si la réalité elle-même n'est pas devenue rationnelle. Cette rationalité est rendue possible par l'entrée du sujet dans le contenu même de la nature et de l'histoire. La réalité objective est ainsi également la réalisation du sujet. Telle est la conception que résume la proposition cardinale que l'Être, dans sa substance, est Sujet (*Phénoménologie de l'esprit*, Préface).

La thèse de la substance comme sujet implique de comprendre que le concept de « Sujet » ne désigne pas seulement le Je épistémologique de la conscience, mais une manière d'exister, celle d'une unité se développant soi-même par un processus antagonique. Tout ce qui existe n'est « réel » que parce qu'il agit comme un « soi » à travers toutes les relations contradictoires constituant son existence. C'est la plante qui se constitue et se maintient dans le mouvement qui la fait passer du bouton à la fleur. Cependant, la plante ne comprend (*begreift*) pas ce développement. Elle est incapable par conséquent d'amener délibérément ses virtualités à l'existence. Seul l'homme, en tant que sujet véritable en est capable.

La Raison - c'est-à-dire un développement rationnel - suppose donc la liberté comme le pouvoir d'agir d'après la connaissance de la vérité, le pouvoir de façonner le réel dans le sens de ses virtualités. En retour, la liberté présuppose la Raison, car la connaissance compréhensive seule permet au sujet de la conquérir et de l'exercer.

Il faut comprendre en outre que la Raison est une force objective, au sens où tous les modes de l'être sont des modes plus ou moins caractérisés de subjectivité : sujet et objet ne sont pas séparés par un abîme infranchissable, puisque l'objet est déjà une espèce du sujet et que tous les types d'êtres culminent dans le sujet intelligent et libre, capable de réaliser la Raison.

La Raison est donc une force historique - qui implique un libre développement rationnel - et son accomplissement, en dernière analyse, coïncide avec l'histoire humaine tout entière, le terme désignant la Raison en tant qu'histoire étant l'Esprit. Dès lors, on comprend que l'on ne rencontre jamais l'unité immédiate de la Raison et du réel. Tant que celui-ci n'est pas façonné par la raison, il demeure sans réalité. Réel (*wirklich*) signifie donc, non pas tout ce qui existe en fait (qu'il faudrait appeler apparence), mais ce qui existe sous une forme accordée aux normes de la Raison.

Le réel est le rationnel, et seulement cela, d'où le caractère fortement critique et polémique du concept de Raison. Il s'oppose à toute acceptation docile des conditions données, et conteste la validité absolue d'une forme déterminée d'existence en mettant à

jour les antagonismes qui la résolvent en une autre : l'« esprit de contradiction » (*Widerspruchgeist*) est le moteur de la dialectique hégélienne.

Cette force critique se retrouve bien dans les premiers écrits de Hegel où n'apparaît aucune séparation entre le sens philosophique et le sens social de ses principes. En 1796, dans le *Programme du premier système de l'Idéalisme allemand*, Hegel nous dit : « Je montrerai qu'il n'y a pas d'Idée de l'État, parce que l'État est quelque chose de mécanique et qu'il n'y a pas d'Idée d'une machine. Seul ce qui est objet de liberté peut s'appeler Idée. Il nous faut donc dépasser l'État, car tout État traite nécessairement des hommes libres comme des rouages. Et cela, il ne le doit pas ; il faut donc qu'il disparaisse. »

Cependant, l'Idéalisme allemand va abandonner peu à peu la radicalité de ses concepts fondamentaux et les adapter toujours davantage à l'ordre social existant. Hegel va se défaire du ton orageux de son pamphlet de 1802 sur la *Constitution allemande*, où il critique vertement le féodalisme régnant, la prévarication, la concussion, la censure, le déni de justice, etc. En cela, il ne fait pourtant que céder à l'esprit du luthéranisme qui hante l'Allemagne depuis la Réforme. En effet, Goethe le remarque lui-même : « personne pratiquement ne songeait à envier ce groupe de gens dont les privilèges étaient fantastiques ou à leur disputer leurs avantages » (*in* « Littérature et vérité »). La liberté était selon le mot d'ordre de la Réforme comprise comme une valeur intérieure, compatible avec toute forme de servitude, l'obéissance au pouvoir établi n'étant qu'une condition préalable au Salut éternel, labeur et pauvreté étant une bénédiction de Dieu. Précisément, *Luther avait établi la liberté chrétienne comme valeur intérieure à réaliser indépendamment de toute condition extérieure.*

Si la culture allemande est idéaliste, c'est qu'elle est attachée à l'idée des choses plus qu'aux choses elles-mêmes. En ce sens, le système de Hegel est la dernière grande expression de cet idéalisme de la culture, la dernière grande tentative pour faire de la Pensée le refuge de la raison et de la liberté.

b. Le cadre philosophique

L'idéal d'une maîtrise rationnelle de la nature et de la société n'est pas nouveau ; Descartes la formule dans le *Discours de la méthode* (6^{ème} partie) : « connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent [...], nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

La maîtrise rationnelle de la nature et de la société suppose en ce sens la connaissance de la vérité – celle-ci étant une réalité universelle opposée à la multiplicité des choses, ou à leurs formes immédiates dans la perception individuelle. Or, l'antagonisme entre la vérité et l'état de fait domine une époque historique qui se définit par le conflit entre individus. À ce titre, l'hypostase de l'Universel est la réaction, en philosophie, au fait historique que les intérêts individuels l'emportent dans la société, tandis que l'intérêt général ne s'impose que dans le dos de l'individu.

Hegel se demande donc avec l'Idéalisme allemand, si la structure du raisonnement individuel (la subjectivité) peut fournir des lois et des concepts généraux représentant des normes universelles de rationalité ? En d'autres termes, un ordre rationnel universel peut-il s'édifier sur l'autonomie de l'individu ?

En ce sens, l'idéalisme va tenter de répondre aux attaques des empiristes pour qui l'unité de la Raison est seulement l'unité de la coutume ou de l'habitude : « Ce n'est pas [...] la raison qui est guide de vie, mais la coutume » (Hume, Synopsis du TNH). Certes, reconnaissent les idéalistes, l'unité et l'universalité ne se trouvent pas dans la réalité empirique ; ce ne sont pas des données de fait. Bien plus, la structure même de la réalité empirique semble effectivement interdire qu'on puisse jamais les tirer du donné.

Mais, se rallier à Hume, c'est désavouer la raison dans son ambition d'organiser la réalité à sa convenance, puisqu'une telle ambition présuppose l'existence de vérités non tirées de l'expérience et même capable de s'y opposer. L'empirisme ne s'apaise donc pas uniquement la métaphysique en ses conclusions, mais il confine l'homme dans les limites du donné, dans les bornes de l'ordre établi. Le scepticisme rejoint le conformisme. Hegel saisit bien les enjeux du problème qui concerne le destin historique de l'humanité, au-delà d'un simple débat épistémologique ; c'est pourquoi il existe un lien nécessaire entre l'idée de Raison et la définition de l'État comme l'union de l'intérêt général et des intérêts particuliers, et, par-là, comme réalisation de la Raison. *Ce n'est que par l'universalité et la nécessité de ses concepts (par ailleurs en même temps critères de sa vérité) que la Raison peut prétendre dépasser la facticité de ce qui est vers la réalisation de ce qui doit être.*

Dans ces conditions, la nécessité et l'universalité sont les uniques garants de la Raison. Kant qui fait une concession aux empiristes en reprenant l'idée que la connaissance commence et s'achève avec l'expérience (*Erfahrung*), conserve l'autonomie et la liberté de la raison via la conscience transcendante qui organise la matière empirique. Cette structure qu'est la conscience transcendante – les formes a priori de l'intuition (espace et temps) et les formes de l'entendement (catégories) – permet de faire entrer la matière empirique dans des relations universelles et nécessaires. La synthèse suprême, l'aperception transcendante, qui rapporte toute expérience au Je pense, représente elle aussi la base ultime de l'unité du sujet et par-là même, de l'universalité et de la nécessité de toutes les relations objectives.

Or, si on ne connaît les impressions que dans un contexte de formes a priori, nous ne pouvons connaître les choses en soi qui suscitent ces impressions. Hegel a précisément juger cet élément sceptique du kantisme nuisible aux efforts de Kant pour sauver la Raison des attaques empiristes.

En effet, si les choses en soi restent inaccessibles à la Raison, la Raison demeure un simple principe subjectif sans pouvoir sur la structure objective de la réalité. Le monde se scinde en deux domaines séparés : la subjectivité et l'objectivité, l'entendement et la sensibilité, la pensée et l'existence. Mais cette séparation n'est pas au premier chef épistémologique : le rapport du sujet et de l'objet, leur opposition, exprime un conflit concret dans l'existence et sa solution est autant affaire de pratique que de théorie. Hegel en viendra à décrire l'aliénation historique de l'esprit qui s'éloigne du monde des objets,

originellement produit de la connaissance et du travail humains ; ce monde devenant indépendant en tombant sous l'empire de forces et de lois incontrôlées. La pensée en s'éloignant ainsi de la réalité fait de la vérité un idéal impuissant conservé en pensée, tandis que le monde est froidement laissé en dehors de son influence.

Il faut donc établir un principe qui restaurera l'unité et la totalité, c'est-à-dire, pour Hegel, la Raison qui englobe les règnes inorganiques et organiques, la nature comme la société. La sphère spirituelle doit donc réaliser selon la liberté ce que la sphère naturelle réalise suivant l'aveugle nécessité, c'est-à-dire l'actualisation des puissances inhérentes au concept. C'est à cet état ultime de la réalité que Hegel rapporte le terme de vérité.

Selon lui, la vérité ne s'attache pas seulement à des propositions et à des jugements ; en d'autres termes, elle est un attribut, non seulement de la pensée, mais de la réalité en devenir. Une chose est vraie si elle est tout ce qu'elle peut être, si elle remplit toutes ses possibilités objectives : en langage hégélien, elle est alors identique à son concept.

Le concept de vérité possède donc une double fonction : d'une part, il comprend la nature ou l'essence de telle ou telle réalité, et en représente ainsi la pensée juste ; d'autre part, il se rapporte à l'actualisation de cette essence, à son existence concrète.

Tous les concepts fondamentaux de Hegel se caractérisent par la même ambiguïté : ils n'indiquent pas de simples concepts (comme en logique formelle), mais des formes ou modes d'être compris par la pensée. Ainsi, si la pensée juste représente la réalité, c'est que celle-ci a atteint une étape de son développement où elle existe adéquatement à sa vérité.

La philosophie de Hegel est donc le contraire d'un logicisme puisque c'est à la réalité elle-même que Hegel emprunte les principes et les formes de la pensée. Par exemple, la forme logique du jugement exprime un cas réel. Soit le jugement : cet homme est un esclave. Il signifie, qu'un homme (sujet) a été asservi (prédicat), mais que, bien qu'esclave, il demeure un homme, et donc essentiellement libre et opposé à son prédicament. Le jugement n'attribue pas un prédicat à un sujet fixe, mais il désigne le mouvement du sujet, par lequel le sujet devient autre que lui-même : le sujet *est* le processus de devenir le prédicat et de le contredire.

Ainsi, le réel apparaît comme une dynamique où toute forme figée s'avère être simplement une abstraction. Si, dans la logique hégélienne, les concepts passent d'une forme dans une autre, c'est que les formes d'être passent effectivement l'une dans l'autre.

Synthèse :

Pour Hegel, toutes les formes existantes sont entraînées dans le mouvement dissolvant de la Raison, qui les refond jusqu'à ce qu'elles deviennent adéquates à leur concept. Ce mouvement est reflété par la pensée dans le processus de la médiation (*Vermittlung*), où les limites entre objets stables laissent place à des pluralités de relations.

La philosophie hégélienne est donc une philosophie négative ; elle va contre l'idée du sens commun qui prend les choses comme elles sont pour l'indice positif de la vérité, alors qu'elles ne sont que la négation de la vérité. L'instauration de la vérité correspond donc à la négation de la négation.

La dialectique s'oppose de part en part à tout positivisme, depuis Hume jusqu'au positivisme logique contemporain pour qui l'autorité ultime des faits a toujours été le principe d'une telle philosophie, et l'observation du donné immédiat son ultime méthode de vérification[1].

2. Les écrits théologiques de jeunesse (1790-1800)

Lors de la rédaction de ses premiers écrits, Hegel se trouve encore en Souabe, dans le duché de Wurtemberg, qui subit le joug d'un despotisme qui vient de concéder d'infimes limitations constitutionnelles de son pouvoir. Mais, à la fin de son règne, le duc, disciple du « despote éclairé » Frédéric II de Prusse, incline vers un absolutisme éclairé. Dans les écoles et les universités, on discute les problèmes politiques et religieux dans les termes du rationalisme du 18^{ème} siècle, on exalte la dignité de l'homme, on célèbre son droit de vivre contre les formes surannées d'autorité, on glorifie la justice et la tolérance.

La jeune génération du Séminaire de Tübingen reste tout de même frappée par le contraste entre ces idéaux et l'état de l'Empire[2]. On traduit certes la Marseillaise, on plante des arbres de la Liberté, mais tout cela n'est que vanité. La jeune génération se tourne alors vers un passé plein de nostalgie. Hegel célèbre la Cité-État antique. Il a l'ambition de retrouver la force qui a engendré et maintenu dans les républiques antiques l'unité vivante de tous les domaines de la culture, et suscité le libre épanouissement de toutes les énergies nationales. Cette force cachée, il l'appelle l'« esprit d'un peuple » (*Volksgeist*) : « L'esprit d'un peuple, son histoire, sa religion, son degré de liberté politique ne se peuvent considérer isolément, ni en ce qui concerne l'influence de ces facteurs les uns sur les autres, ni en ce qui concerne leur nature propre. Ils sont indissolublement unis comme les fils d'une seule étoffe » (*Écrits théologiques de jeunesse*).

La notion de *Volksgeist* est liée à celle d'« esprit général » d'une nation où Montesquieu voit le fondement des lois sociales et politiques. Le *Volksgeist* n'est pas une entité métaphysique, mais représente l'ensemble des conditions – naturelles, techniques, économiques, morales et intellectuelles – déterminant l'évolution historique d'une nation[3].

Hegel ne cesse de s'interroger sur la vraie relation entre l'individu et l'État ; à l'époque, Hegel le définit encore selon les termes du libéralisme du 18^{ème} siècle : l'État repose sur le consentement des individus, il délimite leurs droits et protège ses membres contre les dangers intérieurs et extérieurs menaçant la sécurité collective. En tant qu'opposé à l'État, l'homme possède des droits inaliénables : « Nul homme ne peut abdiquer son droit de se donner ses propres lois et d'être redevable à lui seul de leur exécution. Si ce droit est résilié, l'homme cesse d'être un homme. Mais l'en empêcher n'est pas l'affaire de l'État, car cela reviendrait à contraindre l'homme à être un homme, et ce serait lui faire violence » (Ibid.).

Mais, à la même époque, la pensée de Hegel connaît un fléchissement, dans

l'annonce d'un destin historique de l'homme, qui se doit d'accepter des relations politiques et sociales restreignant son plein développement. Au commencement, existait entre l'individu et l'État une harmonie « naturelle », mais obtenue aux dépens de l'individu ; car l'homme ne possédait pas la liberté consciente et n'était pas maître du processus social. Et plus cette harmonie était « naturelle », plus elle s'est trouvée à la merci des forces non contrôlées dominant la société. L'instauration d'aristocraties militaire et financière à Rome et à Athènes fit tomber le pouvoir politique aux mains de groupes de privilégiés, supprimant ainsi la liberté politique de la grande masse des citoyens qui poursuivit alors son intérêt privé sans égard au bien commun : « Le droit à la sécurité de la propriété devient le seul souci de l'individu » (Ibid.).

Dans son pamphlet sur la *Constitution allemande*, Hegel remarque que la propriété bourgeoise est responsable de l'émiettement de l'Allemagne. Plus généralement, Hegel rattache l'institution de la propriété au fait que l'homme en est arrivé à vivre dans un monde qui, bien que façonné par son savoir et son travail, n'est pourtant plus le sien et contrecarre ses aspirations intimes. La perte de l'unité et de la liberté est la caractéristique générale de l'époque moderne et elle domine autant la vie privée que sociale. Cette perte d'unité marque les multiples conflits de la vie humaine, notamment celui qui a surgi entre l'homme et la nature ; celle-ci devient une force hostile à dompter, ce qui accuse l'antagonisme entre l'idée et la réalité, la conscience et l'existence (*Theol. Jugend*. P. 381). Que faire dans ces conditions pour restaurer l'harmonie entre le monde et les facultés humaines ?

Le jeune Hegel se tourne d'abord vers le christianisme, qui a redonné un centre absolu à l'homme et à la vie un but ultime. Or, l'Évangile s'adresse essentiellement à l'individu séparé de son contexte social et politique. Le but du christianisme est d'abord le salut de l'individu, et non point celui de la société ou de l'État. Hegel se tourne donc progressivement vers la philosophie, qu'il ne considérera jamais comme une science particulière, mais comme l'état dernier de la connaissance humaine. En tous cas, le besoin de philosophie se rattache pour lui à la perte générale d'unité et de liberté : « Le besoin de philosophie surgit lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes, que les oppositions perdent leur rapport vivant et leur réaction réciproque, et qu'elles deviennent indépendantes » (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*).

La puissance unifiante en question, c'est la vivante harmonie des intérêts individuels et collectifs telle qu'elle existait dans les anciennes républiques, harmonie qui assurait la liberté de l'ensemble et intégrait tous les conflits dans la vivante unité du *Volksgeist*. Cette harmonie perdue entre la nature et l'homme, le réel et l'idée, la conscience et l'existence, Hegel la retrouve dans la scission épistémologique entre sujet et objet qui domine la pensée depuis Descartes. La connaissance et la volonté humaines ont été reléguées dans un monde subjectif, dans l'assurance et la liberté du sujet affrontant un monde d'incertitude et de nécessité physique.

La philosophie se trouve donc chargée d'une mission historique : présenter une analyse exhaustive des contradictions régnant dans la réalité et démontrer que leur unification est possible. La dialectique découle ainsi de la constatation que la réalité est une structure de contradictions. Le premier concept auquel Hegel va demander la résolution de ces contradictions est le concept de Vie. Sa pertinence s'atteste dans le fait que toutes les contradictions sont résolues en même temps que conservées dans la Raison

(*Aufhebung*)[\[4\]](#).

La Vie se présente en premier lieu comme une succession de conditions objectives déterminées – objectives parce que le sujet les rencontre en dehors de lui-même, limitant sa libre autoréalisation. Mais le processus de la Vie consiste en ce que ses conditions extérieures se trouvent continuellement absorbées dans l'unité du sujet qui maintient ainsi son existence. L'être vivant se maintient donc comme un soi (*Selbst*) en maîtrisant et en annexant la multiplicité des conditions déterminées qu'il rencontre, en mettant en harmonie avec lui-même toute l'extériorité qui s'oppose à lui. Cette unité, par conséquent, n'est pas naturelle et immédiate, mais elle résulte d'une victoire active et incessante sur tout ce qui s'oppose à elle : elle n'apparaît qu'au terme d'une médiation entre le sujet vivant et sa situation objective.

Ainsi, la Vie est la première forme sous laquelle la substance est saisie comme sujet et, par-là, la première incarnation de la liberté. Cependant, seul l'homme, en vertu de la connaissance, peut parvenir à l'idée de la vie. La liberté effective est l'union complète du sujet et de l'objet et cette union requiert la connaissance de la vérité. De fait, la Vie n'est pas le concept le plus avancé auquel Hegel parvienne dans sa première période.

Hegel évoque le concept d'Esprit : « Cette Vie infinie, nous pouvons l'appeler Esprit par opposition à la multiplicité abstraite, parce que l'Esprit est l'unité vivante du divers. [...] L'Esprit est la loi vivifiante dans son union avec le divers, lequel est alors lui-même animé par la Vie » (*Théol. Jugend.*) Le concept d'Esprit ne signifie rien de plus que la Vie, mais il souligne avec force que l'unité de la Vie n'est pas le fait de quelque force aveugle, mais l'œuvre de la compréhension et de l'activité libres du sujet.

Dans un fragment intitulé « Foi et Savoir », Hegel déclare : « Union et être sont synonymes ; en toute proposition la copule « est » exprime l'union du sujet et du prédicat, c'est-à-dire un être. » Hegel incorpore la dimension aristotélicienne de l'ousia dans sa philosophie : « Les différentes sortes d'être sont des unifications plus ou moins parfaites. » C'est l'idée que l'ousia, comme substance individuelle, se maintient par un mouvement où elle unifie et relie les différents états et phases de son existence. Être, c'est unir et l'union, c'est le mouvement.

Aristote définit le mouvement en termes d'acte et de puissance. Son type suprême est la réalisation de toutes les puissances. Un être se mouvant ou se développant conformément au type suprême serait pure entéléchie. Aucune réalisation ne lui serait étrangère et son existence résiderait dans la seule pensée. L'Être véritable est donc Pensée ou Raison ; en termes aristotéliciens, Acte pur. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* se termine par une longue citation de la *Métaphysique*, qui, bien plus qu'une simple illustration, montre à quel point la philosophie de Hegel est une réinterprétation de l'ontologie d'Aristote, dont il redécouvre le caractère dynamique par-delà la tradition de l'aristotélisme scolastique et formaliste[\[5\]](#).

-

-

3. Du premier système (1802-1806) à L'Encyclopédie

L'histoire de la philosophie est hantée par une série d'antagonismes : esprit-matière, âme-corps, foi-entendement, liberté-nécessité, dont la manifestation la plus récente est l'opposition entre raison et sensibilité, intelligence et nature, subjectivité et objectivité, tous concepts qui constituent la base de la *Critique de la raison pure*. L'analyse dialectique aura pour tâche de dissoudre ces oppositions. Elle commence en cela par une réinterprétation des concepts de Raison (*Vernunft*) et d'entendement (*Verstand*), qui en fait le point de départ de la méthode hégélienne.

La différence entre entendement et Raison est celle que l'on retrouve entre sens commun et pensée spéculative, entre réflexion non dialectique et connaissance dialectique. En effet, les opérations de l'entendement produisent des objets isolés et des relations fixes entre ceux-ci. Les déterminations individuelles s'excluent mutuellement : le même n'est pas l'autre et ne peut jamais le devenir. Certes, les choses se transforment et, avec elles, leurs propriétés, mais il s'agit alors de la disparition d'une qualité, d'une détermination, et de son remplacement par une autre. Une entité isolée et délimitée de cette manière constitue ce que Hegel appelle « le fini » (*das Endliche*).

L'entendement appréhende donc un monde d'entités finies régies par le principe d'identité et de contradiction. Cette scission du monde en d'innombrables polarités (atomes ou monades) est le fait d'une « réflexion isolée ». A l'opposé, il s'agit de prendre conscience de l'unité sous-jacente aux antagonismes, et c'est la tâche de la Raison de résoudre les antinomies en les sursumant (*aufheben*) en une véritable unité.

Pour cela, il faut saper la fausse sécurité que procurent les perceptions et les manœuvres de l'entendement. Il faut mettre en question l'acceptation satisfaite de la réalité donnée avec ses relations stables, qui rend les hommes indifférents aux virtualités non encore actualisées, puisque le bon sens prend l'apparence contingente des choses pour leur essence, et croit faussement à une identité immédiate de l'essence et de l'existence. Ainsi, la pensée spéculative compare la forme donnée, l'apparence des choses, à toutes les ressources des choses : autrement dit, elle distingue leur essence de leur mode d'existence accidentel. Cette compréhension n'a rien d'un mysticisme pour Hegel, mais résulte d'une méthode cognitive. Le premier critère de la Raison est donc la défiance envers les opérations de l'entendement ; cette défiance définit le vrai scepticisme et Hegel y voit la part libre de toute vraie philosophie (Cf. *La relation du scepticisme à la philosophie*).

La liberté ne saurait s'instaurer, au contraire de ce qu'ont pensé Kant et Fichte, en dressant le sujet contre le monde objectif, en attribuant à la personne autonome la liberté qui fait défaut au monde extérieur, et en abandonnant celui-ci à l'aveugle nécessité. Hegel s'en prend au mécanisme de l'intériorisation qui a fait de la liberté une valeur intérieure à réaliser dans l'âme seule. Dans la réalité ultime, il ne saurait y avoir de scission entre le sujet libre et le monde objectif.

Cette réalité ultime où toutes les contradictions sont sursumées^[6] (*aufgehoben*), Hegel l'appelle l'« Absolu ». A ce moment, Hegel se contente de le définir négativement, comme l'inverse exact de la réalité du sens commun et de l'entendement. Ainsi, la Raison saisit l'identité des contraires. Elle n'obtient pas l'identité de ces contraires par leur

combinaison ou leur mise en contact, mais par leur transformation ; une transformation qui les fait cesser d'exister comme opposés, tout en conservant leur contenu dans une forme d'être supérieure et plus réelle[7].

Précisément, seule la totalité des concepts de la Raison représente l'Absolu. C'est pourquoi la Raison n'existe complètement que sous la forme d'une « organisation de propositions et d'intuitions », c'est-à-dire comme « système ». Toutefois, dans ses premiers écrits philosophiques, Hegel se contente de mettre l'accent sur la fonction négative de la Raison : la destruction de l'assurance du sens commun. L' Absolu est désigné en termes de « nuit » et de « néant » pour contraster avec les objets bien définis de la vie quotidienne. La Raison signifie « négation absolue » du monde du bon sens (*Sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*).

Dans son article « Foi et savoir », Hegel oppose ses propres conclusions à celles de la *Critique de la raison pure*. Celle-ci cantonne la raison au royaume intérieur de l'esprit, qui demeure sans prise sur les choses en soi. C'est donc l'entendement, et non la Raison, qui a la prééminence dans la philosophie kantienne. Cependant, dans l' « unité synthétique originelle de l'aperception », Hegel voit l'antagonisme du sujet et de l'objet à la fois posé et dépassé. Sur ce point, la philosophie kantienne contient la pensée sous sa forme véritable, celle de la triade (*Triplizität*). C'est là le premier endroit où Hegel déclare la triade comme forme vraie de la pensée : elle ne se définit cependant pas comme un schéma vide (thèse, antithèse, synthèse), mais comme l'unité dynamique des opposés. *Elle est la forme propre de la pensée parce que la forme même d'une réalité où chaque être représente l'unité synthétique de conditions antagonistes.*

Le schéma dialectique correspond à – et il est ainsi la « vérité de » – un monde imprégné de négativité ; un monde où chaque chose est autre qu'elle n'est vraiment, et où l'opposition et la contradiction représentent les lois du progrès.

Le premier système, dit de Iéna, comporte une Logique, une Métaphysique, une Philosophie de la nature (*Naturphilosophie*) et une Philosophie de l'esprit. Hegel a exposé ce système dans des conférences à Iéna, de 1802 à 1806.

Nous allons étudier ici distinctement la *Logique* de Iéna en la mettant en rapport avec la *Science de la logique* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816), qui l'éclaire et la complète.

i. La Logique de Iéna (*Jenenser Logik*)

La logique de Hegel étudie la structure de l'être en tant que tel, c'est-à-dire les formes les plus générales de l'être. Depuis Aristote, ces formes se donnent dans les catégories que sont la substance, l'affirmation, la négation, la limitation, la quantité, la qualité, l'unité, la multiplicité, etc. Dans la mesure où elle traite de ces catégories de l'être, la logique de Hegel est une ontologie.

Mais elle traite également des formes générales de la pensée : le concept, le jugement et le syllogisme ; c'est donc aussi une « logique formelle ». Or, dans la *Logique transcendantale* kantienne, la distinction traditionnelle entre la logique formelle et la

métaphysique générale (ontologie) s'abolit, puisque l'on envisage les formes d'être comme des résultats de l'activité de l'entendement humain.

Hegel croit aussi en l'unité de la pensée et de l'être, mais sa conception de l'unité diffère, au sens où il ne reconnaît pas de choses en soi. La philosophie kantienne creuse un abîme entre la pensée et l'être, ou entre le sujet et l'objet, un abîme que Hegel entend tout au contraire franchir. La possibilité d'une telle jonction va être garantie par l'établissement d'une structure universelle de toute chose : *être sera le processus de « comprendre » (begreifen) les différents états de l'existence et de les inclure dans l'unité plus ou moins permanente du « soi ».*

En d'autres termes, toute chose est plus ou moins un sujet, et un mouvement de structure identique qui traverse tout le champ de l'être va unifier les mondes objectif et subjectif.

Si logique et métaphysique coïncident, au sens où il y a coïncidence de la pensée et de l'existence, c'est parce le mouvement de la pensée reproduit celui de l'être et amène celui-ci à sa forme véritable. Hegel traite donc en premier lieu des formes et des types d'être réels compris par la pensée. Quand il analyse le passage de la quantité à la qualité ou de l'être à l'essence, il veut montrer que, lorsqu'elles sont effectivement comprises par la pensée, les réalités quantitatives deviennent qualitatives et qu'une existence contingente devient nécessaire (essence).

Il existe aussi une autre relation interne entre le concept et l'objet compris (*begriffen*). Le concept correct élucide la nature de l'objet, il traduit ce qu'est la chose en elle-même. Mais tandis que la vérité des choses nous devient évidente, il devient aussi évident que les choses n'existent pas dans leur vérité. Dans le monde objectif, la pousse nie la graine, et celle-ci est niée par la fleur, d'une manière passive. Il s'agit d'un accomplissement aveugle. Cet écart n'est surmonté que dans le cas du sujet conscient et pensant, capable de réaliser lui-même son concept dans son existence.

En ce sens, la Logique part de la réalité comme d'une multitude de choses, qui existent simplement et sont dépourvues de subjectivité. Les formes d'existence immédiates décrites comprennent alors en elles le tourment de n'être pas ce qu'elles sont. En effet, l'existence véritable commence seulement lorsque l'être immédiat est reconnu comme négatif, lorsque les êtres deviennent des sujets et s'efforcent d'accorder leur état extérieur à leurs virtualités. La pleine signification de cette conception tient à l'affirmation que la négativité est constitutive de toutes les choses finies et qu'elle en représente l'aspect authentiquement dialectique. La négativité propre à tout ce qui existe est le prélude nécessaire à sa pleine réalité : c'est un état de privation qui force le sujet à y chercher remède. En ce sens, cet état possède un caractère positif.

Suivons en détail l'explication de Hegel. Celui-ci envisage d'abord le monde selon le sens commun (entendement) comme une multitude de choses (des *aliquid*, des *Etwas*). Les qualités d'une chose la distinguent des autres. Cette table, par exemple, sert de bureau, elle est brune, lourde, en bois, etc. Or, les qualités particulières de la table sont aussi sa négation : en disant « elle est brune », je ne dis rien d'autre que « A est B » (et non

pas A).

Nous atteignons donc la première forme abstraite selon laquelle s'exprime la négativité des choses finies. La chose existe dans son altérité et la définition de celle-ci par ses qualités abouti à un constat de négativité.

Cependant, cette négativité progresse si l'on considère qu'on ne peut saisir une chose par ses qualités sans référence à d'autres qualités qu'elles excluent. Dire que la table est « en bois » implique une référence à tous les autres matériaux non ligneux qui auraient pu composer la table. De même, pour la couleur « brune » qui implique une relation avec toutes les autres couleurs : « La qualité se rapporte à ce qu'elle exclut ; car elle n'existe pas comme un absolu, pour soi, mais d'une telle manière qu'elle n'existe pour soi, qu'à la condition qu'une autre qualité n'existe pas » (*Jenenser Logik*).

La clarté et la stabilité apparente de la table se dissolvent en une chaîne sans fin de relations. L'entendement est ainsi repoussé toujours plus en avant : il n'arrive pas à identifier une chose quelconque avec l'état dans lequel elle existe. Il se plonge dans des relations qu'il conçoit comme l'être même de la chose.

Mais, si cet infini de relations peut paraître signaler l'impossibilité absolue de saisir le caractère de la chose, il représente tout au contraire le premier pas de la vraie connaissance de la chose : premier pas, à condition de bien le faire.

En effet, Hegel distingue le « mauvais » infini de l'infini « réel ». Dans le premier cas, l'entendement s'épuise dans un inventaire des qualités de l'objet, pensant atteindre par-là son concept et arriver à un terme.

Or, il faut plutôt concevoir les relations comme créées par le mouvement de l'objet lui-même. Il faut le concevoir comme une réalité qui se pose elle-même et engendre elle-même la relation nécessaire à son opposé. L'objet exerce alors une action déterminée sur son propre développement, qui lui permet de rester lui-même et ce en dépit du fait que chaque moment de son existence est une négation de lui-même, une altérité. En somme, l'objet doit être compris comme sujet.

En tant que catégorie ontologique, la subjectivité définit le pouvoir d'« être soi-même dans son altérité » (*Bei-sich-selbst-sein im Anderssein*). Seul un tel mode d'existence peut incorporer le négatif au positif. Tel est le mode d'être que Hegel qualifie comme la « vraie infinitude » (*wahrhafte Unendlichkeit*). L'infini n'est pas quelque chose derrière ou au-delà des choses finies, mais leur réalité véritable. L'infinitude est le mode d'existence où toutes les virtualités se trouvent actualisées et où tout être atteint sa forme ultime.

Le but de la Logique de 1802 est donc d'exposer cette réalité dernière sous sa vraie forme et de montrer comment les concepts qui cherchent à saisir cette réalité arrivent à la conclusion qu'elle représente la vérité absolue. Hegel déclare que la tâche de la logique est de développer les catégories et non simplement de les assembler. Les objets de la pensée doivent alors constituer un ordre systématique, ordre que reflète l'agencement de la Logique :

- La Logique commence par les catégories de l'expérience immédiate, laquelle porte sur les formes les plus abstraites de l'être objectif (les choses matérielles), savoir la **quantité**, la **qualité** et la **mesure**. Ces catégories sont

les plus abstraites puisqu'elles considèrent chaque objet comme déterminé extérieurement par d'autres objets : c'est le règne de la connexion pure et simple ; les divers modes d'être sont attachés du dehors les uns aux autres ; aucune chose n'est envisagée comme ayant une relation intrinsèque à soi-même et aux autres choses en interaction avec elle. Les catégories de la connexion sont donc très loin de la reconnaissance de la substance comme sujet.

- Les catégories traitées dans la deuxième section sous le titre général de « Relation » (*Verhältnis*) sont la **substantialité**, la **causalité** et l'**action réciproque**. Celles-ci ne désignent pas des entités abstraites et incomplètes, mais des relations réelles. La connexion est donc interne : par exemple, la substance a un pouvoir déterminé sur ses accidents et ses effets, et c'est en vertu de sa force propre qu'elle établit sa relation aux autres choses. Elle possède donc le pouvoir de déployer ses virtualités. Toutefois, il lui manque encore la connaissance de ces virtualités ; son autoréalisation n'est pas libre. La substantialité indique encore une relation d'objets, de choses matérielles, c'est-à-dire un rapport d'être.
- Pour saisir le monde dans son être véritable, on doit le saisir avec les catégories de la liberté, qui apparaissent dans le domaine du sujet pensant. Il est donc nécessaire de passer de la relation d'être à la relation de pensée. La relation de pensée désigne la relation entre le particulier et l'universel dans le **concept**, dans le **jugement** et dans le **syllogisme**. Pour Hegel, ce n'est pas une relation de logique formelle, mais une relation ontologique : la vraie relation de toute réalité.

La substance est un universel qui se déploie à travers le particulier. L'universel est le genre qui se réalise par l'espèce et les individus. Ceux-ci ne reçoivent leur signification que par l'universel auquel ils appartiennent. L'universalité n'est pas une relation d'être, puisque tout être est déterminé et particulier. L'universalité ne peut se comprendre que comme relation de pensée, c'est-à-dire comme auto-développement d'un sujet qui comprend.

Dans la philosophie traditionnelle, la catégorie de l'universalité était traitée comme une partie de la logique formelle et rattachée à la théorie du concept, du jugement et du syllogisme. Pour Hegel, ces formes et processus reflètent et contiennent les formes et processus effectifs de la réalité. C'est ce que montre son interprétation de la définition.

Dans la tradition de la logique, la définition est une relation de pensée qui saisit la nature universelle d'un objet dans sa différence essentielle par rapport à d'autres objets. Selon Hegel, la définition peut remplir une telle condition parce qu'elle reflète le processus effectif dans lequel l'objet se différencie d'autres objets avec lesquels il est en relation : *la définition doit donc exprimer le mouvement dans lequel un être maintient son identité à travers la négation de ses conditions* (Cf. Science de la logique, I, p. 30). Hegel nomme donc la définition « autoconservation » et explique l'usage de ce terme comme suit : « En ce qui concerne les choses vivantes, les caractères par lesquels on les définit doivent se rattacher aux armes offensives et défensives, celles-ci étant ce par quoi ces choses vivantes se conservent elles-mêmes contre d'autres choses particulières. »

La pensée saisit donc les relations réelles du monde objectif. Le monde objectif

parvient ainsi à sa forme vraie dans le monde du sujet libre, et la logique objective aboutit à la logique subjective traitée dans la section sur la Métaphysique. Celle-ci expose les catégories et les principes qui envisagent toute objectivité comme le champ du sujet qui se développe, c'est-à-dire comme le champ de la Raison.

Note sur l' « *Encyclopédie des Sciences philosophiques* » :

-
Avant que de nous intéresser à la *Science de la Logique* en tant que tel, prenons le temps de la situer dans l'économie du hégélianisme. Nous avons déjà remarqué que la triade est, selon Hegel, la forme vraie de la pensée : celle-ci ne correspond pas à la forme vide thèse/ antithèse/ synthèse, qui renvoie à l'idée d'une succession temporelle. Les trois moments du processus dialectique se donnent donc plutôt comme des niveaux de sens ; l'acte dialectique ne vient pas s'ajouter à celui de l'entendement, pas plus que l'acte spéculatif ne vient s'ajouter à celui de la dialectique : l'acte total de la raison est à la fois et inséparablement un acte d'exacerbation des déterminations finies (entendement), d'autodissolution de ces déterminations (raison dialectique) et un acte positif d'auto-affirmation de l'unité du penser rationnel (raison spéculative).

Dans cet ordre d'idée, on ne fera pas de la distinction entre entendement et raison une distinction d'entendement, mais on y verra une dialectique rationnelle. Entendement et raison ne doivent pas être posés comme des déterminations finies, mais comme des moments s'interpénétrant l'un l'autre. Dans la *Science de la Logique*, Hegel montre comment l'entendement n'est pas responsable de la position de déterminations finies ; seul un relâchement de la raison lui permet d'éterniser ces particularisations. Mieux, si c'est à la raison qu'est imputable le maintien des fixités, l'entendement, lui, ne cesse d'aiguiser et de simplifier à l'extrême ces oppositions, il les spiritualise à tel point, qu'il finit par leur conférer la faculté même de se dissoudre. De soi-même, l'entendement s'efface donc devant la raison. Que doit-on retirer de cela ?

L'idée que, pour Hegel, les instruments conceptuels qui permettent de penser la dialectique ne sont pas eux-mêmes exempts d'une structure dialectique. Penser l'entendement et la raison comme deux moments disjoints qui ne permettraient que d'éclairer de manière extérieure la dialectique, ce serait manquer le fait qu'ils ont, plus qu'une portée logique, une dimension ontologique, c'est-à-dire conceptuelle.

Pour en revenir à la triade dialectique, celle-ci s'exprime dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, forme achevée du système, que l'on définit souvent comme un cercle de cercles. Le cercle lui-même renvoie à la structure dialectique, dont on peut résumer ainsi les divers moments : 1) comme entendement, ou raison finie, le Concept est un penser déterminant et différenciant ; 2) comme raison dialectique, il est l'acte par lequel ces déterminations finies se suppriment elles-mêmes ; 3) comme raison spéculative, il saisit ce qui est affirmatif dans la dissolution des déterminations d'entendement.

Formulons ceci encore d'une autre manière : le cercle formé par le retour réflexif de la pensée sur elle-même articule nécessairement les trois moments de : 1) l'identité abstraite à soi ; 2) de la différence abstraite d'avec soi et 3) de l'identité concrète de l'identité et de la différence.

En accord avec ce procès dialectique, le système hégélien comportera trois parties : 1) La Science de la Logique ; 2) la Philosophie de la Nature et 3) la Philosophie de l'Esprit. Mais, fidèle à sa récusation de la notion de commencement, pour autant que celle-ci présuppose une extériorité du sujet philosophant à son objet, les parties du système empruntent à leur tour une forme dialectique. D'où l'idée d'un cercle de cercles, où l'entrée n'est jamais fixée sur une détermination quelconque.

Ainsi, la *Science de la Logique* se donne dans trois moments :

- La doctrine de l'Être (identité abstraite à soi) ;
- La doctrine de l'Essence (différence abstraite à soi) ;
- La doctrine du Concept (identité concrète de l'identité et de la différence).

Mais, ce moment abstrait de la réflexion du pur penser trouve une limite lorsque la raison se contemple dans son autre : la nature. La Philosophie de la nature traitera donc des réalités naturelles, en les distinguant et en les ordonnant selon les trois moments caractéristiques de la vie du Concept :

- Pensées sous la détermination de l'identité immédiate et abstraite à soi, les réalités naturelles prennent la forme de corps matériels, inertes, étendus et séparés, dont les mouvements sont régis par les seules lois du mécanisme.
- Pensées sous la détermination de la différence, les réalités naturelles prennent la forme de corps physico-chimiques, dont l'identité - la stabilité - ne tient qu'à la relation qu'ils entretiennent mutuellement.
- Pensées sous la détermination de l'identité médiatisée (concrète), les réalités naturelles sont des corps organiques, dont l'identité consiste en une totalité de différences internes.

Dans cette sphère propre à la Philosophie de la Nature, le Concept existe dans un élément, celui de l'extériorité, qui lui est inadéquat. Le troisième cercle, par quoi le Concept fait retour à soi comme unité concrète avec soi, est la Philosophie de l'Esprit. Les moments de ce troisième cercle sont :

- La négation immédiate de la nature sous la forme d'une pure relation à soi-même de l'esprit comme esprit libre à l'égard du monde : l'esprit subjectif ;
- La négation de la nature immédiate par la production d'un monde moral et politique, c'est-à-dire d'une seconde nature ; cette extériorisation de l'esprit libre en laquelle l'unité immédiate de l'esprit avec soi se différencie et s'objective sous la forme d'une vie éthique (*Sittlichkeit*), Hegel l'appelle l'esprit objectif ;

- La négation de la nature par la négation de l'extériorité réciproque du monde naturel et du monde de l'esprit : la reconnaissance dans l'art, la religion et la philosophie, de l'unité de l'identité à soi de l'Esprit et de son existence manifeste dans la nature ; cette unité, Hegel l'appelle l'esprit absolu.

Pour montrer à quel point la pensée circulaire représente le mot d'ordre de la philosophie hégélienne, demandons-nous où Hegel situe la pensée de L'État? Celle-ci correspond à un moment de l'esprit objectif. En effet, l'esprit objectif, nous l'avons dit, correspond à la production d'un monde qui se définit par des déterminations spirituelles telles que le droit, la morale, l'économie et la politique. Or, l'esprit objectif, comme tous les cercles du système, se décompose en trois cercles :

- Le droit abstrait (*abstrakte Recht*) ;
- La moralité (*die Moralität*) ;
- La vie éthique ou la *Sittlichkeit*.

La troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* s'intéresse à la *Sittlichkeit*. Or, celle-ci, encore une fois, se décompose en trois cercles :

- La famille ;
- La société civile bourgeoise ;
- L'État.

Ainsi, L'État se trouve à la pointe de l'Esprit objectif. Mais si dans l'État, l'Esprit est libre objectivement, il ne l'est pas absolument. Seule la sphère de l'Esprit absolu, et ses trois cercles (Art, Religion, Philosophie), représente l'avènement de l'Absolu à proprement parler[8].

Mais revenons pour l'instant au premier cercle de l'Encyclopédie, avant même la Philosophie de la Nature ou la Philosophie de l'Esprit, et intéressons-nous à la *Science de la Logique*.

ii. La Science de la Logique (Wissenschaft der Logik)

a. La dialectique négative

La différence capitale entre la logique traditionnelle et la logique hégélienne est souvent résumée dans l'affirmation que Hegel a remplacé la logique formelle par une « logique matérielle », c'est-à-dire que désormais c'est le contenu lui-même qui détermine la forme des catégories ainsi que leur validité : « C'est la nature du contenu et elle seule qui vit et progresse dans la connaissance philosophique ; et c'est cette propre réflexion du contenu dans la connaissance qui y pose et produit ses déterminations »^[9] Les catégories et les modes de la pensée découlent du processus même de la réalité auquel elles rapportent ; leur forme est déterminée par la structure de ce processus.

Or, cette conception dynamique n'est pas, à vrai dire, une innovation hégélienne. Aristote déjà ambitionnait une formulation philosophique rigoureuse en termes dynamiques. On notera de surcroît qu'une philosophie dynamique a été professée en Allemagne antérieurement à Hegel. Kant dissout les formes statiques de la réalité donnée en un complexe de synthèses de la « conscience transcendantale », cependant que Fichte s'emploie à réduire le « donné » à un acte spontané du Moi. Hegel n'a donc pas davantage découvert le dynamisme de la réalité qu'il n'a été le premier à adapter les catégories philosophiques à ce processus. *Ce qu'il a découvert et utilisé en propre, c'est une forme définie de dynamisme, celui de la négativité.*

La *Logique* de Hegel est au premier chef un instrument critique. On a vu d'ailleurs que les premiers écrits du philosophe indiquent que l'offensive menée contre la séparation traditionnelle, le dualisme de la pensée et de la réalité, implique bien plus qu'une simple critique épistémologique. La méthode mise au point par Hegel, en s'appuyant sur la négativité, entend refléter le processus même de la réalité et en reconstruire la forme adéquate. Il s'agit donc de mettre la réalité existante en harmonie avec la vérité.

Il incombe dès lors à la logique dialectique de briser l'empire du bon sens. Le caractère négatif de la dialectique est rappelé sans cesse par Hegel : le négatif constitue la qualité de la raison dialectique et le premier pas vers le vrai concept de raison est un pas négatif ; c'est dans le négatif que consiste la véritable dialectique^[10]. Dans tous ces énoncés, « négatif » a une double signification :

- D'une part, il indique la négation des catégories figées et statiques du sens commun ;
- D'autre part, le caractère négatif, et donc non vrai, du monde désigné par ces catégories.

b. L'aspect négatif de la négation

L'existence des choses est donc foncièrement négative : elles existent toutes hors de, et privées de, leur vérité, et leur mouvement manifeste, guidé par leurs puissances latentes, est leur progrès vers cette vérité. Mais la contradiction n'élimine pas l'identité effective de la chose, elle produit au contraire cette identité sous la forme d'un processus déployant les virtualités des choses. *Pour Hegel, le principe d'identité régissant la logique traditionnelle implique le principe dit de contradiction : A n'est A que parce qu'il s'oppose à non-A ; ou encore, l'identité de A résulte de cette contradiction et la contient. A ne contredit pas un non-A extérieur, mais un non-A qui fait partie intégrante de l'identité de A. Autrement dit : A se contredit soi-même.*

En vertu de la négativité qui appartient à sa nature, chaque chose est rattachée à son opposé. Pour être ce qu'elle est *réellement*, il lui faut devenir ce qu'elle n'est pas. Chaque chose doit donc transcender les limites de sa propre particularité et établir une infinité de relations avec d'autres choses[11]. L'homme, par exemple, ne trouve sa véritable identité que dans des relations représentant en fait la négation de sa singularité isolée : dans son appartenance à un groupe où à une classe sociale dont les institutions, l'organisation et les valeurs déterminent essentiellement son individualité.

L'individu se transcende ainsi dans une totalité de relations où il s'accomplit véritablement, faisant de l'universel la forme véritable de la réalité. Or, *la forme logique de l'universel est le concept.*

D'ordinaire, le concept est l'idée qui exprime l'essence d'une chose en tant qu'elle se distingue de la diversité de leur existence phénoménale : « Quand nous voulons parler des choses, nous appelons leur nature ou leur essence leur concept » tout en affirmant que le concept existe « seulement pour la pensée »[12]. A l'encontre de cette vue, Hegel démontre que le concept, non seulement existe, mais qu'il a même une réalité plus essentielle que le particulier : « Chaque individu humain, bien qu'infiniment singulier, n'est tel que parce qu'il porte en lui l'espèce humaine ; chaque animal parce qu'il porte en lui l'espèce animale. Leur humanité ou leur animalité a la priorité sur leur individualité »[13]. Il y a donc une réalité universelle comme l'homme ou l'animal, et ces universaux soutiennent l'existence de chaque individualité humaine ou animale.

Ainsi, le contenu de l'universel est préservé dans le concept : si l'universel n'est pas une simple abstraction mais une réalité, c'est le concept qui signifie cette réalité. L'élaboration du concept, elle non plus, n'est pas une opération arbitraire de la pensée, mais quelque chose qui suit le mouvement même du réel : en dernière analyse, la formation de l'universel est un processus historique, et l'universel un facteur historique.

Le concept dialectique d'homme comprend et inclut ce processus concret. C'est pourquoi ce concept ne peut s'énoncer en une proposition isolée ou en une série de propositions prétendant définir l'essence de l'homme d'après le principe d'identité traditionnel : la définition demande tout un système de propositions dans lequel se reflète le développement effectif de l'humanité. Suivant les différentes parties du système, l'essence de l'homme apparaîtra donc sous des formes différentes et mêmes contradictoires. Et la vérité ne sera aucune d'entre elles en particulier, mais la totalité : le développement concret de l'homme.

c. L'aspect positif de la négation

Nous avons esquissé jusqu'ici l'aspect négatif de la logique dialectique. Son aspect positif consiste dans la formation de l'universel à travers la négation du particulier, dans la construction du concept : le concept d'une chose est « l'universel immanent à elle »^[14], immanent parce que l'universel englobe et maintient les virtualités particulières de la chose. La pensée dialectique est positive parce qu'elle produit l'universel et y comprend le particulier ; en ce sens, l'universel est concret, puisque celui-ci n'existe pas en dehors du particulier, mais se réalise soi-même seulement dans et par le particulier, ou plutôt dans la totalité des moments particuliers.

Nous avons pris l'homme comme exemple de la construction dialectique de l'universel, mais Hegel démontre le même processus pour toutes les entités du monde objectif et du monde subjectif. La *Science de la logique* traite de la structure ontologique générale de ces entités, mais non de leur existence individuelle concrète. Pour cette raison, le processus dialectique revêt une forme très générale et abstraite^[15].

La processus de la pensée commence avec la tentative de saisir la structure objective de l'être. Au cours de l'analyse, la pensée découvre que les choses entretiennent une multiplicité de relations antagonistes régies par la force créatrice de la contradiction. Ces relations apparaissent comme l'essence de l'être (infini réel). Les catégories dont Hegel se sert pour exposer cette essence conçoivent la structure vraie de l'être comme unification de contraires, laquelle requiert une interprétation de la réalité en termes de « sujet ». *La logique de l'objectivité se change en logique de la subjectivité, et celle-ci est le vrai concept de la réalité.*

Le terme de « concept » revêt plusieurs sens dans l'exposé de Hegel :

- Le concept est l'essence ou la nature des choses, ce qui est connu par la pensée de et dans les choses et ce qui est vraiment vrai en elles^[16]. Ce sens sous-entend une pluralité de concepts correspondant à la pluralité des choses qu'ils désignent.
- Le concept exprime la structure rationnelle de l'Être, le monde comme Logos, Raison. En ce sens, le concept est « Un et le fondement substantiel » et le contenu réel de la Logique^[17].
- Le concept dans vraie forme d'existence est « le subjectif libre, autonome et se déterminant en lui-même : le Sujet lui-même^[18] ». C'est ce dernier sens que vise Hegel lorsqu'il écrit : « Le caractère de sujet est à réserver expressément au concept »^[19].

d. La Doctrine de l'Être : la négativité

La *Science de la logique* s'ouvre sur l'interaction entre l'être et le néant. En effet, la pensée cherche d'abord une base stable pour s'orienter, une loi universelle et nécessaire dans le flux sans fin et la multiplicité des choses. Cet universel, pour être réellement le commencement et le fondement de toutes les déterminations subséquentes, ne saurait être lui-même déterminé, sinon il ne serait ni premier ni originel. L'universel premier et indéterminé que pose Hegel est l'être.

La *Logique*^[20] commence ainsi avec le concept d'être, concept avec lequel a débuté toute la philosophie occidentale. La question : Qu'est-ce que l'être ? recherche ce qui maintient toutes choses en existence et les fait être ce qu'elles sont. Le concept d'être présuppose une distinction entre l'être déterminé et l'être en tant qu'être. Le langage ordinaire applique cette distinction dans toutes les formes de jugement. On dit : une rose est une plante ; il est jaloux ; un jugement est vrai ; Dieu est. Dans tous ces énoncés, la copule « est » désigne l'être, mais l'être tout différent d'un être déterminé. Le « est » ne signifie pas une réalité empirique dont on puisse faire le sujet d'une proposition déterminée. Autrement dit : toute chose *est* mais l'être *n'* est *pas* quelque chose. Et ce qui n'est pas quelque chose n'est rien. L'être est donc pure indétermination et vacuité ; ce n'est pas une chose, ce n'est donc « rien »^[21].

En cherchant à saisir l'être, nous rencontrons le néant. Hegel utilise ce fait comme instrument pour démontrer le caractère négatif de la réalité. Dans l'analyse du concept d'être, l'être ne s'est pas changé en néant ; mais, bien plutôt, les deux se sont révélés identiques, si bien qu'il est juste de dire que chaque être déterminé contient à la fois l'être et le non-être. Il n'est pas de chose au monde qui ne porte en elle cette corrélation de l'être et du non-être : toute chose *est* dans la mesure où, à chaque moment de son être, quelque chose qui *n'* est *pas* encore vient à l'être, et quelque chose qui est actuellement passe au non-être. En d'autres termes, l'être doit se concevoir comme devenir.

L'implication mutuelle de l'être et du non-être est maintenant manifeste dans la structure de tous les existants, et elle doit se retrouver dans chaque catégorie logique : « Cette unité de l'être et du néant est acquise une fois pour toute comme vérité première, fondement et élément de tout ce qui suit ; en conséquence, outre le devenir lui-même, toutes les déterminations logiques ultérieures, [...] finalement tous les concepts de la philosophie, sont des exemples de cette unité »^[22].

Ainsi, la logique se voit investie d'une tâche entièrement inédite en philosophie. Elle cesse d'être la source des règles et formes de la pensée correcte. Elle déclare mêmes fausses les règles, les formes et toutes les catégories de la logique traditionnelle, parce que celles-ci négligent la nature négative et contradictoire de la réalité.

Les catégories dialectiques construisent un monde à l'envers, elles partent de l'identité de l'être et du néant pour s'achever dans le concept en tant que réalité vraie. Tandis que la logique formelle accepte le monde sous sa forme existante et fournit un certain nombre de règles générales pour s'y orienter théoriquement ; la logique dialectique, elle, répudie toute canonisation du donné et ébranle le conformisme de ceux qui se placent sous son autorité. La négativité de l'être est donc le fondement et l'élément

de tout ce qui en procède.

e. La négation de la négation : l'éveil de la subjectivité

L'analyse dialectique dévoile donc une catégorie comme une autre, si bien que l'autre représente son contenu développé – développé par ses contradictions inhérentes. La première catégorie participant à ce processus est la qualité (cf. supra). En effet, tout être dans le monde est déterminé, or quelque chose est déterminé quand il diffère qualitativement de tout autre être : « De par sa qualité, toute chose (*Etwas, aliquid*) est opposée à une Autre ; elle est changeante et finie et déterminée négativement, non seulement dans son opposition à une Autre, mais en elle-même » [23].

Chaque détermination qualitative est en elle-même une limitation et donc une négation. Hegel donne à cette vieille proposition philosophique (le « *omnis determinatio est negatio* » de Spinoza) un contenu nouveau en la reliant à sa conception négative de la réalité : le fait qu'une chose existe avec telle qualité signifie qu'elle exclut d'autres qualités et qu'elle est limitée par celle qu'elle a. Cette qualité se définit en outre par rapport à d'autres qualités. Les déterminations qualitatives d'une chose dissolvent donc la chose dans une totalité d'autres choses : *la chose existe alors dans une dimension d' « altérité »*.

Hegel construit chaque être à l'être d'un couple conceptuel qui reflète cet état de fait : d'une part, l' « être-pour-l'autre » (*Anderssein, Sein-für-Anderes*), d'autre part, l' « être-en-soi » (*Ansichsein*). Si nous reprenons l'analyse en ces termes, chaque être déterminé n'est qu'un flux de qualités changeantes ; mais quelque chose se maintient dans ce flux, quelque chose qui passe certes en d'autres choses (*Anderssein*), mais qui s'oppose aussi à elle en tant qu'être pour soi (*Ansichsein*). L'*aliquid* peut seulement exister comme produit d'un processus par lequel il intègre son altérité dans son être propre.

Ce rapport de la chose à elle-même est permanent. L'*aliquid* est en soi dans la mesure où il est revenu de son être-pour-l'autre à soi-même. C'est donc un être « réfléchi en soi-même » [24]. Et comme la caractéristique du sujet est d'être réfléchi en soi-même, l'*aliquid* objectif est déjà le « début du sujet » [25]. Le début seulement parce que l'*aliquid* se maintient soi-même de façon aveugle et non de manière libre et consciente.

L'unité de la chose est réellement quelque chose de négatif parce que résultant de la négation de la négation. Mais la chose objective *est* déterminée ; elle passe dans une nouvelle forme d'existence en *souffrant* l'action de multiples forces naturelles. C'est pourquoi l' « unité négative » qui est la sienne n'est pas une unité consciente ou active, mais une unité mécanique. L'unité consciente n'est que le fait d'un sujet libre, conscient et autonome. Hegel insiste en ce sens sur la « médiatisation » par les choses de leur conditions d'existence. Le concept de médiation permet d'ailleurs de surmonter les anciennes abstractions métaphysiques de Substance, d'Entéléchie, de Forme, etc.

En appréhendant le monde objectif comme le développement du sujet, il ouvre la voie à une interprétation philosophique de la réalité concrète. Que la chose soit sujette *au* changement et non pas le sujet *du* changement montre au moins comment la réalité objective est interprétée comme le champ de réalisation du sujet. Celui-ci n'étant pas le simple Je épistémologique, mais le principe de subjectivité. En tout état de cause, la

compréhension des premières sections de la Logique est ardue, car Hegel applique au monde objectif des catégories n'atteignant leur pleine validité que dans la vie du sujet : des concepts comme détermination, médiation, rapport à soi, devoir être, etc. anticipent donc les catégories de l'existence subjective.

f. Négation et limitation : la nature du fini

La négativité apparaît comme étant la différence entre être-pour-l'autre et être-pour-soi dans l'unité même de la chose. Cependant, la transformation d'une chose – le déploiement de ses virtualités – ne se produit pas suivant son être-pour-l'autre, comme il apparaissait tout d'abord, mais suivant son propre soi. Le concept de négation subit une révision à ce point de l'exposé de Hegel.

Nous avons vu que les divers états d'une chose étaient interprétés comme autant de négations diverses de son être véritable. Mais, maintenant que la chose est interprétée comme une sorte de sujet qui se détermine soi-même par et dans ses relations à d'autres choses, ses qualités existantes deviennent des bornes ou des limites (*Grenzen*) que ses possibilités doivent faire éclater. Le processus de l'existence n'est rien d'autre que la contradiction entre qualités et virtualités. Exister et être limité sont identiques.

Ainsi, l'existence des choses est l'inquiétude de l'aliqum dans sa limite ; il est inhérent à la limite d'être la contradiction en vertu de laquelle la chose se transgresse soi-même[26]. Nous parvenons alors au concept de finitude. L'être est un continuel devenir ; chaque état d'existence doit être dépassé : il est quelque chose de négatif, que les choses, poussées par leur possibilité interne, abandonnent pour un autre état, qui se révèle à son tour comme négatif, comme une limite :

« En disant des choses qu'elles sont finies, nous entendons par-là [...] que c'est le non-être qui constitue leur nature, leur être. Les choses finies sont ; mais leur rapport à elles-mêmes est de nature négative, en ce sens que le rapport à soi est en même temps dépassement de soi, de leur être. Elles sont ; mais la vérité de leur être est leur fin. Le fini ne change pas seulement, mais il périt ; et cette disparition du fini n'est pas contingente comme s'il pouvait tout aussi bien être sans périr. La nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition comme faisant partie de leur être en soi : l'heure de leur naissance est celle de leur mort »[27].

Dans ces lignes, la négativité accède au statut purement philosophique, puisque le monde fini n'est pas tel parce que créé, au sens théologique, par exemple, où cette négativité exprime son état de péché. Le monde est fini, nous dit Hegel, parce que la finitude est sa qualité intrinsèque. Les choses sont finies du fait même qu'elles sont, et leur finitude est le lieu de leur vérité ; elles ne peuvent développer leur virtualité sans périr.

g. L'infini

On comprend maintenant que, lorsqu'il passe de la notion de finitude à celle d'infinitude, Hegel ne peut songer à une infinitude qui annulerait le résultat de son analyse antérieure ; il n'est pas question pour lui d'envisager une infinitude séparée ou au-delà de la finitude : la notion d'infinitude doit résulter d'une interprétation plus rigoureuse de la finitude elle-même[28].

En fait, l'analyse des choses objectives nous a déjà fait passer du fini à l'infini. Le processus par lequel une chose finie périt et, en périssant, devient une autre chose finie, et ainsi de suite – ce processus est en lui-même *ad infinitum*. La disparition incessante des choses équivaut à une incessante négation de leur finitude. Elle est l'infinitude même : « Le fini, en périssant, dans cette négation de lui-même, a atteint son être en soi (*Ansichsein*) ; il s'est ainsi rejoint lui-même. [...] Cette identité avec soi, la négation de la négation, est un être affirmatif, donc l'autre du fini, [...] et cet autre est l'infini »[29]. L'infini consiste ainsi précisément dans le dynamisme interne du fini compris dans sa signification véritable. L'infini n'est rien d'autre que le fait que « la finitude n'existe que comme dépassement d'elle-même »[30].

L'être des choses consiste donc dans leur transformation et leurs multiples états ne sont que les moments d'un processus global et ils n'existent que dans la totalité de ce processus. La philosophie commence donc là où la vérité d'un état de fait est mise en question et où l'on s'avise que le donné n'a pas de vérité définitive en lui-même. Cette position essentiellement critique se cristallise dans la notion de « devoir être ». Le « devoir être » n'est pas une catégorie de la morale ou de la religion : il appartient à la pratique effective. La négation de la finitude est en même temps la négation d'un au-delà infini ; elle inclut l'exigence que le « devoir être » se réalise en ce monde. Si les choses finies sont appelées à trouver leur être véritable, il faut qu'elles le trouvent par leur existence finie et par elle seule. L'infini de Hegel n'est que l'autre du fini et dépend par conséquent de la finitude ; il est en lui-même une infinité finie.

Être-pour-soi n'est pas un état, mais un processus : chaque condition extérieure doit être transformée en un étape d'autoréalisation ; la nouvelle condition qui en résulte doit être soumise au même traitement, et ainsi de suite, continuellement. A cet égard, la conscience est l'exemple le plus proche de l'être pour soi. Les choses qui sont des êtres-pour-l'autre, qui n'ont pas intégré le principe subjectif du développement, sont dites à proprement parler « finies » : leur unité est quantitative et non qualitative.

h. De la quantité à la qualité

Le premier livre de la Science de la Logique concernant l'être se clôt sur un examen de la catégorie de quantité. Cette analyse révèle que celle-ci n'est pas extérieure à la nature d'une chose, mais qu'elle est en elle-même une qualité, à savoir la *mesure*. Le caractère qualitatif de la quantité s'exprime dans la loi hégélienne du passage de la quantité dans la qualité. En vertu de cette loi, il arrive toujours un point où la nature même de la chose change en vertu d'un simple changement quantitatif : le tas de blé qui cesse d'en être un lorsqu'on en retire des grains, l'eau qui se change en glace, etc.

Ce passage est explicitement tourné contre l'idée que le processus d'apparition-disparition se déroule progressivement ; or, une forme donnée ne peut déployer son contenu sans périr. Il faut que le nouveau soit vraiment la négation de l'ancien, et non une simple réforme ou amélioration. IL n'y a donc pas de progrès rectiligne, mais saut brusque d'un état à l'autre, lors de la mise à jour des virtualités de la chose. Mais, si le nouveau est la mort de l'ancien, cela ne contredit pas l'idée que l'ancien est toujours conservé, car la sursomption implique toujours à la fois dépassement et conservation.

i. La doctrine de l'Essence

La *Science de la Logique* s'est ouverte sur la question : Qu'est-ce que l'être ? Au cours de l'analyse, la stabilité de l'être s'est dissoute dans le processus du devenir, et l'unité permanente des choses s'est révélée être une unité négative. L'être-pour-soi n'est pas une entité qualitative ou quantitative existant quelque part au monde, mais plutôt la négation de toutes les déterminations : son caractère essentiel est la négativité. Une chose n'est pour-soi que lorsqu'elle a posé toutes ses déterminations et en a fait des moments de son autoréalisation. *Cette unité négative et ce processus de rapport à soi, Hegel l'appelle l'essence des choses.*

La question : Qu'est-ce que l'être ? reçoit sa réponse dans la proposition : « L'Essence est la vérité de l'Être »[31]. Pour savoir ce qu'est l'Essence, il suffit de rassembler les résultats de l'analyse qui précède :

- L'Essence n'a pas d'être déterminé. Toutes les vues traditionnelles sur un royaume des Idées ou des Substances sont à rejeter. L'Essence n'est ni une entité dans le monde ni une entité au-dessus du monde, *mais la négation de toute entité.*
- Cette négation de tout être n'est pas rien, mais « *le mouvement infini de l'être* » dépassant chaque état déterminé.
- Ce mouvement n'est pas contingent et extérieur, mais il est soutenu par *la force d'auto-relation en vertu de laquelle un sujet pose ses déterminations comme les moments de sa propre auto-réalisation.*
- Un tel pouvoir présuppose un être-en-soi défini, la capacité réflexive de connaître les divers états déterminés ; *le processus de l'essence est processus de réflexion.*
- Le sujet que se révèle être l'essence n'est pas en dehors du processus non plus que son substrat immuable ; *il est processus lui-même et tous ses caractères sont dynamiques.* Son unité est la totalité d'un mouvement que la Doctrine de l'Essence décrit comme le mouvement de la réflexion.

L'Essence désigne – il est important de l'observer – un mouvement objectif aussi bien que subjectif. La réflexion n'est pas en premier lieu le processus de la pensée, mais celui de l'être même. Le passage de l'être à l'essence n'est pas un passage de la

connaissance philosophique, mais un processus qui s'accomplit dans la réalité. L'être objectif doit être compris comme être subjectif. Le sujet apparaît maintenant comme la substance de l'être ; ou, si l'on préfère, l'être se rapporte à l'existence d'un sujet plus ou moins conscient, capable d'envisager et de comprendre ses états déterminés et ayant ainsi le pouvoir d'y réfléchir et de se façonner lui-même. *Les catégories de l'essence embrassent ainsi le domaine entier de l'être, lequel se présente dorénavant dans sa forme vraie, sa forme comprise.* La réflexion est le processus dans lequel un existant, un étant, se constitue soi-même comme unité d'un sujet. Il est un être non pas *déterminé*, mais *déterminant*.

j. Science philosophique et prescience mathématique

Cette conception de l'Essence heurte de plein fouet les principes de la logique formelle traditionnelle : identité, différence, contradiction et raison suffisante. Or, ce type de logique ne peut entrevoir le sens originel et véritable de ces principes, car la séparation de la forme et contenu de la pensée retire toute assise à la vérité. La pensée se doit d'adhérer au mouvement concret des choses et ne pas falsifier ses principes au nom d'une fausse précision et d'une stabilité qui essaient de simuler la rigueur mathématique. Dans la *Science de la logique*, c'est la doctrine de l'Essence qui va fournir les concepts fondamentaux émancipant la logique dialectique de la méthode mathématique.

Opérant avec la quantité, les sciences mathématiques opèrent avec une forme vide pouvant être mesurée, comptée et exprimée par des nombres et des symboles indifférents. Le processus de la réalité, toutefois, est réfractaire à un tel traitement et il défie la formalisation et la stabilisation puisqu'il représente la négation de chaque forme stable : « Sous prétexte que des objets comme la liberté, le droit, la moralité, voire Dieu lui-même, ne peuvent être mesurés ou calculés, ou exprimés en formules mathématiques, notre faculté de connaître serait bien mal lotie s'il lui fallait renoncer à leur propre connaissance rigoureuse et se contenter à leur propos de vagues représentations généralisées »[\[32\]](#). La réduction de la science aux mathématiques signifie l'abandon de la vérité :

« Le recours aux catégories mathématiques afin d'en tirer quelque chose pour la méthode ou pour le contenu de la science philosophique est un contresens et une inversion ; car si des formules mathématiques doivent signifier des pensées et des distinctions conceptuelles, elles ne peuvent tenir cette signification que de la philosophie et y trouver leur justification. Dans les sciences concrètes, la philosophie tire de la logique et non de la mathématique. C'est un pur expédient d'impuissance philosophique que de faire emprunt, pour la Logique, aux formes que prend la logique dans d'autres sciences, car ces formes sont tantôt seulement la prescience et tantôt la déformation de la logique philosophique. L'application pure et simple de telles formes empruntées ne constitue qu'un procédé extérieur : le préalable devrait être la connaissance de leur valeur et de leur signification, et cette connaissance résulte uniquement de la contemplation réfléchie et conceptuelle, et non pas de l'autorité que leur prête la mathématique »[\[33\]](#).

La doctrine de l'Essence cherche à délivrer la connaissance du culte des faits observables et du bon sens scientifique qu'impose cette idolâtrie. Il y aurait donc un lien intrinsèque entre la logique mathématique et la soumission inconditionnelle aux faits. Or, la connaissance s'occupe des apparences afin de les dépasser : « Lorsqu'on dit que toutes choses ont une essence, on entend par-là qu'elles ne sont pas réellement ce qu'elles

présentent immédiatement[34]. Mais qu'on ne se croie pas quitte en poussant successivement d'une qualité à une autre ou en progressant du qualitatif au quantitatif et vice-versa : il y a une permanence dans les choses et cet élément permanent est au premier chef leur essence »[35].

k. Les lois de la dialectique

Les lois de la réflexion sont les lois fondamentales de la dialectique. Cela signifie que l'Essence désigne l'unité de l'être, son identité à travers le changement. En ce sens, « l'identité est la même chose que l'essence »[36] : en effet, « l'examen de toute chose montre en elle-même que, dans son identité à soi, elle est différente de soi et en contradiction avec soi, et, dans sa différence et sa contradiction, identique à soi. Elle est en elle-même cette transition d'une de ces déterminations à l'autre, et cela parce que chacune d'elle en soi-même est son propre contraire »[37]. Ainsi, l'identité des choses ne saurait s'exprimer dans une proposition qui distingue un substrat permanent, avec ses attributs, de son opposé ou contraire : la diversité et les oppositions font partie de l'identité essentielle de la chose. Pour saisir cette identité, la pensée doit reconstruire le processus par lequel la chose devient son propre contraire, puis nie et incorpore son opposé à son être propre. Hegel ne cesse d'insister sur cette dimension du processus : « Toutes les choses sont contradictoires en elles-mêmes »[38].

La dialectique se présente en ce sens comme une loi ontologique universelle, affirmant que chaque existence, dans son déroulement, se change en son opposé, et qu'elle produit l'identité de son être en se constituant à travers la contradiction. Mais, à y regarder de plus près, cette loi révèle des implications historiques : si l'essence des choses est le fruit d'un tel processus, l'essence est alors elle-même le produit d'un développement concret, le résultat d'une genèse. Et cette interprétation historique de l'essence ébranle les fondements de l'idéalisme. C'est très vraisemblablement le développement des antagonismes de la société moderne qui a amené la philosophie à voir dans la contradiction le fondement même de toute activité et automouvement.

Quoi qu'il en soit, demandons-nous ce que veut dire l'unité de l'identité et de la contradiction. En termes ontologiques, cette unité signifie que l'état de négativité n'est pas une altération de la véritable essence d'une chose, mais cette essence même. Lorsqu'une chose se change en son opposé, lorsqu'elle se contredit elle-même, elle exprime son essence. La Doctrine de l'Essence définit ainsi les lois générales de la pensée comme des lois de destruction.

Cependant, la contradiction n'est pas le dernier mot. L'essence, qui est le lieu de la contradiction, doit périr et la contradiction se résoudre. Elle se résout dans la mesure où l'essence devient fondement ou raison d'être de l'existence : *en devenant le fondement des choses, l'essence passe dans l'existence.*

1. La « Wirklichkeit » ou la réalité effective de l'Essence

La raison d'être ou fondement d'une chose n'est rien d'autre pour Hegel que la totalité de son essence, telle qu'elle se matérialise dans les conditions et circonstances concrètes de l'existence. L'essence est donc autant chose historique qu'ontologique. L'Essence peut accéder à son existence lorsque les possibilités des choses ont mûri dans et par les conditions de la réalité. Hegel décrit ce processus d'actualisation comme passage à la « réalité effective ».

L'idée centrale est que les virtualités des chose ne peuvent s'exprimer dans les cadres donnés d'existence ; au contraire, l'analyse de la réalité effective va révéler la forme de réalité dans laquelle ces possibilités sont venues à l'existence. La *Wirklichkeit* est en effet décrite comme un processus que traverse de part en part le conflit entre le réel et le possible. Mais ce conflit n'est plus une opposition entre forces existantes et forces non encore existantes ; c'est l'antagonisme entre deux formes de réalités coexistantes.

Un examen attentif de la réalité effective montre que celle-ci est d'abord contingence : ce qui *est* n'est pas nécessairement ce qu'il est. Mais il ne s'agit pas là d'une simple possibilité logique vide, puisque le réel – on s'en souvient – contient comme sa nature propre la négation de ce qu'il est dans son immédiateté. La réalité donnée équivaut à la possibilité (*die Möglichkeit Wirklichkeit ist*).

Le concept de Réalité s'est ainsi transformé en celui de possibilité. Le réel existant n'est pas encore Réalité en acte ; il n'en est tout d'abord que la possibilité. Mais, puisque le possible est inscrit dans les faits, dans la nature de la chose, comme son développement propre, le possible représente en ce sens une réalité plus réelle que le donné pur et simple. Le possible est donc plus réel que le réel. La possibilité est réalité et le concept de possible est revenu au concept de réel[39].

Le possible existe donc en ce que la réalité est conçue comme quelque chose qui doit être nié et transformé. *En d'autres termes, le possible est la réalité donnée conçue comme condition (Bedingung) d'une nouvelle réalité.*

La totalité des formes d'existence données n'a de validité que comme condition pour d'autres formes d'existence : tel est le concept de possibilité réelle. La célèbre proposition « le fait (*die Sache*) est avant d'exister »[40] peut prendre sa signification précise. Avant d'exister, le fait « est » sous la forme d'une condition au sens de la constellation des données existantes. L'état de choses existant est simplement une condition pour une autre constellation de faits, laquelle amène à maturité les virtualités inhérentes au donné : « Quand toutes les conditions d'une chose sont présentes, elle entre dans l'existence »[41]. Ainsi, un fait n'est tel que rapporté à ce qui n'est pas encore fait et qui se manifeste cependant comme possibilité réelle dans le fait donné. Ou encore : les faits sont ce qu'ils sont uniquement comme moments d'un processus qui mène au-delà d'eux, vers ce qui n'est pas encore accompli en fait. C'est là l'activité même de l'auto-réalisation. Cette métamorphose du donné est un processus de nécessité, en ce sens qu'elle est la seule manière pour un existant contingent de devenir totalement réel. L'interprétation dialectique de l'actualisation plénière abolit l'opposition classique entre contingence, possibilité et nécessité en les intégrant toutes trois comme des moments d'un seul et même processus compréhensif.

Faute saisir cette distinction capitale entre la réalité simplement existante et la réalité pleinement réalisée, entre le réel de fait et le réel en acte, on s'interdit de comprendre la philosophie de Hegel en ses principes décisifs. Celui-ci, en effet, ne déclare pas toute réalité rationnelle, mais réserve cet attribut à une forme de réalité bien définie : la *Wirklichkeit*[\[42\]](#).

La *Wirklichkeit* est ainsi l'unité du possible et du réel, lequel dans le processus de transformation ne fait que « revenir à soi-même »[\[43\]](#). L'opposition entre contingence et nécessité est ici surmontée : son processus est de nécessité parce qu'elle suit la loi constitutive de sa propre nature et qu'elle demeure égale à elle-même dans toutes les conditions. Et cette nécessité est en même temps liberté puisque le processus est non pas déterminé du dehors, mais un auto-développement. *Wirklichkeit* est donc le titre revenant à l'unité ultime de l'être qui ne subit plus de changement parce qu'il exerce un pouvoir autonome sur tout changement. Cette unité n'est pas simple identité, mais « identité de l'être [...] avec soi-même »[\[44\]](#).

Cette identité à soi ne peut être atteinte que par l'entremise de la conscience de soi et de la connaissance. *Ainsi, la réalité vraie suppose la liberté et la liberté présuppose la connaissance de la vérité.* La réalité véritable doit être comprise comme la réalisation d'un sujet connaissant. Nous voici au point où la Logique objective se convertit en Logique subjective, au point où la subjectivité se révèle être la vraie forme de l'objectivité.

m. Par-delà le Sujet : la Doctrine du Concept

Résumons jusqu'ici l'analyse de Hegel :

- La vraie forme de réalité requiert la *liberté*.
- La liberté requiert la *conscience de soi* et la *connaissance* de la vérité.
- La conscience de soi et la connaissance de la vérité sont les propriétés essentielles du *sujet*.
- La forme vraie de la réalité doit être conçue comme un *sujet*.

Il faut noter que la catégorie logique « sujet » ne désigne pas telle forme particulière de subjectivité, mais une structure générale dont peut-être la meilleure caractérisation serait le concept d'« Esprit ». Mais le concept de sujet ne représente pas le terme de l'analyse. Hegel va démontrer que le sujet universel est le concept.

La liberté du sujet consiste dans sa faculté de comprendre ce qui est ; autrement dit, que c'est de la connaissance de la vérité que la liberté tire son contenu. Or, la forme sous laquelle la vérité est détenue est le concept. La liberté en dernière analyse n'est donc pas un attribut du sujet pensant en tant que tel, mais un attribut de la vérité que ce sujet détient et manie. La liberté est un attribut du concept, et la forme vraie de la réalité dans laquelle l'essence de l'être se trouve réalisée est le concept. Mais le concept n'« existe » d'un autre côté que dans le sujet pensant : « Le concept, dans la mesure où il est parvenu à

une telle existence libre en elle-même n'est rien d'autre que le Je ou la pure conscience de soi »[45].

Pour comprendre cela, il faut voir que le concept se définit davantage comme l'activité de comprendre (*das Begreifen*, le comprendre) que comme son résultat ou sa forme logique abstraite (*Begriff*, le concept, ce qui est compris). Mais quel est précisément le concept du Concept de Hegel.

Le concept, pour Hegel, est l'activité du sujet et, en tant qu'il est l'activité du sujet, la forme vraie de la réalité. Le sujet, pour sa part, est caractérisé par la liberté, si bien que la doctrine du Concept développe en fait les catégories de la liberté. L'idée hégélienne du concept renverse donc la relation ordinaire entre la pensée et la réalité, en posant que le monde des faits n'est pas rationnel, mais doit être amené à la raison, c'est-à-dire amené à une forme dans laquelle la réalité correspond concrètement à la vérité. Tant que ceci n'est pas accompli, la vérité réside dans le concept abstrait et non dans la réalité concrète. Or, l'abstraction ne déserte pas la réalité, même si la connaissance philosophique se dresse contre la réalité et que cette opposition s'exprime dans le caractère abstrait des concepts philosophiques : « La philosophie ne doit pas être un récit d'événements, mais la connaissance de ce qui est *vrai* en eux ; et c'est à la lumière de cette vérité qu'elle doit chercher à comprendre ce qui, dans le récit, apparaît comme simple événement »[46].

Mais la connaissance philosophique est supérieure à la science. En effet, la simple transgression des faits ne suffit pas à distinguer la connaissance dialectique de la science positive. La science exacte, elle aussi, dépasse les faits ; elle obtient des lois. Or, si la science opère avec des concepts abstraits, tout autre est le processus d'abstraction qui aboutit au concept dialectique. Ici, l'abstraction est la réduction des diverses formes et relations de la réalité au processus *effectif* qui les constitue. L'universalité du concept dialectique n'est pas la somme stable et figée, la généralité abstraite des caractères communs, mais une totalité concrète qui développe elle-même les différences particulières de tous les faits qui appartiennent à cette totalité.

Le concept ne contient donc pas seulement tous les faits dont se compose la réalité, mais aussi les processus dans lesquels les faits se développent et se dissolvent. Le concept hégélien n'est rien que ce comprennent les trois livres de la *Science de la logique*. En outre, le développement dialectique n'est pas l'activité extérieure de la pensée subjective, mais l'histoire objective du réel lui-même. C'est en ce sens que Hegel peut dire que, dans la philosophie dialectique, ce n'est pas nous qui formons les concepts[47], mais que leur formation est bien plutôt un développement que nous nous bornons à reproduire.

On a vu en outre que le concept constitue une totalité négative, qui ne se développe qu'en vertu de ses forces contradictoires. *Les aspects négatifs de la réalité apparaissent ainsi non pas comme des dérangements ou points faibles dans un tout harmonieux, mais comme les conditions mêmes où se révèlent la structure et les tendances de la réalité.* Le concept représente une totalité objective, dans laquelle chaque moment particulier apparaît comme l'autodéploiement de l'universel ou principe régissant la totalité ; le moment particulier est ainsi lui-même universel. C'est dire que chaque moment particulier a le tout pour contenu et qu'il faut l'interpréter comme étant le tout. En raison de sa relation intrinsèque à chacun des autres moments de l'ensemble, le contenu et la fonction de chaque aspect donné changent à chaque changement l'ensemble. Il est par conséquent impossible d'isoler et de fixer les moments particuliers. C'est là que réside le hiatus, réputé infranchissable par

Hegel, entre les mathématiques et la théorie dialectique. Le concept, seule forme adéquate de la vérité, « ne peut être saisi que par l'esprit [...]. Il est vain d'essayer de le fixer à l'aide de figures spatiales et de signes algébriques pour l'amour de l'œil extérieur et du calcul, qui est un traitement étranger au concept, purement mécanique »[48].

n. L' Idée

À partir de cette compréhension du Concept, le système hégélien se poursuit dans la Philosophie de la Nature et de l'Esprit. Le concept désigne la forme générale de tout être et, en même temps, le vrai être qui représente adéquatement cette forme, à savoir le sujet libre. Le sujet, de son côté, existe dans un mouvement allant des modes inférieurs à des modes supérieurs de réalisation de soi. *La forme suprême de cette réalisation de soi, Hegel l'appelle idée.*

La proposition : l'être vrai est dans l'idée et non dans la réalité, renferme un paradoxe délibéré, puisque aux yeux de Hegel, il n'existe pas un royaume de vérité au-delà de ce monde ; l'idée est pour lui une réalité concrète. L'idée existe comme connaissance et comme vie : la vie comme forme concrète de l'être véritable ; celle-ci ne pouvant être une telle œuvre libre qu'en vertu de la connaissance, puisqu'il faut au sujet le pouvoir de la pensée conceptuelle pour exploiter les ressources des choses.

Cette dimension pratique est encore présente dans les sections terminales de la Logique. La forme adéquate de l'idée y est appelée l'unité de la connaissance et de l'action, ou « l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique »[49]. Cependant, Hegel reste plus proche le plus souvent de l'ontologie elle-même. L'être véritable est conçu comme un être parfaitement libre. La liberté parfaite requiert que le sujet comprenne tous les objets, afin que leur objectivité indépendante soit surmontée.

Tant que l'objet extérieur n'est pas maîtrisé le sujet n'est pas libre. Or, l'action est toujours dirigée contre un monde hostile et, puisqu'elle implique l'existence de ce monde hostile, l'action apporte une restriction essentielle à la liberté du sujet. En fin de compte, seule la pensée, la pure pensée, répond aux exigences de la liberté parfaite ; car la pensée se pensant elle-même est entièrement pour soi dans son être-autre ; elle n'a pas d'autre objet qu'elle-même. Cependant, Hegel conteste une tendance de la philosophie qui se donne comme démission totale de la raison, une tendance où l'idéalisme se résume à une philosophie oisive devenue la « gardienne de l'Idée ». Hegel fait valoir le pouvoir réel de la raison et l'incarnation concrète de la liberté. *La thèse suivant laquelle « toute philosophie est un idéalisme » comporte une forte charge critique et doit donc être comprise comme l'avènement du Concept et de l'idée.*

L'idée absolue n'est pas quant à elle ajoutée aux résultats de l'analyse précédente comme une entité suprême *séparée*. Elle a pour contenu la totalité des concepts exposés dans la Logique, et pour forme la méthode que développe cette totalité : « Parler de l'idée absolue pourrait donner l'impression que l'on tient enfin le vrai, et qu'on recueille enfin le résultat de tout. On peut certes se laisser aller en long et en large à des déclamations creuses sur l'idée absolue. Mais son vraie contenu est simplement le système entier dont nous avons examiné le développement »[50].

L'idée absolue est le vrai concept de la réalité et, par-là, la forme suprême de la connaissance ; elle est en quelque sorte la pensée dialectique développée dans sa totalité. Il reste que c'est une pensée dialectique et donc contenant sa propre négation ; ce n'est pas une forme harmonieuse et stable, mais un processus ouvert d'unification des opposés : elle n'est complète que dans son être autre.

L'idée absolue est le sujet dans sa forme définitive : la pensée. Son être-autre et sa négation est l'objet : l'être. L'idée absolue doit donc s'interpréter maintenant en tant qu'être objectif. La *Logique* de Hegel s'achève donc ainsi là où elle a commencé : avec la catégorie de l'être. Mais c'est un être différent qui ne peut plus être expliqué au moyen des catégories abstraites appliquées dans l'analyse qui ouvre la *Logique*. Car l'être est maintenant compris dans son concept, c'est-à-dire comme une totalité concrète dans laquelle les formes particulières sont conservées comme autant d'auto-diversifications et relations essentielles d'un seul et même principe compréhensif. Ainsi conçu, l'être est nature, et la pensée dialectique s'engage maintenant dans la *Philosophie de la nature*.

La progression représente non seulement le passage méthodologique d'une science (la logique) à une autre (la philosophie de la nature), mais aussi le passage objectif d'une forme de l'être (l'idée) à une autre (la nature). Mais comment cette libre métamorphose de l'idée absolue en être objectif (nature), puis de là en Esprit, peut-elle être conçue comme un événement réel ?

Ici, Hegel renoue avec la tradition métaphysique issue d'Aristote où la quête de l'être véritable culmine dans une théologie ; théologique qui n'a rien à voir avec la religion puisqu'elle traite de Dieu exactement comme elle traite l'être des choses matérielles. *Dieu possède une stricte fonction ontologique : il représente un type défini de mouvement*. Ainsi, la Logique « est la présentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un Esprit fini » [51]. Malgré un certain infléchissement de cette conception en direction de la tradition chrétienne, Hegel reste fidèle à son orientation rationaliste. Le processus de la réalité est un cercle, il présente la forme absolue en tous ses moments, autrement dit le retour de l'être à soi-même par la négation de son être-autre. Dans le Concept se trouve atteinte l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de la réalité.

4. La Phénoménologie de l'Esprit

a. Idée générale

Avec la *Phénoménologie*, rédigée en 1806 (publiée en 1807), le « monde devient esprit (*die Welt zum Geist wird*) », ce qui signifie non seulement que le monde dans sa totalité devient le champ adéquat où peuvent se réaliser les plans de l'humanité, mais encore que le monde manifeste en lui-même une marche incessante vers la vérité absolue ; que par conséquent rien d'absolument neuf ne saurait arriver à l'esprit, ou encore que tout ce qui paraît le contrecarrer contribue en fin de compte à son progrès. La négativité constitue donc la source du mouvement de l'esprit, étape sûre dans la croissance de l'esprit plutôt que comme la force qui l'éperonne dans sa marche, l'opposition dans la dialectique se présentant comme un jeu délibéré plus que comme une lutte à mort.

Hegel a conçu la *Phénoménologie de l'esprit* comme une introduction à son système définitif. Au cours de la rédaction, il modifie cependant le plan original et sachant qu'il ne lui sera pas possible de publier dans un proche avenir le reste du système, il en insère de larges fragments dans cette introduction, d'où les difficultés de l'ouvrage.

En tant qu'introduction au système, la *Phénoménologie* se propose de mener l'intelligence humaine du domaine de l'expérience quotidienne à celui du savoir philosophique, à la vérité absolue, à la connaissance que le devenir du monde doit être envisagé comme Esprit. En effet, le monde dans sa réalité[52] n'est pas tel qu'il apparaît[53], mais tel qu'il est compris par la philosophie. En partant de l'expérience vécue par la conscience ordinaire dans la vie de chaque jour, Hegel montre que ce mode d'expérience, comme du reste n'importe quel autre, comporte des éléments qui sapent notre confiance spontanée dans notre capacité de percevoir le réel et obligent à passer à des modes de compréhension toujours plus élevés. *L'accession progressive à ces modes supérieurs est donc un processus inhérent à l'expérience elle-même, sans intervention d'une cause extérieure.*

C'est donc tout naturellement, si l'on reste attentif aux résultats de l'expérience, que l'on passe de la certitude sensible à la perception, de la perception à l'entendement, de l'entendement à la conscience de soi, jusqu'au moment où l'on atteint la vérité de la Raison. C'est donc l'histoire immanente de l'expérience humaine que veut exposer la *Phénoménologie de l'esprit*. Il ne s'agit pas bien sûr de l'expérience du sens commun, mais d'une expérience déjà ébranlée dans sa sécurité, accablée par le sentiment de ne pas posséder la vérité tout entière : autrement dit, il s'agit déjà d'une expérience en marche vers le savoir réel. Le « nous » qui revient si souvent ne désigne pas l'homme de la rue, mais les philosophes.

Le facteur qui détermine le cours de l'expérience est la relation changeante entre la conscience et ses objets. Si le sujet philosophique adhère à ses objets et se laisse guider par leur signification, il s'aperçoit que ces objets subissent un changement par lequel se modifient aussi bien leur forme que leur relation au sujet. L'objet semble d'abord stable, indépendant ; mais alors que sujet et objet paraissent étrangers l'un à l'autre, il devient

progressivement manifeste que l'objet reçoit son objectivité du sujet. En d'autres termes, l'objet réel est constitué par l'activité du sujet ; il fait partie du sujet ; celui-ci découvre qu'il se tient derrière les objets, que le monde ne devient réel qu'en vertu du pouvoir compréhensif de la conscience.

Cela toutefois n'est qu'une simple réaffirmation de l'idéalisme transcendantal. La conscience de soi, dit Hegel, doit encore démontrer qu'elle est la véritable réalité ; il lui faut faire du monde le lieu de sa libre réalisation. Relativement à cette tâche, le sujet se définit comme négativité absolue, ce qui signifie qu'il a le pouvoir de nier chaque condition donnée et d'en faire sa propre œuvre consciente. Cette démarche n'est pourtant pas une activité purement épistémologique, puisqu'il incombe au sujet de transformer le monde et d'en faire son œuvre pour qu'il puisse reconnaître lui-même se reconnaître comme la seule réalité. *Le processus de la connaissance se confond ainsi avec le processus de l'histoire.*

Hegel relie alors le processus épistémologique de la conscience de soi (de la certitude sensible à la raison) au processus historique menant l'humanité de la servitude à la liberté : les « modes ou formes (*Gestalten*) de la conscience »^[54] se présentent en même temps comme des réalités objectives de l'histoire, des « états du monde » (*Weltzustände*). Il s'agit là d'un processus qui va de la Cité-État grecque à la Révolution française.

Après ce survol de la vaste perspective de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous allons passer à l'examen plus détaillé de ses conceptions maîtresses.

-

b. La Préface

-

La *Préface* de la PHG ne constitue rien moins qu'une tentative de réinstaurer la philosophie comme forme suprême du savoir humain, comme *la* Science. En effet, la connaissance ordinaire a sa source dans la découverte que l'essence et l'existence sont distinctes dans les divers processus cognitifs ; or, les objets de l'expérience immédiate laissent la connaissance insatisfaite parce qu'ils sont accidentels et incomplets. Elle cherche alors la vérité dans le concept des objets, convaincue comme elle l'est que le concept juste n'est pas une simple forme intellectuelle subjective, mais l'essence des choses. Mais, ce n'est là que le premier degré du savoir et il convient d'explicitier la relation entre l'essence et l'existence.

Pour Hegel, les diverses sciences se différencient par la manière dont leurs objets se rapportent à leur vérité. Ce point ne prête à confusion que si l'on oublie que la vérité signifie une forme d'existence aussi bien que de connaissance, et donc que la relation d'un être avec sa vérité est une relation objective inhérente aux choses elles-mêmes. Sur ce point, mathématiques et philosophie s'opposent. En effet, la démonstration du théorème de Pythagore ne participe pas de la nature de l'objet : c'est une opération extérieure à la chose. À l'inverse, les objets de la philosophie comportent une relation intrinsèque à leur vérité. En philosophie, dit Hegel, le rapport d'un objet à sa vérité est un événement effectif, concret.

Par exemple, le principe selon lequel la nature de l'homme requiert la liberté et la

liberté est une forme de la Raison n'est pas une vérité arbitrairement appliquée à l'homme. En effet, la liberté est quelque chose qu'il lui faut acquérir en surmontant sa servitude, et il l'acquiert lorsqu'il arrive enfin à connaître ses vrais possibilités. Le concept d'homme est donc l'histoire de l'homme comprise par la philosophie, dans son développement concret. Ainsi, l'essence prend naissance dans le processus d'existence et, inversement, le processus d'existence est un retour à l'essence.

Cette relation interne entre la vérité et l'existence est un caractère distinctif de la méthode philosophique. Une vérité mathématique peut être fixée en une proposition ; la proposition est vraie et sa contradictoire est fausse. En philosophie, la vérité est un processus et aucune proposition isolée ne peut saisir ce processus. Par exemple, l'énoncé « la nature de l'homme est la liberté selon la raison » est faux si on le prend en lui-même. Il omet en effet tous les faits qui constituent la signification de la liberté et de la raison, et qui sont rassemblés dans l'immense élan historique vers la liberté et la raison.

Dès lors, la fausseté apparaît aussi nécessaire et aussi réelle que la vérité : la fausseté doit se concevoir comme la forme inadéquate ou non-vérité de l'objet réel ; comme cet objet dans son existence non-vraie. Le faux est « l'altérité et l'aspect négatif de la substance »^[55], mais il est néanmoins une partie d'elle-même, et donc constitutif de sa vérité. La méthode dialectique répond à cette structure de l'objet philosophique, et elle ambitionne d'en reconstruire et d'en suivre le mouvement réel. D'où la substitution au jugement logique traditionnel de la proposition spéculative (*spekulativer Satz*)^[56]. Celle-ci n'a pas un sujet passif et immuable : le sujet y est actif et se développe en ses prédicats, et les prédicats sont les divers modes d'existence du sujet. Le sujet devient donc le prédicat sans devenir en même temps identique à lui. Le processus ne se laisse pas adéquatement exprimer en une seule proposition : « La proposition [telle qu'elle se donne] immédiatement n'est qu'une forme vide »^[57]. La vérité réside non pas dans la proposition isolée, mais dans le système dynamique des jugements spéculatifs où chaque jugement isolé doit être « sursumé » (*aufgehoben*) par un autre, en sorte que seul le processus total représente la vérité. Le jugement spéculatif a pour contenu le processus objectif du réel dans son essence, sa forme comprise, et non dans son apparence.

c. L'odyssée de la conscience

□ L'expérience sensible

La connaissance commence avec la destruction de l'expérience ordinaire par la philosophie. L'objet de cette expérience est tout d'abord donné par les sens, et il prend la forme de la conscience sensible ou certitude sensible (*sinnliche Gewissheit*). L'expérience quotidienne est caractérisée par le fait que sujet et objet apparaissent respectivement comme un « ceci individuel » et un « ici et maintenant ». Je vois cette maison ici à cet endroit particulier et en ce moment particulier. La maison est appréhendée comme une chose réelle et semble exister *per se*. Le « Je » qui la voit semble dépourvu d'importance, il peut « être tout aussi bien que ne pas être », il connaît l' « objet simplement parce que l'objet existe »^[58].

Or, l'analyse de cette expérience montre rapidement que la certitude n'atteint pas en propre l'objet au milieu du flux changeant des impressions, mais le Ici et le Maintenant. En effet, seuls l'Ici et la Maintenant sont les éléments permanents auxquels je me réfère dans le changement continu des données objectives. Car, si je tourne la tête, la maison disparaît et fait place à un autre objet.

Ainsi, le Maintenant et l'Ici restent identiques à travers les différences de lieu, de jour et de nuit, etc. Ils se maintiennent en fait par la négation de tous les autres moments du temps et lieux de l'espace. Autrement dit, ils existent comme quelque chose de négatif ; leur être est un non-être. Or, cela revient précisément à les affirmer comme universel : « Une telle entité simple, qui existe par et dans la négation, qui n'est ni ceci ni cela, qui est un non-ceci, indifféremment ceci ou cela : nous l'appelons un universel »^[59]. Dès lors on comprend que l'universel existe dans le processus même des faits observables et ne se saisit que dans et par le particulier.

Le vrai contenu de l'expérience sensible est donc l'universel. Mais ce résultat recèle quelque chose de plus étonnant encore : d'une part, l'universel s'est révélé le vrai contenu de l'expérience ; d'autre part, le lieu de l'universel est non pas l'objet, mais le sujet connaissant. C'est donc dans le sujet que l'expérience sensible a son fondement ; elle est expulsée de l'objet et ramenée de force dans le Je, Je qui passait auparavant pour inessentiel face à l'objet *per se*.

Or, en poursuivant l'analyse de la certitude sensible, on s'aperçoit que le Je passe par le même processus dialectique que l'objet, et qu'il se révèle aussi quelque chose d'universel. En effet, lorsque je dis : « Je vois une maison ici et maintenant, je sous-entend que quiconque pourrait occuper ma place comme sujet de cette perception ; je pose le Je comme un universel dont la vision n'est ni la vision de cet arbre ni la vision de cette maison, mais vision pure »^[60]. Exactement comme le Ici et le Maintenant sont universels eu égard à leur contenu individuel, le Je est universel eu égard à tous les Je individuels.

L'analyse de l'expérience sensible révèle ainsi que la vérité ne réside ni dans l'objet particulier, ni dans le moi individuel. La vérité est le résultat d'un double processus de négation, soit (1) la négation de l'existence de l'objet *per se* et (2) la négation du moi individuel, avec déplacement de la vérité dans le moi universel. L'objectivité se révèle ainsi doublement médiatisée ou construite par la conscience, et elle va rester dorénavant liée à la conscience ; le développement du monde objectif est entrelacé de bout en bout à celui de la conscience.

L'expérience sensible a révélé elle-même que son vrai contenu n'est pas le particulier, mais l'universel. L'expérience passe ainsi à un mode supérieur de savoir, qui vise l'universel. La certitude sensible s'est muée en perception.

□ La perception

La perception (*Wahrnehmung*¹) se distingue de la certitude sensible en ce que l'universalité est son principe. Les objets de la perception sont les « choses » (*Dinge*), et les choses demeurent identiques dans les variations du Ici et du Maintenant. Par exemple, cette chose que j'aperçois, je j'appelle « sel ». En cela, je me réfère à des qualités universelles, qu'elle possède d'ailleurs en commun avec d'autres choses. Je me rapporte en quelque sorte à la choséité de la chose : le sel est blanc, cristallin, etc. Or, le sel n'est pas qu'un simple assemblage de qualités, mais une unité qui nient d'autres qualités qu'il n'a pas : la chose n'est donc pas une « unité indifférente à ce qu'elle est, mais [...] une unité exclusive »^[61]. Si le sel est blanc et piquant, il ne peut être noir et doux.

À ce niveau, la perception semble passive par rapport à la chose ; mais, tout de même que l'expérience sensible, elle va découvrir que c'est le sujet qui constitue l'objectivité de la chose. En effet, lorsque la perception essaie de déterminer ce qu'est réellement la chose, elle se trouve plongée dans une série de contradictions. La chose est une unité et elle est en même temps une multiplicité. Or, on ne peut lever naïvement cette ambiguïté ; il faut donc éviter ceux écueils :

- Assigner les deux termes aux deux facteurs de la perception, c'est-à-dire rattacher l'unité à la conscience du sujet et la multiplicité à l'objet.
- Il également d'aucune utilité de poser que la chose est en elle-même une unité, et que la multiplicité résulte de sa relation aux autres choses.

Ces efforts ne peuvent que tenter d'éluder la conséquence inévitable de la perception : le fait que la chose se dévoile comme unité et diversité, unité dans la diversité. De fait, le véritable universel contient la diversité et se maintient en même temps soi-même dans toutes les conditions particulières comme une unité exclusive et répulsive. L'unité de la chose est donc constituée par sa relation à d'autres choses. Sa « choséité » consiste dans cette relation même. La chose représente une unité en soi et pour soi ; mais cette unité existe seulement dans ses relations et n'est rien derrière ou en dehors d'elle. La chose est l'unité de son être-pour-soi et de son être-pour-un-autre.

Nous sommes ainsi parvenu au-delà de l'universel de la certitude sensible. Alors que celui-ci se décèle dans l'Ici, le Maintenant et le Je, l'universel de la perception désigné comme le vrai contenu du savoir a un caractère tout différent. Il s'agit d'un universel inconditionné, parce que l'unité de la chose s'affirme malgré et à travers toutes les conditions limitatives qu'elle rencontre. La chose est une unité auto-constituante à interpréter en termes de substance. Mais ceci n'est pas du pouvoir de la perception, c'est la tâche de l'entendement.

¹ Le terme de « *Wahrnehmung* » se décompose ainsi: *-nehmung*, qui provient du verbe *nehmen* (prendre) et *Wahr*, qui signifie vrai. On peut donc dire que la « *Wahrnehmung nimmt Wahr* », c'est-à-dire « tient pour vrai », ou a déjà fait un pas en direction de la vérité. Le terme français de « perception » ne permet pas de rendre cela.

□ L'entendement

Il faut ici introduire le concept de force pour expliquer comment la chose se maintient dans tout le processus comme unité auto-déterminante[62]. En effet, si nous envisageons comme force la substance des choses, nous scindons au fond la réalité en deux dimensions : nous transcendons les qualités perceptibles des choses pour atteindre derrière elle quelque chose que nous nommons le réel. Derrière elle, car une force n'est pas une entité du monde de la perception. Nous ne percevons donc que son effet ou son extériorisation. Si la substance des choses est force, leur manière d'exister s'avère être une apparence.

Or, le terme d'apparence possède une double signification pour Hegel. Il signifie en premier lieu qu'une chose existe d'une telle manière que son existence diffère de son essence ; en deuxième lieu, que ce qui apparaît n'est pas pur semblant (*Schein*), mais la manifestation d'une essence qui n'existe que comme apparaissant. L'apparence, autrement dit, n'est pas un non-être, mais l'apparence d'une essence.

La découverte que la force est la substance des choses nous permet alors d'accéder au domaine de l'essence. Alors que le monde de l'expérience sensible et de la perception est le domaine de l'apparence, le domaine de l'essence est un monde suprasensible au-delà du monde changeant et évanescent de l'apparence. Cependant, Hegel qualifie ce premier accès au domaine de l'essence de « première et donc [...] imparfaite manifestation de la raison » ; imparfaite parce que la conscience continue de trouver sa vérité sous forme d'objet, opposé au sujet. Le domaine de l'essence se présente comme le domaine intérieur des choses. Il demeure « un pur au-delà pour la conscience, car la conscience ne s'est pas encore trouvée elle-même en lui »[63].

Aussi l'analyse va-t-elle s'employer désormais à montrer que, derrière l'apparence des choses, réside le sujet lui-même, et qu'il constitue leur essence même. Ici s'exprime l'exigence fondamentale de l'Idéalisme : la transformation par l'homme d'un monde étranger en un monde qui soit le sien. C'est là encore le concept de force qui va amener la transition jusqu'à la conscience de soi.

□ La conscience de soi

En effet, si l'essence des choses est conçue comme une force, la stabilité du monde objectif se dissout en un jeu combiné de mouvements. Or, la force désigne plus qu'un jeu capricieux, puisqu'elle agit suivant une loi inhérente, si bien que la vérité de la force est la loi de la force. La connaissance découvre en outre que les choses obéissent à une loi, la loi de la force, si elles ont « réuni et sauvegardé tous les moments de leur apparence » dans leur essence intérieure, et si elles sont capables de maintenir leur identité essentielle dans leurs relations à toute choses. Cette identité de la substance doit se comprendre comme l'œuvre spécifique d'un sujet qui est essentiellement un processus incessant des contraires.

L'analyse a révélé que l'essence des choses est force, et que l'essence de la force est loi. Or, une force obéissant à une loi est ce qui caractérise le sujet conscient de soi. L'essence du monde objectif renvoie ainsi à l'existence du sujet conscient de soi.

L'entendement ne décelait donc rien d'autre que soi-même derrière l'apparence des choses : « Il s'avère que, derrière le prétendu rideau qui dissimulerait le dedans des choses, il n'y a rien à voir à moins d'y aller nous-mêmes, et ce, tout autant pour parvenir à voir que pour qu'il y ait quelque chose à voir »[64]. La vérité de l'entendement est donc la conscience de soi, puisque la conscience de soi est l'essence des choses. Ici s'amorce ce que l'on définit couramment comme le passage irréversible de l'idéalisme critique à l'idéalisme absolu. Mais, s'estimer quitte avec ce simple propos[65], c'est omettre le motif qui a poussé Hegel à accomplir un tel passage.

Le point de vue sens commun (essentiellement l'opposition sujet-objet) ne représente pas qu'un simple point de vue épistémologique. Il pénètre toute la pratique et amène les hommes à ne se croire sûrs d'eux-mêmes qu'à la condition de connaître et de manipuler des faits objectifs. Plus une idée est éloignée des tendances, des intérêts et des désirs du sujet vivant, et plus elle est vraie. On ne saurait, selon Hegel, calomnier davantage la vérité. Car il n'est aucune vérité qui ne concerne essentiellement le sujet vivant et qui ne soit la vérité du sujet.

Le positivisme du bon sens en appelle donc à la certitude des faits. Or, dans un monde où les faits ne manifestent pas aucunement ce que la réalité peut et devrait être, le positivisme revient à renoncer aux possibilités réelles de l'humanité pour un monde étranger et faux. Le positivisme, en s'en prenant aux concepts universels sous prétexte qu'on ne peut les réduire à des faits observables, élimine du domaine de la connaissance tout ce qui n'est pas encore fait. Hegel oppose donc au positivisme une réfutation immanente, amenant à la découverte de l'esprit *dans* le monde.

Pour Hegel donc, la conscience de soi qui se découvre derrière les apparences des choses, se trouve alors dans un état de désir : l'homme éveillé à la conscience de soi, désire les objets qui l'entourent, se les approprie et s'en sert. Mais, il s'avise que ces objets ne sont pas des fins en soi, et que ses besoins ne peuvent être satisfaits que par son association avec d'autres individus : « La conscience de soi ne trouve sa satisfaction que dans une autre conscience de soi »[66].

Le sens quelque peu insolite de cette proposition est expliqué dans l'analyse de la dialectique du maître et de l'esclave. Nous l'esquisserons ici dans ses grandes lignes, étant assez connue pour ne pas s'y appesantir trop, arrivant ainsi aux portes de la raison, terminus de l'odyssée de la conscience.

Le concept de travail joue un rôle essentiel dans la dialectique du maître et de l'esclave. En effet, il s'avère que les objets du travail ne sont pas des choses mortes, mais des incarnations vivantes de l'essence du sujet, si bien que, en ayant affaire à ces objets, l'homme a affaire rien moins qu'à l'homme. L'existence de l'individu consiste donc rien moins que dans son « être-pour-l'autre ». Or, cette relation n'est nullement une coopération harmonieuse d'individus égaux et libres qui contribuent à l'intérêt commun, mais une lutte à mort. En tous cas, la vérité de la conscience de soi tend à se donner non pas dans le Je, mais dans le Nous, le « Je que Nous sommes et le Nous que Je suis »[67]. La dépendance qu'implique la conscience de soi est donc une dépendance médiatisée par des choses. Or, comme l'homme de labeur - l'esclave - en vient à se reconnaître soi-même dans l'être indépendant, les objets de son travail ne sont plus des choses mortes qui l'asservissent à d'autres hommes, mais son œuvre à lui et une partie de son être propre.

C'est pour cela que le maître, dans sa dépendance par rapport aux produits de l'esclave, découvre qu'il n'est pas un être pour soi, indépendant, mais un être essentiellement dépendant d'un autre être, dépendant de l'action de celui qui œuvre pour lui. Hegel a développé ainsi la relation du maître et de l'esclave comme une relation où chaque partie s'avise qu'elle a son essence dans l'autre et qu'elle ne parvient à sa vérité que par l'autre.

La conscience de soi devient donc progressivement une conscience qui pense, puisque le sujet de la pensée n'est pas un Je abstrait, mais la conscience qui se sait la substance du monde. Penser consiste donc à savoir que le monde objectif est en réalité monde subjectif, qu'il est l'objectivation du sujet. Plus loin, Hegel décrit la pensée comme un mode d'existence bien défini : « En pensant, je suis libre parce que je ne suis pas dans un autre, mais demeure uniquement en contact avec moi-même ; et l'objet [...] est en unité indivisible mon être-pour-moi [...] et mon mouvement de compréhension se déroule à l'intérieur de moi-même » [68].

L'élément de la pensée se trouve alors valorisé comme réalisation de la liberté. D'où la place qu'accorde Hegel au stoïcisme comme première forme historique de liberté consciente de soi. L'essence de cette conscience étant d'être libre sur le trône comme dans les fers, dans la seule essentialité de la pensée. Or, ce type de liberté est interprété comme n'étant que le concept de la liberté et non la liberté vivante elle-même. Cette dimension est atteinte lorsque l'homme quitte la liberté abstraite de la pensée pour pénétrer dans le monde dans la pleine conscience que celui-ci est son propre monde. Ceci recouvre en grande partie l'avènement de la raison ; raison qui est à la fois historique, puisque son cheminement esquissé ici se développe sur tous les plans, épistémologique autant que mondain. D'où l'interprétation hégélienne de la Révolution française comme d'un magnifique lever de soleil. Si notre attention doit se porter sur un phénomène nouveau, c'est alors sur l'avènement de la raison elle-même, sursumant les moments de son développement. Mais cela, c'est une autre histoire...

5. La philosophie du droit

a. Hegel et le droit

Les *Principes de la philosophie du droit* sont la dernière grande oeuvre que Hegel a écrite et publiée ; elle a paru en 1821 à Berlin. Or, Hegel s'est intéressé très tôt aux problèmes du droit. Cela remonte à son texte sur la *Constitution allemande*, à son article sur le *Droit Naturel* de 1803 ou encore au début du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la philosophie du droit fait l'objet d'un développement suivi : il s'agit de l'Esprit objectif. Nous nous contenterons d'examiner ici les *Principes de la philosophie du droit*, tout en gardant à l'esprit que le droit n'est que l'un des moments du système, où il occupe une place nécessaire.

Ainsi (il est toujours bon de le rappeler), le système présente le développement de l'Esprit selon trois moments: Esprit subjectif, Esprit objectif et Esprit absolu. Le premier moment se décline comme suit : anthropologie, phénoménologie, psychologie ; le dernier :

art, religion, philosophie. Entre les deux, le système objectif du droit regroupe, à côté du domaine traditionnel dont s'occupent les juristes, ceux de la morale, de l'économie et de la politique. Le droit se présente lui-même sous la forme d'un cycle rationnel qui procède dialectiquement en trois moments: le droit abstrait (§ 34-104), la moralité (§ 105-141) et la *Sittlichkeit* (§ 142-360). C'est cette troisième et dernière forme que nous allons étudier en détail.

Que représente la *Sittlichkeit* ? Pour Hegel, il s'agit de la forme accomplie du droit, celle qui rassemble et réunit tous les aspects qui sont apparus, sous des formes provisoires et incomplètes, le droit abstrait et la moralité. La *Sittlichkeit* dépasse donc l'opposition du subjectif et de l'objectif: « La *Sittlichkeit* est l'unité du bien subjectif et objectif, existant en et pour soi. C'est en elle que s'accomplit la réconciliation » (§ 141).

Pourquoi parler de *Sittlichkeit*, au lieu de chercher un équivalent français ? Parce qu'aucun terme ne permet de rendre la signification particulière que Hegel confère à ce terme. Il est formé à partir du substantif *Sitte* qui signifie la coutume, les moeurs, au sens d'un habitus de vie collective, qui rassemble les individus dans leur commune appartenance à un même système d'existence et de représentation. La *Sittlichkeit* n'a donc que peu à voir avec une morale ou une éthique: « Les expressions *Moralität* et *Sittlichkeit* que l'on considère habituellement comme synonymes sont prises ici dans un sens essentiellement différent » (§ 33).

Mais, si en bonne logique ordinaire on aurait plutôt pensé, par exemple, que la philosophie commence par décrire les coutumes des gens, puis les oppose les unes aux autres, les compare, les relativise, afin de chercher ailleurs que dans les moeurs ce qui pourrait être un droit général, universel et une morale humaine, par-delà les coutumes particulières des différents peuples ; si donc la *Sittlichkeit* semble apparaître comme un donné initial, Hegel tend plutôt à en faire une fin qui se révélera *in fine* le véritable début, la base, ou le présupposé de tout ce qui aura précédé. En ce sens, la *Sittlichkeit* est le fondement du droit, mais elle l'est à condition de n'être pas immédiat et de connaître le processus de la médiation.

Dès les premiers paragraphes de la *Sittlichkeit*, Hegel la définit comme l'élément du droit qui imprègne complètement le comportement des individus, de manière à fonctionner comme un système habituel ou coutumier, c'est-à-dire comme une seconde nature. L'additif au paragraphe 151 explique que ce que la loi naturelle est au monde de la nécessité, le monde libre de l'esprit l'effectue dans son usage, comme *Sitte* : il s'agit donc bien d'une autre nature, qui prend la place de la nature immédiate ou extérieure, et donne à la vie de l'esprit son cadre objectif spécifique, dans la mesure où cette vie se déroule dans un monde qui lui appartient en propre, est le produit de son activité, et ainsi s'oppose au monde de la nécessité comme un monde de la liberté.

La constitution d'une telle réalité effective pour l'Esprit objectif est le fruit du processus du droit. Si la *Sittlichkeit* représente le terme de ce processus, elle est elle-même un processus qui se décompose comme suit : famille, société, État. Disons ici quelques mots sur la famille, à laquelle sont consacrés les paragraphes 158 à 181 des *Principes*.

La famille représente la *Sittlichkeit* dans sa forme immédiate et instinctive : elle est le moment de l'identité abstraite à soi. La famille naît donc d'un sentiment qui réunit ses

membres dans une sorte de société naturelle par le lien d'une solidarité affective primordiale, irréfléchie. Dans cet embryon de société, l'individu renonce à une existence indépendante, par rapport à une totalité organisée, dont le système précède et conditionne son existence particulière. Or, la famille contient en soi l'élément de la différence, notamment par l'éducation des enfants, au sens où élever des enfants, c'est leur donner les moyens de mener, à l'extérieur de la famille, une existence adulte, dans d'autres conditions qui sont celles de la société civile et de l'État. C'est donc tout naturellement que la famille conduit à une autre forme d'organisation sociale, la Société, qui constitue le moment de la différence (abstraite à soi).

b. La société

□ Le moment de la différence

La famille n'est pas une forme sociale arrêtée, repliée et refermée sur elle-même, mais elle se développe à partir de ses propres contradictions jusqu'au moment de sa dissolution. Ainsi, l'enfant doit sortir de la famille et mener une existence indépendante pour devenir un être complet. La société est en cela le moment de la séparation, de la scission : « Les moments encore liés dans l'unité de la famille [...] doivent accéder à la réalité autonome : c'est le stade de la différence » (§ 181). Cette formule est reprise au début de l'additif au paragraphe 182 : « La société civile bourgeoise est la différence qui s'instaure entre la famille et l'État ». Ce qui était uni dans la famille se présente désormais comme séparé : les individus deviennent réellement des individus, indépendants et isolés ; ils se prennent eux-mêmes pour fin de leur activité. Ainsi, comme membres de la société civile, « les individus sont des personnes privées ayant pour fin leur propre intérêt » (§ 187).

Ce moment négatif de la scission est aussi celui de la réflexion, c'est-à-dire du dédoublement de l'objet dans une relation qui le rapporte à soi-même. Hegel appelle encore la société civile « l'État de l'entendement », puisque l'entendement est la force qui divise et analyse (on peut se rapporter, en supplément à tout ce qui a déjà été dit sur ce point, à la seconde partie de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*). Ce qui est analysé ici, c'est la totalité naturelle de la famille. La catégorie de l'extériorité domine donc les développements concernant la société civile, étant donné que les rapports qui la caractérisent sont des rapports d'extériorité; ceux-ci s'établissent entre des termes, ici les individus, qui se posent d'abord comme indépendants ou différents, avant d'entrer en relation avec les autres (Cf. *Encyclopédie*, § 523).

Cependant, dans ce moment de la pure différence, on ne comprend plus très bien comment la société peut encore être considérée comme une forme de la socialité, alors qu'elle semble avoir abandonné la propriété fondamentale qui donne à celle-ci un contenu substantiel, unifié et intégré. Le paradoxe émerge donc au cœur de la société, là où elle semble le plus menacée. Ainsi donc, si ce caractère négatif lui confère son rôle de médiation entre la famille et l'État, il faut néanmoins saisir dans quelle mesure persiste en son sein la socialité elle-même. Il s'agit de comprendre quelle forme d'unité assure la société civile, même si celle-ci reste une unité extérieure. Le problème essentiel de la

théorie hégélienne de la société civile, c'est de comprendre et d'identifier le type très particulier de solidarité qui lie ses membres les uns aux autres.

□ La contradiction de la société civile

Comme la famille, la société civile est une forme contradictoire, c'est-à-dire qu'en elle la *Sittlichkeit* n'existe pas encore sous une forme entièrement développée. Cette contradiction est exposée dans le paragraphe 182, qui distingue dans la société civile deux principes, dont les caractères sont opposés :

- Le principe de particularité, représenté dans les individus qui en sont les membres : littéralement, les particuliers. Le particulier, c'est la « personne concrète qui est à soi-même sa propre fin ». Il s'agit donc du sujet économique, du propriétaire individuel qui se définit par cette vocation à défendre le bien qui lui appartient en propre, auquel il s'identifie, parce que son acquisition ou sa conservation sont nécessaires à sa constitution de particulier.
- Ce principe implique en retour une certaine forme d'universalité, puisque l'existence particulière de l'individu « est par essence en relation à une autre particularité de même espèce, relation où chacune se fait reconnaître et se satisfait grâce à l'autre ». Ainsi, la représentation de la société joue le rôle de médiation et, dans le cadre de la société civile, les individus nouent des rapports de travail, d'échange, donc deviennent membres d'une collectivité, et c'est à travers cette appartenance qu'ils cherchent à satisfaire leur propre intérêt.

On le comprend, le principe même d'association – l'universel – n'est qu'un moyen au service des fins particulières des individus. Hegel l'exprime en utilisant l'expression de « *bürgerliche Gesellschaft* », c'est-à-dire de société bourgeoise. En effet, le sujet économique qui est membre de la société civile est l'individu privé qui est uniquement préoccupé de la sécurité du bien qui lui appartient en propre et auquel il s'identifie. Hegel, pour se faire comprendre, fait appel au français et précise « *der Bürger als Bourgeois* ». Ce recours est assez exceptionnel pour qu'il soit relevé : il signifie précisément que les individus existent au sein de la société civile, non comme citoyens, mais comme bourgeois.

L'État, au contraire, offre une image renversée de cet état de choses : pour les citoyens, l'universel n'est plus un moyen, mais un but. C'est là qu'apparaît la confusion entre la société civile et l'État, confusion à la base de toutes les théories contractuelles de la société, qui la font dépendre du consentement des particuliers, donc de leurs fins singulières. Ainsi, l'élément d'universalité, sans lequel la société civile ne serait pas même une société, mais seulement un rassemblement disparate, occasionnel, d'intérêts divergents, n'occupe pourtant dans celle-ci qu'une position subordonnée: il en résulte qu'il n'est pas réfléchi comme tel dans la conscience des individus.

Or, c'est ici que la contradiction recouvre sa forme la plus aiguë, puisqu'elle devient contradiction dans la conscience des individus. Cette conscience est incomplète et aliénée, l'idée de l'universel lui reste extérieure et c'est pourquoi elle se ramène finalement à un jeu

arbitraire d'opinions pouvant être plus ou moins contrôlées. La société civile s'en tient donc au stade de l'apparence et si le monde de l'État est un monde de liberté, le sien est un monde de nécessité. Mais cette nécessité va précisément parvenir à s'imposer à travers l'illusion de la liberté.

□ L'État extérieur

Si la société présente une image inversée de celle de l'État, c'est qu'elle est précisément susceptible d'être définie comme un « État extérieur » (§ 157, 183, 187). L'universel y est présent, dans les rapports entre les individus et c'est lui qui assure en dernière instance la cohésion du tout ; mais il occupe une position subordonnée, du moins au niveau de son fonctionnement manifeste. L'idée de l'État travaille donc déjà la société civile qui, pour que cette idée devienne effective, doit passer par ses propres contradictions. Le développement est immanent comme le rappelle Hegel au paragraphe 256. Cela implique que la société civile trouve son fondement dans l'État lui-même, qu'elle sort elle-même de l'État, dont elle n'est qu'une présentation incomplète et extérieure : « en tant que différence elle présuppose l'État » (§ 182, add.).

L'antériorité de la société civile par rapport à l'État n'a qu'une signification logique dans le système hégélien ; il ne s'agit pas d'une antériorité au sens historique, ou chronologique. On retrouve alors l'idée selon laquelle la dialectique présente un développement selon des niveaux de sens et non pas selon des « moments chronologiques » ; il y a donc un décalage possible entre les déterminations conceptuelles et historiques (§ 32, remarque et add.). D'où, entre autres, l'erreur des théoriciens du droit qui ont cru exposer les lois de la société dans son ensemble, alors qu'ils ne faisaient que démonter les mécanismes de la société civile. Ces considérations rendent délicate la traduction de « *bürgerliche Gesellschaft* » par société bourgeoise, puisque le terme a pris un sens déterminé chez Marx, désignant la forme caractéristique de la société à une époque donnée. Or, pour Hegel, toute société, quelle que soit l'époque à laquelle elle appartient, se présente à un niveau de sa constitution, qui correspond au moment de la différence, comme société civile bourgeoise. Père de famille, bourgeois, citoyen : ces caractéristiques ne se succèdent pas dans le déroulement d'une évolution empirique, mais elles coïncident nécessairement en tout individu.

□ Le système des besoins

La société civile introduit la différence dans l'existence humaine ; le point de départ de cette opération de division, c'est le besoin. La société civile prend en effet l'individu comme un être de besoin. Or, l'esprit se réalise à travers le besoin qu'il maîtrise en introduisant en lui une connexion : il prend alors la forme d'un système de besoins, d'un dispositif dont la nécessité est exposée par une science spécifique, l'économie politique.

Ceci signifie que la *Sittlichkeit*, telle qu'elle s'incarne dans la société civile, arrache le besoin à son caractère naturel immédiat, pour y introduire, en l'intégrant dans un système

où il reçoit son caractère universel et objectif, un élément spirituel qui en modifie la signification, en même temps qu'il transforme les conditions de sa réalisation : « Dans la mesure où, dans le besoin social, comme liaison du besoin immédiat ou naturel et du besoin spirituel de la représentation, c'est ce dernier qui est universel et devient donc prépondérant, il y a dans ce moment social le côté libérateur dans lequel la rigoureuse nécessité naturelle du besoin est occultée » (§ 194). Le besoin devient alors libre, en ce sens qu'il ne dépend plus seulement des contraintes de la nature. Dans la remarque qui suit, Hegel tourne en ridicule les fictions de l'état de nature – l'allusion à Rousseau est transparente – où la nature est incapable de médiatiser le besoin, c'est-à-dire d'y introduire cet élément universel, cette réflexion, qui en fait un besoin proprement humain.

La société civile médiatise donc le besoin en le transformant en besoin issu de la représentation : en d'autres termes, entre sa manifestation et son assouvissement s'interpose une médiation, celle du système dans lequel il doit prendre place pour exister comme besoin. Même sous ses formes les plus naturelles (besoin alimentaire ou sexuel), ce besoin est le produit artificiel d'une culture. C'est par l'intermédiaire de la représentation que s'établit un lien entre les individus qui n'existent plus dès lors comme des entités isolées et indépendantes, mais comme des membres de la société civile. Le besoin, à partir du moment où il est socialement reconnu suppose une relation réciproque entre les individus. À travers son besoin particulier, l'individu, en tant qu'il appartient à la société civile, « réfléchit » le besoin de tous les autres : « La particularité et l'universalité, tout en étant dissociées dans la société civile, n'en demeurent pas moins tenues par un lien et un conditionnement réciproques. Tout en semblant faire exactement ce qui est contraire à l'autre et en croyant ne pouvoir être qu'en se tenant à bonne distance de lui, chacun a pourtant l'autre comme condition » (§ 184, add.).

Désormais, le besoin social requiert la médiation du travail. C'est pourquoi le travail que l'individu accomplit pour lui-même, dans son propre intérêt, est aussi bien destiné à assouvir le besoin d'autres individus ; l'objectif commun devient la satisfaction du besoin social. En retour, dans un tel système de déterminations universelles, l'activité personnelle de chacun acquiert une signification sociale globale.

Cette transfiguration de l'activité individuelle correspond à ce que Hegel exprime dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*¹ par l'idée de « ruse de la raison ». Le comportement des hommes, qui est en apparence soumis au libre jeu de leurs pulsions, de leurs inclinations passionnelles, est en fait régi par un droit qui se donne de lui-même, donc sans qu'ils en aient subjectivement conscience et qui est en soi rationnel. Cela s'applique particulièrement bien à la société civile puisqu'elle renverse la particularité des actions individuelles et en convertit la signification par l'imposition d'un caractère objectif (§ 199).

Si l'individu parvient à un certain degré de conscience au sein de la société civile, qui l'affranchit des contraintes de la nature, il ne s'agit encore que d'une « fausse conscience », parce qu'elle reste ignorante des motivations profondes qui la dirigent. Le particulier est seulement un agent d'exécution pour un système qui le dépasse. C'est seulement dans l'État, comme ultime forme de la socialité que l'individu accédera à une liberté authentique, correspondant à une conscience pleinement développée : elle recevra alors une dignité universelle.

Pour l'instant, le système est mis en place, selon le paragraphe 198, par la division

1 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, 1955, 10/18, p. 106.

du travail. Ici, Hegel fait usage d'un concept proche de ce qu'en avait déjà donné Smith ; quoi qu'il en soit, le terme de division est à prendre à la lettre : il exprime directement le mouvement de différenciation qui caractérise la société civile. Le travail est donc socialisé dans la mesure où il est scindé en branches d'activités distinctes ; il remplit alors une fonction générale, dans le cadre de l'ordre économique commun de la production. Cette division du travail conduit finalement à sa mécanisation : en effet, la production des richesses, échappant à l'initiative individuelle, entraîne celle-ci dans son mouvement d'ensemble, à la manière du fonctionnement automatique d'une machine que l'homme sert plutôt qu'il ne la dirige.

□ La division de la société civile en « états » (*Stände*)

La société civile, en tant qu'elle représente l'idée de la *Sittlichkeit* comme médiation, interpose entre l'individu isolé et la collectivité considérée dans son ensemble, des formes intermédiaires d'association : c'est en ce sens qu'on peut dire qu'elle se compose d'« états ». Il s'agit de *Stände*, notion différente de celle de classe (*Klasse*), voire opposée à celle-ci, et qu'il faut distinguer de l'État lui-même (*Staat*). Ces états correspondent à des fonctions sociales spécialisées, remplies à chaque fois par une catégorie déterminée d'individus qu'elles rassemblent chacune dans son ordre. L'idée qu'exprime Hegel n'est guère éloignée de la division tripartite de la cité qu'expose Platon au liv. III de la République ; toutefois Hegel assigne à chacun des termes en présence une place dans un processus dialectique :

- Le premier état est immédiat et substantiel (§ 203) : il correspond aux formes de travail les plus proches de la nature ; ce sont celles des paysans qui vivent à la campagne, dans un cadre qui reste celui de l'existence familiale.
- Le second (§ 204) est celui de ceux qui, à quelque titre que ce soit, comme opérateurs ou comme entrepreneurs, se consacrent aux tâches de l'industrie, spécifiquement urbaines.
- Enfin, le dernier état (§ 205), celui des fonctionnaires de l'universel, c'est-à-dire des administrateurs de l'État (*Staat*), qui prennent directement en considération l'intérêt collectif dans l'accomplissement de leur tâche, à laquelle cette considération fixe son objet.

De ces trois termes, le médian représente le moment de la société civile : par son intermédiaire, celle-ci se réfléchit en quelque sorte à l'intérieur d'elle-même. Or, qu'est ce qui détermine l'appartenance d'un individu à un « état » ? Pour Hegel, qui ne procède pas ici à un classement empirique, c'est d'abord un certain type de conscience. En effet, la société civile fonctionne à la représentation ; ainsi, un individu est socialisé dès lors qu'il donne à son activité une signification universelle par l'intermédiaire de l'opinion qu'il se fait de la dignité de son « état », de la représentation qu'il se fait de sa propre activité¹. La division sociale du travail ne consiste donc pas seulement en une différenciation

¹ On pourrait dire, par le relais de son idéologie, à condition de bien comprendre qu'il s'agit d'une idéologie d'état et non de classe!

matérielle, purement technique, des tâches productives, mais aussi dans une répartition des modes d'existence et de représentation qui conviennent à chacune de ces activités, et lui garantissent la reconnaissance réciproque, à travers elle, de l'individu et de la collectivité.

Ainsi, la société civile entre en rapport avec l'universel par la voie de la reconnaissance, c'est-à-dire aussi de ce que Hegel appelle la culture (*Bildung*). En effet, il ne suffit pas que la société civile mette en place un mécanisme objectif de régulation des comportements entraînant l'individu dans son mouvement : il faut encore qu'elle se donne les moyens d'obtenir l'adhésion de ses membres, c'est-à-dire qu'elle agisse sur leur opinion. La culture prend donc d'abord la forme du droit propre à la société civile ; celui-ci sanctionne l'appartenance de l'individu à un état déterminé et contrôle qu'il en observe les règles. Par une législation appropriée, ce droit maintient l'individu à la place qui est la sienne ; mais ce droit a aussi une signification positive, dans la mesure où il lui assure en retour la sécurité, qui est le but de toute sa conduite en tant que « bourgeois ».

Selon le § 211, le droit suppose la conscience, sans laquelle il est formel et ineffectif . Il suffit que l'individu lui retire son adhésion consciente pour qu'il devienne lettre morte, qu'il soit rejeté au rang d'un universel complètement objectivé, c'est-à-dire d'un système qui reste extérieur à l'existence des individus particuliers, qui l'ignorent et lui restent indifférents, même s'ils le subissent. Ceci montre que la réconciliation du particulier et de l'universel à laquelle tend la société civile reste, dans l'ordre de la société civile, précaire et provisoire. Celle-ci doit alors faire appel à d'autres médiations pour obtenir cette cohésion reconnue et consentie. Or, la condition du consentement de l'individu, c'est que par cette soumission il parvienne à la satisfaction, qu'elle soit effective ou simplement reconnue comme telle. C'est pourquoi l'exercice du droit, l'application des lois, bref ce qu'on appelle la justice en tant qu'institution (juges, tribunaux, etc.), appartiennent, d'après Hegel, à la sphère de la société civile. C'est ici que sont présentées la police et la corporation, comme les deux organes de la société qui empêchent la formation de la populace.

□ « Populace » et conscience de classe

La société civile est hantée, nous l'avons vu, par une contradiction : en elle l'universel et le particulier sont réunis, sans véritablement fusionner : « Quand la situation sociale s'oriente vers la multiplication et la spécification indéterminée des besoins, moyens et jouissances qui, comme la différence entre besoins naturels et non formés par la culture, n'ont pas de limite, bref dans le luxe, il y a une augmentation tout aussi infinie de la dépendance et du manque » (§ 195). Les membres de la société civile se répartissent alors entre deux pôles extrêmes, les riches et les pauvres, et cette opposition tend sans cesse à s'aggraver : c'est l'unité organique de l'ordre commun qui est remise en question.

La notion de classe, à laquelle Hegel n'a fait jusqu'à lors aucune référence, vient stigmatiser cet état de fait : elle désigne la séparation croissante entre des catégories d'individus dont les intérêts divergent de plus en plus. Alors que la notion d'état représentait l'intégration de l'individu dans un ensemble organique, la notion de classe correspond au moment où ce lien se désagrège, en même temps que disparaît toute idée d'intérêt commun. C'est alors que se forme la populace : Hegel utilise le terme *Pöbel*, qui vient du latin *plebs*, expression qui désigne précisément le peuple en révolte.

Or, à la limite, ce n'est pas la misère qui menace la société civile, mais une misère ressentie comme telle. Nous retrouvons l'idée fondamentale selon laquelle la société civile fonctionne à la représentation. Dès lors, si la police fournit les moyens de réprimer et de prévenir la révolte ; si la société met en place un régime de protection et d'assistance qui défend les pauvres contre eux-mêmes en secourant leur misère, cela ne constitue qu'un palliatif (§ 245), puisqu'il ne rend pas à l'individu le sentiment de sa dignité propre et de son honneur comme membre de la société civile.

Face à ce problème, la société civile se retrouve enfermée dans un cercle vicieux qui la conduit sur le chemin de l'impérialisme. En tant qu'État extérieur, elle va chercher hors d'elle-même, dans la colonisation essentiellement, des solutions. D'où la vocation maritime de la société civile, la mer étant l'élément de la médiation, tandis que la famille reste attachée à la terre (§ 247). La colonisation offre littéralement une issue aux maux dont souffre la société civile ; or, cet expédient relève de la « mauvaise infinité », dont le contenu purement extérieur est seulement négatif et échoue à résoudre positivement la contradiction dont elle est issue. En quête d'une ultime médiation, la société civile passe par la corporation, qui agit, non à l'extérieur comme la colonisation, mais à l'intérieur d'elle-même¹.

□ La corporation

c. L' État

1 Sur la colonisation, comparer avec la fin du liv. I du Capital.

6. La philosophie de la nature

a. Nature de la philosophie et philosophie de la nature

■ Sciences et philosophie

De sa thèse d'habilitation (*Les orbites des planètes*) en 1801 jusqu'à la troisième édition de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* en 1830, Hegel a développé une analyse critique systématique et réitérée de la science newtonienne dans ses trois composantes : calcul de l'infini, physique, optique. Or, le discours spéculatif de Hegel semble révéler d'importantes distorsions, pour ne pas dire des contresens, quant à la pensée de Newton. Cependant, il est sans doute plus probant de comprendre que les incontestables distorsions à travers lesquelles la science classique est présente dans le propos de Hegel tiennent à la complexité et à l'originalité du rapport que le projet spéculatif instaure entre le discours philosophique et la positivité scientifique.

L'annonce, faite dans un aphorisme de Iéna (« L'Absolu : dans la nuit, toutes les vaches sont noires »), et reprise dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, montre que très tôt Hegel perçoit l'irrationalisme, voire l'extravagance, de bien des aspects de la *Naturphilosophie* et se rendit conscient de la nécessité de prendre théoriquement ses distances avec elle. Il y a donc là une rupture théorique et l'énoncé – encore programmatique – du projet spéculatif¹. Toutefois, Hegel reconnaît que malgré ses errances, la *Naturphilosophie* constitue une critique principielle du modèle mécaniste. C'est dans cette perspective que les *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, publiées par Herder en 1784, s'ouvrent sur une véritable philosophie de la nature, indiquant la nécessité, si l'on veut saisir en vérité la nature dans ses métamorphoses intimes, de renoncer à un mécanisme aussi impuissant que réducteur et de lui substituer le modèle fourni par la chimie commençante².

Toutefois, le projet spéculatif lui-même peut paraître aujourd'hui dépassé, critiqué au nom d'une contemporanéité qui s'est installée dans l'évidence de la séparation entre les sciences et la philosophie. On pourrait considérer à bon droit la philosophie de la nature comme l'ultime avatar d'une tentative aussi dangereuse que vaine, mais qui faisait corps avec le projet philosophique de la modernité : poser les fondements, épistémologiques et éthiques, des savoirs et des pratiques.

J.-F. Kervégan³ a formulé deux hypothèses connexes qui sont de nature à éclairer

1 Dans la Préface de la PHG, Hegel critique à la fois l'Absolu issu de Schelling, où toutes les différences s'abolissent, et le chemin que suit la conscience fichtéenne, sans espoir d'atteindre l'Absolu. Le but du système hégélien est de réunir les deux, par l'intégration de la différence et de la négativité. En ce sens, on perçoit quel rapport peut s'instaurer entre une systématisation spéculative et les savoirs positifs, qui ne seront pas écrasés ou niés en tant que tel.

2 Cf. sur ce point : « Chimisme et organisme dans la philosophie schellingienne de la nature », Mai LEQUAN, *Revue épistémologique*, 2002, dir. M. Sczcecinarz. Pour ceux que cela intéresse, j'ai en ma possession, outre cet article, d'autres recensions sur le même thème.

3 Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, PUF, 1992.

d'un jour nouveau la démarche de Hegel. La première consiste en un renversement radical du point de vue généralement admis sur le mouvement historique d'autonomisation des savoirs positifs : celui-ci serait peut-être moins dû à un dynamisme propre des savoirs eux-mêmes qu'à l'abandon par la philosophie de la tâche de fondation qui constituait sa visée de principe. Selon la seconde, la pensée de Hegel serait le commentaire spéculatif du processus d'émancipation des connaissances positives, elle offrirait des moyens pour le penser.

Il s'agit-là de se hisser au-dessus de l'alternative suivante : le système hégélien serait au mieux la récollection plus ou moins arbitraire des différents éléments de connaissance dont disposait l'auteur de l'*Encyclopédie* et, au pire, la tentative insensée de figer la science de la nature dans les cadres d'une construction conceptuelle immuable et apte à subsumer – plus qu'à informer – n'importe quel matériau empirique.

Or, évidemment, il est plus juste de saisir la tension qu'il existe entre la matière scientifique et la forme conceptuelle par laquelle celle-ci est systématiquement reprise et assumée. Une telle tension peut être appréhendée comme celle entre l'ouverture empirique et la clôture spéculative. Cette dernière serait de principe, au sens où la philosophie ne peut se présenter que comme un système : elle n'est en effet rien d'autre que l'auto-exposition de la raison saisie comme une unité qui ne s'affirme que par sa capacité à se différencier en elle-même et par elle-même sous la forme des sciences particulières¹. Quant à l'ouverture empirique, elle est en réalité la condition d'effectuation du projet spéculatif, bien loin de le compromettre. Encore faut-il préciser, qu'une telle expression ne saurait désigner seulement le fait de la présence au sein du discours de Hegel de connaissances positives. On objecterait alors à bon droit qu'il y a là un argument suffisant pour conclure à la caducité de la *Philosophie de la nature* en raison de sa nécessaire dépendance à l'égard non seulement de l'état des sciences au début du 19^{ème} siècle, mais de la perception que le philosophe en avait.

La question est donc de droit : si la visée systématique a un sens c'est parce qu'elle entend déployer un savoir de l'effectivité concrète et, par conséquent, doit d'abord accueillir et assumer les connaissances positives non seulement comme matériau à travailler, mais comme présupposition de son propre déploiement.

Cependant, la *Philosophie de la nature* ne se borne pas à recueillir le contenu de la positivité, fût-ce pour le réordonner. Elle le soumet à un retravail, aux règles d'intelligibilité que le projet encyclopédique définit dans son économie propre et qui ressortissent à l'affirmation fondamentale de l'autodétermination de la raison. S'accomplissent donc simultanément une évaluation critique des énoncés positifs, l'explicitation de ce qui est effectivement pensé en eux et leur redistribution selon des exigences théoriques qui sont celles du concept au sens où Hegel entend ce terme. La philosophie de la nature n'a donc rien de ce que nous entendons actuellement par une démarche épistémologique et il serait faux de mesurer le propose hégélien à des exigences qui supposent acquis ce qu'il met en question.

Toutefois, par les seules ressources de l'analyse conceptuelle, la pensée hégélienne

¹ « La philosophie est aussi essentiellement une encyclopédie en tant que le vrai peut seulement comme totalité, et seulement moyennant la différenciation et la détermination de ses différences, être la nécessité de celles-ci et la liberté du Tout ; elle est ainsi nécessairement système. »

produit des effets considérables. D'une part, dans une perspective critique, Hegel fait surgir au sein de la science classique des questions, touchant ses fondements et ses concepts principaux, qu'elle n'apercevait sans doute pas, prise dans la logique d'une démarche qui privilégiait l'avancée opératoire au détriment d'une interrogation sur ce qu'elle mettait théoriquement en jeu. Mais, d'autre part, en tant que cette tâche critique est en même temps exigence d'élucidation conceptuelle, la réélaboration spéculative ouvre des espaces théoriques dans lesquels peuvent être philosophiquement pensées certaines des mutations épistémologiques sur lesquelles les sciences physico-mathématiques de notre siècle se sont édifiées.

La pensée spéculative n'est donc rien d'autre que la tentative, à nouveaux frais, de donner, sa pleine signification à l'ambition première de la philosophie d'opérer une réunification critique des savoirs, sans ignorer qu'ils sont soumis à une clause de révisibilité permanente.

■ Nature de la philosophie

La philosophie est confronté à l'alternative suivante : ou bien elle laisse hors d'elle des connaissances positives dont la fécondité et la puissance d'intelligibilité s'affirment sans cesse davantage et doit renoncer à être une science de la totalité de ce qui est, ou bien sa vocation à exprimer le tout de la raison ne peut s'accomplir qu'en faisant d'abord plein droit à l'entendement scientifique¹.

Face au foisonnement du réel, la pensée détermine, c'est-à-dire différencie et classe. L'entendement fixe donc les déterminités (c'est-à-dire, dans la terminologie hégélienne, ce par quoi peut être qualifiée une réalité, quel qu'en soit le registre) dans la mesure où son activité est d'abord séparation, distinction, différenciation. Une telle activité s'effectue en outre sous la contrainte du principe d'identité : différencier deux éléments, c'est d'abord clore chacun d'eux dans ce qui, constituant son être propre, le rend, selon une règle d'homogénéité interne et de permanence, discernable de l'autre ; chacun est ainsi ou bien « ceci » ou bien « cela » dans une logique du tiers exclu. L'entendement entre alors dans une logique d'abstraction, puisque chaque élément est posé comme relatif, fini.

La raison n'est alors rien d'autre que le mouvement par lequel les déterminations que l'entendement isole sont tout à la fois produites dans leurs différenciations et rapportées à leur principe dynamique d'unité. Ce processus n'est pas extrinsèque à l'entendement, mais constitue la vérité de ses procédures. L'infini ne lui advient pas de l'extérieur, comme un au-delà ou un outre-passement, mais comme sa propre

¹ Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle l'Absolu n'est pas séparé des moments (négatifs) de sa constitution. La Science émerge des sciences. La raison spéculative croît à partir de l'entendement, ici compris comme entendement scientifique, c'est-à-dire ce qui pose des savoirs positifs comme autant de différences. J'attire encore une fois votre attention sur l'importance qu'il faut attribuer à l'entendement. Premièrement, celui-ci n'est pas distinct de la raison, qu'il recevrait comme une révélation extérieure. Deuxièmement, comme le dit Hegel lui-même, « la raison sans entendement n'est rien, l'entendement est pourtant quelque chose sans la raison. L'entendement ne peut être bradé » (Notes et fragments). Le danger est donc essentiellement celui d'une paresse de la raison (Hegel n'aimait pas les fainéants, dont aucun d'entre vous!), sachant que l'entendement pose, classe et différencie toujours. Enfin, je rappelle à votre bon souvenir une page mémorable de la Préface à la PHG, page de toute beauté, où il est notamment dit que « l'activité de diviser est la force et le travail de l'entendement, de la *puissance* la plus étonnante et la *plus grande qui soit*, ou plutôt de la *puissance absolue* » ; « ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit » (PHG, Préface, T. 1, p. 29, trad. Hyppolite, je souligne).

infinitisations¹. Encore moins s'agit-il d'une méthode, au sens où elle serait appliquée de l'extérieur à un contenu de pensée donné. Hegel évoque donc la dialectique comme « ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Tout ce qui est fini a pour être de se supprimer soi-même. La dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seule une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini » (§ 81, Rem.).

Cependant, la dialectique n'est pas le dernier mot de la raison, puisqu'il y a, outre le moment négativement rationnel de l'infinitisations, un moment positivement rationnel. Toutefois, l'expression de « totalité nouvelle » peut être une approximation dangereuse pour le désigner car la positivité qui se dessine maintenant n'est pas autre chose que celle de la négativité (d'où le caractère inapproprié du terme « synthèse »). La totalité à laquelle on aboutit est donc à la fois résultat, au sens où elle est une unité de déterminations différentes, et non inerte (un processus) car elle engendre les déterminations différentes sans jamais les soustraire à leur unité négative. *Ce que Hegel nomme la véritable infinité est là: dans l'incessant procès par lequel le penser pose et sursume, sursume et pose ses déterminations.*

Le projet encyclopédique ne serait qu'une prétention vaine à une clôture dogmatique du savoir si sa manière d'assumer dans la forme d'une totalité la connaissance d'entendement n'était pas animée par la négativité dialectique d'une pensée dont les résultats positifs ne sauraient épuiser l'infini vitalité. La dialectique pour sa part s'épuiserait dans l'élément du scepticisme, si l'unité de la raison ne pouvait se donner comme fondement ultime. Et tel est le cercle hégélien : *le résultat n'a de sens qu'en tant qu'il s'authentifie comme fondement.* Mais il ne faut pas en conclure que la raison ne possède rien de plus, du point de vue du contenu de sens, que l'entendement. La raison recèle toujours une surabondance, une infinie productivité en excès par rapport aux catégories d'entendement dont elle rend raison.

Par-delà donc la solidarité de l'ouverture empirique et de la clôture spéculative qui caractérise le retravail hégélien de la positivité, on peut maintenant évoquer son ouverture philosophico-épistémologique, c'est-à-dire *son invention de structures d'intelligibilité inédites.*

■ Philosophie de la nature

¹ À cet égard, la formule qui inaugure le second livre de la *Science de la Logique*, à savoir « La vérité de l'être est l'essence », implique de passer de la signification métaphysique traditionnelle à la signification spéculative de l'essence – sans quoi celle-ci est condamnée à n'être que le point de mire de la connaissance, extérieure à un être qu'il faudrait contourner ou dépasser pour l'atteindre dans ce qu'il est en soi, c'est-à-dire dans son essence.

[1] Pour Marx, une fois la matérialisation effective de la Raison dans la pensée, celle-ci peut cesser de s'occuper de l'Idéal. L'apothéose de la philosophie coïncide donc avec son abdication. Les efforts de la Raison incombent désormais à la théorie sociale et à la pratique sociale.

[2] En 1648, les traités de Westphalie avaient affaibli l'Empire, qui accordait aux princes allemands la liberté de religion dans leurs états, reconnaissait l'indépendance de la Confédération Suisse et la pleine souveraineté de ses Provinces-Unies. L'Empire ne résistera pas aux guerres napoléoniennes et sera dissout en 1806, avec le renoncement de François II à la couronne impériale d'Allemagne. Napoléon le remplace par la Confédération du Rhin, qui exclut l'Autriche et la Prusse. En 1815, au Congrès de Vienne, celle-ci est remplacée par la Confédération germanique (39 états autonomes) dont l'Autriche et la Prusse. En 1834, c'est l'union douanière entre les états allemands (Zollverein). Autriche et Prusse luttent pour constituer une petite ou une grande Allemagne. Bismarck, après l'élimination de la Prusse (Sadowa, 1866) et de la France (1870-1871), réalise l'unité allemande. Le roi de Prusse, Guillaume I, est proclamé Kaiser. Politique du *Kulturkampf* jusqu'en 1890. En 1919, à la fin de la guerre, promulgation de la première constitution et de la République de Weimar (17 Länder).

1346 : Bulle d'or, qui institue 7 princes, 4 ecclésiastiques et 3 laïques pour élire l'empereur.

[3] Hegel subit l'influence de nombreux penseurs, Rousseau, Montesquieu, Herder, Kant.

[4] Cf. Notule sur l'*Aufhebung*.

[5] Cf. Notule sur Aristote et Hegel.

[6] Cf. Note sur l'*Aufhebung*. Sursumer signifie dépasser et conserver, autrement dit, l'Absolu n'est pas l'unité qui laisse derrière elle les moments faux, les contradictions, les apparences, etc. Tout est présent dans l'Absolu, son développement et son résultat. Cela contre les interprétations révolutionnaires ou conservatrices de la dialectique.

[7] Sans doute peut-on penser ici la contradiction à la place de l'opposition stérile. La contradiction implique son deux termes qui s'appellent comme des contradictoires. En tout état de cause, l'Absolu n'est pas la négation pure et simple de la contradiction.

[8] On se reportera avec profit aux tables des matières des trois volumes de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, trad. B. Bourgeois, I, Science de la logique, II, Philosophie de la nature, III, Philosophie de l'esprit. On pourra également consulter le *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophique* (La Logique, la Philosophie de la nature, la Philosophie de l'esprit), Vrin, trad. Gibelin et sa table des matières.

[9] *Science de la logique*, vol. I, Paris, 1947, Aubier, p. 8 (trad. S. Jankélévitch).

[10] Ibid., pp. 8-9, 31, 42.

[11] Cf. supra et l'analyse du « mauvais » infini et de l'infini « réel » sur laquelle nous allons revenir.

[12] Ibid., p. 17.

[13] Ibid., p. 18.

[14] Ibid., p. 18.

[15] Cf. pour ce qui suit la partie précédente sur la *Jenenser Logik*.

[16] Ibid., p. 25.

[17] Ibid., p. 22.

[18] Ibid., p. 52.

[19] Ibid., p. 48. Cf. infra : La Doctrine du Concept.

[20] Il est indifférent de parler de la *Science de la logique* ou simplement de la *Logique* comme du premier cercle de l'*Encyclopédie*.

[21] Ibid., p. 72.

[22] Ibid.

[23] Ibid., p. 104.

[24] Ibid., p. 112.

[25] Ibid., p. 112.

[26] Ibid., p. 127.

[27] Ibid., p. 128-129.

[28] Deux remarques sur ce point : chez Hegel, le passage d'une forme dans une autre ne coïncide donc jamais avec l'abandon pur et simple de la forme antérieure. L'infini ne laisse pas derrière lui le fini : « La qualité propre de l'esprit est bien plutôt, la véritable infinité, c'est-à-dire l'infinité qui ne fait pas face unilatéralement au fini, mais contient dans elle-même le fini comme un moment. » (III, *Philosophie de l'esprit*, addendum au § 386) ; de la même manière, l'Absolu n'est pas la totalité achevée, parfaite, débarrassée des contradictions de son procès dialectique. L' Absolu sursume les moments faux (non-vrais) de son développement, c'est-à-dire les nient tout en les conservant. Sur ce point, je vous renvoie derechef à ma note sur l'Aufhebung, ainsi qu'au § 386 déjà cité, au § 95 et à l'addendum du § 28 de la *Science de la Logique* ; cf. également *Doctrines de l'Être*, Section I, C « L'infinité qualitative » et Section II, C « L'infinité quantitative ». Je remarque enfin que l'infini se dit, selon les traducteurs, comme infinité ou infinitude : les deux termes traduisent un unique substantif allemand : la « *Unendlichkeit* ».

[29] Ibid., p. 138.

[30] Ibid., p. 148.

[31] Ibid., vol. II, p. 5.

[32] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 99, addendum.

[33] *Science de la logique*, vol. I, p. 234.

[34] Il faut insister ici sur l'idée que la chose n'a pas une Idée à accomplir (cf. infra : l'Idée), une Essence (Forme, Eidos, etc.) à rejoindre, à exprimer, au sens platonicien par exemple. Il s'agit bien pour elle de nier son état primitif et son développement sera son Essence. Le fait même de concevoir l'Essence comme Idée est un contresens, puisque l'Essence nie tout état de fait. L'Essence n'est pas l'envers de la chose, ce qui se tient derrière l'apparence. Ce que l'on appelle apparence n'est qu'un état de fait fini à dépasser. En ce sens, l'Idée platonicienne serait elle-même une apparence.

[35] *Encyclopédie*, p. 112.

[36] *Science de la logique*, vol. II, p. 32.

[37] Ibid., p. 32.

[38] Ibid., p. 67.

[39] Ibid., p. 202.

[40] Ibid., p. 206.

[41] Ibid., p. 114.

[42] Le terme est tantôt traduit par « réel », « réalité » ou encore « réalité plénière ou efficace » (qui ne rendent pas compte de la différence entre réalité de fait et en acte), tantôt par « réalité effective », tantôt par « effectivité ». Je préconise de garder le terme allemand et de l'assortir d'une explication ; si on veut traduire, je choisirai « effectivité », même si le terme est peu éloquent en français (à l'inverse du terme

allemand très courant). Cependant, l'adjectif « effectif » est relativement courant et peut donner une idée du concept. Dans les gares, on signale parfois que l'horaire annoncée pour l'arrivée des trains ne signifie pas forcément leur arrivée « effective », indiquant un passage encore à exécuter entre une réalité de fait (l'heure prévue de l'arrivée) comme ensemble de conditions (on prévoit un horaire, on dégage la voie, etc.) et une réalité en acte (l'arrivée à quai du train). J'ai envisagé ailleurs la possibilité d'une traduction par « actualité », ce qui a l'avantage de renvoyer à la problématique de l'ontologie aristotélicienne (non seulement la dualité de l'acte et de la puissance, mais aussi la problématique de l'*energeia* et de la *kinesis* ; cf. sur ce point G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Seuil) ; là encore, le choix de traduction sera judicieusement accompagné d'un commentaire explicatif.

[43] Ibid., p. 210.

[44] Ibid., p. 214.

[45] Ibid., p. 251.

[46] Ibid., p. 257.

[47] *Encyclopédie*, § 162, addendum 2.

[48] Ibid., p. 293.

[49] Ibid., vol. II, p. 549.

[50] *Encyclopédie*, § 237, addendum.

[51] *Science de la logique*, vol. I, p. 35.

[52] On sait désormais qu'il s'agit de la « *Wirklichkeit* », du réel dans son essence, c'est-à-dire dans son développement, et non de la réalité (*Realität*) première, l'apparence contingente et initiale.

[53] Comme il vaut mieux prévenir que guérir, je me permets un commentaire de rappel sur cette proposition : « le monde dans sa réalité n'est pas tel qu'il apparaît » ne signifie pas qu'il existe un arrière-monde plus réel, tel un monde des Idées, que le monde lui-même, mais plutôt que la réalité n'est pas un donné initial, et qu'il s'agit au contraire de la « rejoindre » par le développement de ses virtualités (« *Wirklichkeit* » et effectivité signifiant bien qu'il y a effectuation, développement). On peut donc reformuler la pensée de Hegel en disant que « le monde tel qu'il apparaît n'est pas réel », au sens où être réel (*wirklich*) c'est avoir connu son développement, s'être effectué rationnellement, selon le principe subjectif inhérent au Concept du retour sur soi après le passage dans l'autre. Le réel est toujours ce qui est pour-soi dans son être-autre : c'est là le sens de l'en-soi-pour-soi du Concept.

[54] *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, 2 vol., Aubier, vol. 1, préface, p. 32.

[55] Ibid., p. 34.

[56] Ibid., p. 54.

[57] Ibid., p. 56-57.

[58] Ibid., vol. I, p. 83.

[59] Ibid., vol. I, p. 84.

[60] Ibid., vol. I, p. 86.

[61] Ibid., vol. I, p. 96.

[62] Ici sont uniquement exposées les conclusions de Hegel et non le développement suivi des diverses parties de la *Phénoménologie* ; ce commentaire ne dispense donc pas, mais appelle une lecture du texte, sans quoi il reste lettre morte. Comme le dit Hegel dans la Préface, le résultat n'est toujours que le cadavre mort que la tendance a laissé derrière elle.

[63] Ibid., vol. I, p. 120.

[64] Ibid., vol. I, p. 140-141.

[65] Cela semble être le cas de quelques crypto-cartésiano-kantio-leibniziens, dont la tournure d'esprit incite, sur la base d'ineptes arguties, d'arguments fallacieux et d'invocations magiques (hochement frénétique du sexe en direction de la terre, révulsion des globes oculaires, accouplement d'inspiration zoophile, accoutrement suranné, etc.), à tenter de réfuter, avec une excessive hâte et une outrancière prétention, les monuments de la philosophie mondiale et d'agonir d'insultes leurs plus brillants sectateurs. Nous nommerons cette espèce honnie du genre philosophique des « Renfloueurs d'Esprit Mal Intentionnés », ou, en guise d'acronyme, des... .

[66] Ibid., vol. I, p. 153.

[67] Ibid., vol. I, p. 154.

[68] Ibid., vol. I, p. 161.