



Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système

Théodore F. Geraets

Volume 42, Number 1, février 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400212ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400212ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Geraets, T. F. (1986). Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 3–13. <https://doi.org/10.7202/400212ar>

HEGEL : L'ESPRIT ABSOLU COMME OUVERTURE DU SYSTÈME *

Théodore F. GERAETS

RÉSUMÉ. — Cet article tente de montrer comment l'ouverture essentielle du système hégélien découle de son principe le plus fondamental : la processualité irréductible de la réalité et de la pensée. Cette ouverture se manifeste surtout dans la conception hégélienne de l'Esprit absolu, avec son côté « mondain » (pour soi) et son côté « religieux » (en soi), réconciliés dans une compréhension philosophique (en et pour soi) qui rend impossible toute clôture définitive et toute saisie exhaustive.

L'ESPRIT ABSOLU, en tant que triade finale (Art, Religion, Philosophie), est habituellement considéré comme clôture définitive du système hégélien : il s'agirait non seulement de la dernière section de l'*Encyclopédie*, mais de la réalisation complète, définitive, de l'Absolu hégélien. C'est pourquoi la théorie de l'Esprit absolu est souvent rejetée, — en faveur de celle de l'Esprit objectif, qui est devenue comme un « élément » de toute notre façon de penser la société, la culture et l'histoire.

Je tenterai de montrer comment l'Esprit absolu exprime, au contraire, l'ouverture essentielle du système hégélien, — une ouverture qui semble bien exigée par la nature même de ce système en tant que développement dialectique. Pensons ici à une certaine critique marxiste qui insiste sur la contradiction entre un système fermé et une méthode qui rend impossible et impensable l'arrêt définitif du processus.

Il est bien vrai que pour une pensée dialectique le problème de la fin est encore plus grave que celui du commencement. Il est indubitable que Hegel a conçu la pensée et la réalité comme irréductiblement, irrévocablement processuelles. Leur articulation intérieure continuera toujours. L'arrêt final et définitif signifierait la mort de l'Esprit. Ainsi dit-il dans l'introduction à l'histoire de la philosophie que la tradition « est... vivante et gonfle comme un fleuve puissant qui s'élargit en s'éloignant de sa source »¹.

* Ce texte a été présenté, sous forme de conférence, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Les mêmes thèmes sont traités, de façon plus détaillée, dans Th.F. GERAETS, *Lo Spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli, 1985, 98 pages.

1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, éd. Joh. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1959, p. 13, cf. p. 22.

Cet aspect d'ouverture me semble si fondamental que nous sommes autorisés à défendre quelquefois Hegel contre lui-même. Nous ne devons pas hésiter non plus à développer, plus loin que Hegel lui-même a pu le faire, l'articulation intérieure de sa pensée.

Il n'est pas possible de faire tout cela dans un seul article, mais je voudrais explorer ici quelques jalons de recherche qui me paraissent particulièrement prometteurs. Je traiterai d'abord du rapport entre ce que Hegel appelle l'Esprit du monde et l'Esprit absolu; ensuite du rapport entre l'Esprit absolu et la Religion et finalement de la Philosophie comme moment de l'Esprit absolu.

Cette division en trois parties est basée sur la description conceptuelle de l'Esprit absolu comme « reconnaissance mutuelle », sur l'effectivité de l'Esprit comme réconciliation (*Versöhnung*) et sur la distinction entre réconciliation *pour soi, en soi* et *en et pour soi*.

I. ESPRIT DU MONDE ET ESPRIT ABSOLU

Pour bien comprendre la relation entre Esprit du monde et Esprit absolu, il nous faut d'abord considérer un instant la théorie de l'état et de l'esprit du peuple (*Volksgeist*) chez Hegel. C'est ici que nous rencontrons, surtout dans les Leçons sur l'histoire mondiale, des affirmations qui ont été souvent citées pour discréditer la pensée hégélienne.

Je pense, par exemple, à l'affirmation que « toute valeur que l'homme a, toute effectivité spirituelle, — il l'a uniquement par l'état ». ² La vie d'un peuple, avec toutes ses facettes (droit, art, religion et philosophie), cet esprit d'un peuple trouve dans l'état son effectivité historique. Et les esprits des peuples importants qui dominent leur époque sont les formes dans lesquelles s'exprime l'histoire du monde en tant que « présentation du processus divin, absolu, de l'Esprit » ³.

Tout ceci doit cependant être fortement nuancé. Hegel fut clairement conscient que « l'esprit germanique » ne pouvait plus être localisé dans un peuple et un état particuliers. C'est plutôt l'esprit de toute la famille de peuples chrétiens et européens. ⁴ Il semble bien que, au moins dans l'époque moderne, l'esprit du temps a pris la relève.

Nous voyons déjà dans l'ancienne Grèce comment l'Esprit universel met en question le « monopole » de l'état qui englobe et enferme l'art, la religion et la philosophie. C'est justement pour cette raison que Socrate fut un individu historique de toute première importance : « le grand tournant de l'histoire », « le point principal du retour de l'Esprit en lui-même » ⁵, — remplaçant l'oracle de Delphes par la

2. *Philosophie der Geschichte*, Theorie-Werkausgabe (TWA), vol. 12. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 56.

3. O.c., p. 73.

4. *Geschichte der Philosophie* I, TWA 18, p. 123.

5. O.c., p. 441.

conscience de soi de l'homme lui-même⁶. C'est ainsi que Socrate représente « le droit absolu de l'Esprit certain de soi »⁷.

C'est là justement le droit absolu que seul l'Esprit ou l'histoire du monde peut conférer à chacun de ses stades principaux. Mais ici, le porteur de ce droit est un homme individuel, plutôt qu'un peuple. Ici s'amorce la libération des manifestations de l'Esprit absolu de leur être enfermé dans l'Esprit objectif. Et ce n'est pas par hasard que cette libération soit l'œuvre d'un philosophe.

Il faut se rendre compte qu'il y a, pour Hegel, deux types de grands individus historiques : les hommes politiques et les représentants de l'Esprit absolu, comme Socrate. Les premiers, comme Alexandre ou César, sont les fondateurs d'une nouvelle structure politique de durée limitée, tandis que les derniers, les héros de l'Esprit absolu ont produit quelque chose d'immortel qui vaudra pour toujours⁸. Ces deux types d'individus incarnent les deux côtés de l'Esprit : son côté « mondain » (weltlich) selon lequel il appartient encore au domaine de l'Esprit objectif et l'autre côté selon lequel l'Esprit du monde se reconnaît comme Esprit absolu.

Ce passage est formulé dans le paragraphe 552 de l'*Encyclopédie* qui se laisse résumer ainsi :

Par la pensée l'esprit d'un peuple s'élève à la connaissance de sa propre essence, mais cette connaissance est encore limitée, comme ce peuple lui-même. Ces limitations ne peuvent être sursumées, qu'en comprenant l'universalité concrète de l'Esprit du monde. Une telle compréhension ne se libère pas seulement des limitations de tel ou tel peuple, mais par elle l'Esprit du monde se dépouille de sa propre mondanité : ce qui constitue la sursomption de l'Esprit objectif dans l'Esprit absolu.

Quand Hegel parle, au paragraphe 549, de « la vie de libération de la substance spirituelle », il ne se réfère pas uniquement à la liberté au sens politique. Le sens essentiel de cette libération est la liberté de la raison qui s'élève à la connaissance de l'Esprit absolu. On peut même dire que le droit de l'Esprit du monde n'est absolu et suprême qu'en vertu du passage, toujours déjà en voie d'accomplissement, à l'Esprit absolu : ce passage même est l'accomplissement essentiel de l'Esprit du monde⁹.

Il me semble que l'individu que Hegel a tendance à présenter comme simple instrument dans le domaine de l'Esprit objectif, prend pour ainsi dire sa revanche dans celui de l'Esprit absolu. Ce sont les artistes, les croyants et surtout les philosophes qui font que l'Esprit du monde se reconnaît comme Esprit absolu. Puisque leur activité est essentiellement transcendante par rapport à l'Esprit objectif, ils produisent quelque chose d'immortel.

« L'Esprit du monde » ne se comprend vraiment que comme Esprit absolu — et en tant que tel, ce n'est pas une puissance objective qui limiterait l'individualité libre.

6. O.c., p. 502-503.

7. O.c., p. 511-512.

8. *Philosophie der Geschichte*, TWA 12, p. 66.

9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Enc.)*, Kritische Neuausgabe d. 3^e Originalausgabe n. 1930, F. Meiner, Hamburg 1959, par. 550.

Une telle limitation peut être attribuée à l'état et à l'esprit d'un peuple, — mais aucunement à l'Esprit du monde compris dans sa détermination ou destination ultime et toujours déjà opérante.

Nous pouvons même aller plus loin, en prenant au sérieux l'identification, par Hegel, de l'Esprit absolu avec la reconnaissance mutuelle¹⁰. Celle-ci est à la fois formatrice de communauté et individualisante. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, le but ultime du mouvement de reconnaissance n'est pas l'État, mais l'Esprit absolu. Le problème central de toute la séquence de cultures historiques ou d'« esprits réels » est celui de la relation entre le singulier et l'universel. Ce problème trouve sa solution dans l'« oui » de la réconciliation entre l'homme d'action et la « belle âme ». Cette réconciliation, dans la forme du *pour-soi* ou dans la conscience même, constitue le sens de l'histoire humaine: c'est le côté « mondain » de l'Esprit absolu. Ce qui fonctionne comme moyen terme dans ce mouvement de reconnaissance mutuelle n'est pas une institution ou un pouvoir objectif externe, mais précisément ce que Hegel entend par l'Esprit du monde qui se comprend comme Esprit absolu.

Cet Esprit est, dit Hegel, « dans l'esprit fini la recollection de l'essence de toutes choses » ; i.e. « le fini qui se comprend dans son essentialité, partant comme essentiel et absolu »¹¹. J'interprète cet Esprit de reconnaissance, avec H.S. Harris, comme le processus de libre communication: « la substance même doit périr en véritable subjectivité, — qui n'est pas la subjectivité imaginée ou représentée d'une substance indépendante, mais la subjectivité de l'Esprit, ou d'un processus de libre communication »¹². Nous pouvons déjà deviner que ce processus est à la fois nécessaire et à jamais inachevé.

Avant de passer à la Religion comme cette même reconnaissance ou réconciliation *en soi*, une simple suggestion concernant la pertinence actuelle de ces idées. Ne serait-il pas concevable que, dans notre monde, qui dans son unité est plus gravement divisé que jamais, la parole de réconciliation entre individus d'États, de classes, de camps opposés serait la contribution la plus efficace à une coexistence plus stable et même à une certaine réconciliation politique?

II. ESPRIT ABSOLU ET RELIGION

Je veux d'abord attirer l'attention sur le fait que Hegel appelle à plusieurs reprises la sphère entière de l'Esprit absolu « religion » ou « vie dans la religion ». La religion dans ce sens plus large englobe l'art et la philosophie. Étant au centre de la connaissance que l'homme a de son esprit et de son essence, la religion au sens plus restreint est le lieu où un peuple se donne la définition de ce qui pour lui est la vérité. L'art et la philosophie sont alors les « côtés » ou les « formes » de ce contenu¹³.

10. *Phänomenologie des Geistes*, éd. Joh. Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig, 1952, p. 471.

11. *Ästhetik I*, TWA 13, p. 139.

12. « And the Darkness comprehended it not », dans Th. F. Geraets (ed.), *Hegel. L'esprit absolu: The Absolute Spirit*, University of Ottawa Press/Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1984, p. 29.

13. *Philosophie der Geschichte*, TWA 12, p. 69.

Dans l'*Encyclopédie* Hegel ne traite que de la religion de l'art grec et de la religion révélée, c'est-à-dire chrétienne. Dans celle-ci l'Esprit absolu se révèle *lui-même*, pas seulement ses moments abstraits. Hegel insiste que l'histoire du monde peut être comprise seulement en fonction de la recherche de l'Absolu comme Esprit. Mais la compréhension de l'Absolu comme Esprit ne peut être réalisée que dans la philosophie, — étant donné que dans la religion même l'Esprit absolu n'est donné qu'en représentation et l'essence n'est qu'*en soi*¹⁴.

Cette dernière expression doit nous rappeler les trois moments de l'Esprit absolu mentionnés plus haut : la réconciliation pour soi, dans la conscience même, dans la parole de réconciliation¹⁵ (moment développé dans notre première partie) ; la réconciliation en soi, dans la religion où l'esprit se connaît « comme il est en soi, ou selon son contenu absolu »¹⁶ ; la réconciliation en et pour soi dans la philosophie comme Savoir absolu, c'est-à-dire comme compréhension de l'unité des deux premiers moments¹⁷.

Tentons de voir plus clairement ce que Hegel entend par « réconciliation en soi ».

Dans les Leçons sur la philosophie de la religion (1827), Hegel distingue de nouveau entre la réconciliation en soi, — ce qu'il appelle l'Idée éternelle, divine, — et la possibilité pour nous de réaliser cette réconciliation aussi pour soi¹⁸. Pour bien comprendre ce texte, nous devons d'abord tirer au clair l'implication de l'homme dans l'Esprit absolu.

Le concept même d'esprit implique manifestation, manifestation de soi, l'esprit étant *pour l'esprit*¹⁹, c'est-à-dire pour l'esprit subjectif, pour la conscience finie, pour l'homme. En langage plus théologique : « l'Esprit de Dieu est essentiellement dans sa communauté ; Dieu n'est Esprit que pour autant qu'il est dans sa communauté »²⁰. La communauté des croyants est donc essentielle à l'être même de l'Esprit absolu. Celui-ci s'engendre dans sa conscience de soi, essentiellement médiatisée par l'esprit fini, par la communauté des croyants : le témoignage (Zeugnis) de l'Esprit dans cette communauté est en même temps la production ou l'engendrement (Erzeugnis) de l'Esprit absolu²¹.

L'idée (i.e. le concept réalisé) de l'Esprit est (en langage théologique) l'unité de la nature divine et humaine : c'est cela l'Esprit absolu, et « l'Esprit est le processus par lequel l'unité *en soi* de la nature divine et humaine existe *pour soi*, est produite »²², ou actualisée. Être conscient de l'unité de la nature divine et humaine signifie être conscient que l'homme porte en lui-même l'Idée divine dans le mode de l'en soi,

14. *Enc.* par. 384.

15. *Phänomenologie des Geistes*, p. 471.

16. *O.c.*, p. 553.

17. *L.c.*

18. *Philosophie der Religion, Die absolute Religion*, éd. Lasson, p. 139.

19. *Enc.* par. 564, cf. *Philosophie der Religion, Der Begriff der Religion*, éd. Lasson, pp. 51-52.

20. *Philosophie der Religion, Der Begriff der Religion*, p. 52.

21. *O.c.*, p. 252.

22. *Philosophie der Religion, Die absolute Religion*, p. 38.

potentiellement pourrait-on dire ; c'est cela sa nature substantielle, sa vocation et la possibilité de sa destination : « la subjectivité de l'homme est sa possibilité infinie »²³.

Tout ceci pose naturellement la question si Hegel en développant ce concept de l'Esprit absolu ne réduit pas Dieu à l'homme. Voyons donc comment Hegel définit le sens propre du terme « Dieu » dans le contexte de sa théorie de l'Esprit absolu et dans quel sens nous pouvons encore parler de « transcendance ». Cette recherche nous amène à élaborer successivement le côté théorique et le côté pratique de ce problème.

En remontant à partir de l'Esprit absolu, comme processus effectif de réconciliation à « Dieu » — « dans son éternité, avant la création du monde, hors de ce monde » nous y trouvons Dieu « dans l'élément de pensée », ou (comme Hegel dit expressément) « Dieu dans le sens propre du terme »²⁴. Ce sens est abstrait : « Quand nous disons “Dieu” nous n'avons dit que son “abstractum” »²⁵. Il s'agit du pur penser, encore abstrait, c'est-à-dire de la Logique comme science philosophique initiale, comme Idée simple, s'articulant déjà, mais dans une différenciation encore abstraite (représentée dans la Trinité), où il n'y a pas encore de différence « sérieuse », mais seulement la « forme vide de l'altérité »²⁶. Ainsi Hegel peut dire que « ce contenu (de la Logique) est la présentation de Dieu, comme il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini »²⁷.

Le contenu conceptuel du discours sur « Dieu » est donc l'Idée éternelle, encore abstraite, mais qui anime et rend possible toute articulation ultérieure du réel et du penser. Parler de « Dieu » signifie donc affirmer dans un registre représentationnel sa foi dans la raison.

Considéré dans sa signification plutôt pratique, le discours sur « Dieu » exprime justement ce que nous avons rencontré comme réconciliation en soi. C'est de nouveau l'Idée éternelle, divine, à être distinguée de l'actualisation de cette réconciliation (de son pour soi) qui est notre tâche.

Il faudrait lire attentivement un passage plus long des *Leçons sur la philosophie de la religion*. En interprétant l'Incarnation, Hegel indique que la sursomption de l'opposition (entre l'homme et Dieu) a deux côtés :

Il faut premièrement que le sujet (l'homme) prenne conscience du fait que ces oppositions ne sont pas en soi, mais que la vérité, l'intérieur, est l'être-sursumé de l'opposition. Deuxièmement, puisque cette opposition est en soi ou selon la vérité sursumée, le sujet est en soi ou selon la vérité sursumée, le sujet en tant que tel est capable d'atteindre, par la sursomption de l'opposition, la paix, la réconciliation, dans son être pour soi. Que l'opposition soit surnommée en soi constitue la condition, la présupposition : la possibilité pour le sujet de le sursumer aussi pour soi. C'est dans ce sens que l'on dit que le sujet n'atteint pas la réconciliation de par lui-même, c'est-à-dire de par lui-même comme ce sujet (particulier) par son activité, son comportement ; ce n'est pas son comportement,

23. O.c., p. 130-131.

24. O.c., p. 56.

25. *Philosophie der Religion* II, TWA 17, p. 227.

26. *Philosophie der Religion, Die absolute Religion*, p. 34.

27. *Wissenschaft der Logik* I, TWA 5, p. 44.

comme de ce sujet, qui établit et peut établir la réconciliation. Son comportement est poser (rendre explicite, réaliser), l'action d'un côté seulement ; l'autre est le côté substantiel, la base, qui contient la possibilité même de la dissolution de l'opposition : c'est-à-dire le fait que en soi il n'y a pas cette opposition. Ceci veut dire plus précisément que l'opposition surgit éternellement et se sursume aussi éternellement, qu'il y a aussi la réconciliation éternelle²⁸.

Hegel ajoute que « la finitude ou naturalité (du sujet humain) est inadéquate par rapport à l'universalité de Dieu, à l'Idée qui est *en soi* totalement libre, infinie et éternelle »²⁹. Mais cette inadéquation n'est pas simplement un point de départ, — elle est fondée dans l'essence même de l'Esprit. Sans cette inadéquation le jugement (ou division) de l'Esprit disparaîtrait, l'Esprit perdrait sa vie, cesserait d'être Esprit³⁰.

Mettons ensemble le côté théorique et le côté pratique. Dans le champ du savoir le discours sur « Dieu » nous rappelle que nous devons avoir foi dans la raison, et le courage de penser, tout en nous rendant compte qu'il n'y aura jamais une expression exhaustive de la vérité, — justement parce qu'il n'y a nulle part une vérité (ou réalité) toute faite, parfaite. Dans ce champ aussi il y a nécessairement inadéquation et processualité irrévocable — comme nous verrons un peu plus en détail dans la troisième partie.

Et dans le champ de l'action, ce même discours sur « Dieu » nous rappelle que la reconnaissance sous forme de réconciliation est le sens même de l'existence humaine, que cette réconciliation est possible, qu'*en soi* elle est, mais que c'est notre tâche de l'actualiser sans relâche, dans un processus de réconciliation pour soi qui ne finira jamais.

Ceci est, je pense, le double sens, théorique et pratique, de la religion, ou plutôt de « Dieu », comme moment de l'Esprit absolu et de la « transcendance » de « Dieu » selon Hegel. C'est justement la philosophie qui, comprenant la religion de cette façon, réconcilie avec elle l'Esprit du monde qui auparavant lui était hostile³¹. La philosophie est pour cette raison même la réconciliation en et pour soi.

III. ESPRIT ABSOLU ET PHILOSOPHIE

Il y a trois *loci* où Hegel développe de façon systématique sa conception de la philosophie : le chapitre sur le savoir absolu dans la *Phénoménologie*, la section sur l'Idée absolue dans la *Logique* et les paragraphes sur la philosophie à la fin de l'*Encyclopédie*.

Pour être aussi bref que possible, je dis simplement être d'accord avec l'interprétation du Savoir absolu que nous trouvons dans les deux livres de P.-J. Labarrière³². Le Savoir absolu n'est pas la source totale de toutes les vérités positives, ni le

28. *Philosophie der Religion, Die absolute Religion*, p. 139.

29. L.c.

30. L.c.

31. *Geschichte der Philosophie I*, TWA 18, p. 100.

32. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1969, surtout pp. 257 ss. ; *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris 1979, pp. 255 ss., « Le savoir absolu de l'esprit », dans Th. F. Geraets (éd.), *Hegel. L'esprit absolu: The Absolute Spirit*, pp. 71-79, cf. 80-88, 170-172.

principe de développement d'une pensée englobante et définitive qui serait comme un monument *aere perennius*. Au contraire, le Savoir absolu est le résultat d'une critique sans relâche de toute positivité, de tout critère positif de vérité, de toute « localisation » de la vérité. Le vrai sens de ce savoir est de nous rendre libre de nous aventurer dans l'expression du sens de ce qui se fait, dans la nature et dans l'histoire, sans fixer ce sens, sans l'enfermer dans les limites d'une doctrine, d'un *corpus* de définitions, de preuves et de thèses.

On peut se demander toutefois si une telle interprétation du Savoir absolu n'est pas contredite par Hegel lui-même quand il dit que son intention et son but a été d'amener la philosophie à la forme de la science, — en lui faisant abandonner son nom d'amour de la connaissance ou du savoir, pour être désormais savoir effectif³³. N'a-t-il pas dit que la position, le point de vue, adopté par lui dans le développement de sa logique est le *seul* point de vue vrai et authentique qui devra être assumé toujours à l'avenir³⁴ ?

Pour répondre à ces questions, il faut étudier de plus près ce que Hegel entend par l'Idée absolue dont il dit justement qu'elle est « la vérité absolue et toute la vérité »³⁵ et qui, en tant que telle, constitue « le seul objet et contenu de la philosophie »³⁶. Ne doit-on pas conclure que la philosophie, une fois qu'elle a exprimé cette Idée, comme Hegel l'a fait, a accompli sa tâche une fois pour toutes — et qu'il ne pourra y avoir à l'avenir que des révisions mineures et de détail ?

Il faut d'abord tirer au clair la distinction entre l'Idée absolue tout court et la même Idée « comme pensante, comme idée logique »³⁷. Le contenu de l'Idée logique est le système du logique, sa forme est la méthode spéculative³⁸ qui est « l'âme et le concept (ou compréhension) du contenu »³⁹.

Mais l'Idée absolue est aussi « plus » que l'Idée logique. Dans ce sens « plus large », l'Idée absolue n'est pas « pure idée », mais l'Idée en tant que « *la totalité une* »⁴⁰ — qui est *pour* l'Idée pure et qui est ainsi « *pour soi* »⁴¹. Il s'agit d'une « *subjectivité* » qui exige (ou plutôt consiste dans) un mouvement d'extériorisation et d'intériorisation : deux mouvements entrelacés inextricablement, de telle manière que nous pouvons bien dire que la nature est l'Idée dans son être-autre, dans la forme de l'extériorisation, — mais en ajoutant que d'autre part, cette nature en tant qu'Idée ne saurait être sans mouvement d'intériorisation⁴².

33. *Phänomenologie des Geistes*, p. 12.

34. *Wissenschaft der Logik I*, TWA 5, p. 42.

35. *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 549.

36. L.c.

37. *Enc.* par. 236.

38. *Enc.* par. 237.

39. *Enc.* par. 243.

40. *Enc.* par. 242.

41. *Enc.* par. 243.

42. *Enc.* par. 18 et annotation.

Le paragraphe fameux, et souvent ridiculisé, sur la transition de la Logique à la philosophie de la nature⁴³ peut nous aider à réfléchir sur cet entrelacs d'extériorisation et d'intériorisation, et sur la vraie « nature » de l'Idée absolue.

L'intériorisation dans la sphère de la nature peut être caractérisée comme subjectivité naturelle, ou « intuition ». C'est dans ce sens que la nature est « l'Idée intuitionnant ». Dans la nature, l'Idée se trouve dans un état relativement « sous-développé ». C'est considérée selon cette unité sous-développée avec elle-même que la nature est « intuition ». À ce moment précis, Hegel nous fait prendre conscience que nous pratiquons ce qu'il appelle une « réflexion extérieure » : en posant (nous-mêmes) l'Idée dans la détermination unilatérale de l'immédiateté ou de la négation.

En vérité (aber !) c'est l'Idée elle-même — (non pas seulement l'Idée logique, mais l'Idée en tant que « la totalité une » qui, n'ayant rien en dehors d'elle-même, est absolument libre) — c'est cette Idée qui, non seulement passe à la *vie*, qui non seulement laisse rayonner en elle-même cette vie comme *connaître fini*, — mais qui se décide, en s'ouvrant dans l'absolue vérité d'elle-même, — à différencier à l'intérieur d'elle-même le moment de sa particularité, de sa première (auto)-détermination, — l'Idée immédiate, sa première altérité, comme sa réflexion : elle se décide ainsi à libérer du dedans d'elle-même, elle-même comme nature.

Il faut tenir compte de tout ceci quand nous essayons de comprendre ce que Hegel entend par « Idée absolue ». Pour moi, la seule façon de comprendre ce paragraphe est de traduire « idée » par « articulation de soi » ou « articulation intérieure ». Ce mouvement, et non pas une entité ou des entités, est pour Hegel la vérité absolue et toute la vérité. C'est l'articulation de soi en tant que processus total qui comprend tout et génère tout.

Hegel a voulu comprendre « la vie »⁴⁴. Comment le faire autrement qu'en faisant de cette vie, dans son sens le plus englobant, la vérité absolue et toute vérité ? La réalité est pour Hegel réalisation, l'unité unification, la liberté libération, la vérité vérification (*Bewährung*). Tout est processus, développement, originairement et irréductiblement, non pas par addition ou interaction entre identités séparées (que ce soient des entités ou des catégories), mais seulement par différenciation ou articulation intérieure.

C'est justement en ces termes qu'il faut comprendre le sens de « l'Idée » chez Hegel : l'Idée comme articulation intérieure ou articulation de soi est la vérité absolue et toute vérité. Et cette totalité processuelle contredit justement la totalité achevée, objet possible d'une connaissance exhaustive.

Certes, Hegel utilise souvent l'adjectif « transparent »⁴⁵ pour caractériser la connaissance conceptuelle. Mais il ne faut pas oublier que ce qui est indiqué par là est la non-isolation, la non-juxtaposition des « moments » du processus : la manifestation

43. *Enc.* par. 244.

44. Cf. H. S. HARRIS, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1781*, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 554.

45. E.g. *Enc.* par. 237, 18 et annotation.

dans chacun d'eux de l'unique totalité dynamique, de l'Idée justement comme articulation de soi. On rencontre fréquemment aux mêmes endroits un autre adjectif : « fluide », — ce qui exprime également l'être-pris de chaque moment dans le processus total, comme moment d'une telle articulation de soi.

Tout ceci distingue précisément le penser de la raison des pensées de l'entendement : les dernières sont fixées et non pas fluides, non pas transparentes comme moments d'un processus d'articulation de soi, mais opaques dans leur juxtaposition. La vraie philosophie, la vraie compréhension ne peut pas être une configuration de telles pensées. La philosophie, et finalement la vérité elle-même, ne peut pas être comprise comme un *corpus* de définitions, de preuves et de thèses.

Cette compréhension négative, et son expression positive en termes d'« Idée », est considérée par Hegel comme l'acquisition définitive et irréversible de sa philosophie. Mais c'est justement cette compréhension même qui rend impossible toute clôture définitive et toute saisie exhaustive.

L'effectivité véritable de la philosophie est donc son effectuation. Mais comment est-ce qu'il faut concevoir cette effectuation ? C'est justement avec cette auto-compréhension de la philosophie qu'il fallait conclure le système, — mais comment est-il possible de conclure un mouvement d'articulation de soi ? Il est évident, quand on compare les derniers paragraphes dans les trois éditions de l'*Encyclopédie* que Hegel a eu de grandes difficultés pour répondre de façon satisfaisante à ces questions.

Hegel fut à tel point dissatisfait de la présentation de sa philosophie de la philosophie en trois syllogismes (dans l'édition de 1817) qu'il les supprima dans la deuxième édition (1827) — pour les réintroduire dans la dernière édition (1830), mais avec des modifications substantielles. Il n'est pas possible d'étudier ici ces modifications en détail et dans leur contexte⁴⁶. Quelques remarques doivent suffire.

Dans la première et la dernière édition les trois syllogismes constituent le passage du concept de la philosophie à l'Idée de la philosophie. Il s'agit donc ici de comprendre comment s'opère l'effectuation ou réalisation du concept de philosophie. Dans la première édition, ce mouvement est compris entièrement en termes de « sursumption » : les deux apparitions ou réalisations phénoménales de la philosophie, dans sa forme « objective » et dans sa forme subjective, sont sursumées dans l'idée de la philosophie. Celle-ci, en affirmant un véritable primat du logique par rapport à la nature et à l'esprit, se termine dans une atmosphère de repos définitif, difficile à réconcilier avec la nature dialectique et processuelle de l'Absolu hégélien.

La troisième édition introduit deux changements importants. Il n'y est plus question d'une sursumption des deux premiers syllogismes dans le dernier, et celui-ci renvoie explicitement à eux. Dans le troisième syllogisme les termes « nature » et « esprit » changent de sens. Il y est encore question de la scission de la raison qui se sait en « esprit » et « nature », mais cette scission est maintenant explicitée comme le jugement de soi par lequel l'Idée (de la philosophie) se divise dans les deux

46. Cf. Th. F. GERAETS, « Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », dans *Hegel-Studien*, vol. 10, 1975, pp. 231-254.

apparitions, ou réalisations phénoménales, que sont les deux premiers syllogismes. La philosophie dans sa forme spéculative *est* ce renvoi à ses deux formes unilatérales, « objective » et « subjective ». « Nature » et « esprit » dans le dernier syllogisme signifient ce que j'ai appelé ailleurs⁴⁷ la philosophie comme lecture naturelle et la philosophie comme lecture spirituelle de l'*Encyclopédie* (et de toute œuvre philosophique).

Ainsi la forme spéculative, « définitive » si l'on veut, de la philosophie consiste dans la compréhension de l'unité des deux autres formes, objective et subjective. Mais cette unité est processuelle : chaque système objectif est sursumé dans un connaître subjectif, historique et innovateur en tant qu'effort pour comprendre des temps nouveaux. Mais ces efforts produiront de nouvelles œuvres systématiques s'offrant d'abord comme objet à un lecteur en quelque sorte extérieur. C'est le retour au premier syllogisme. On voit bien que l'Idée de la philosophie consiste justement dans ce processus d'alternance, non répétitive mais progressive, entre ses deux « manifestations », objective et subjective.

En tant que moment final de l'Esprit absolu, en tant que compréhension, à la fois du côté « mondain » et du côté « religieux », de l'Esprit comme réconciliation, la philosophie est la libération effective de l'intelligence qui en soi est libre⁴⁸. Cette libération consiste dans la participation à une activité essentiellement ouverte, production et jouissance d'une éternelle articulation de soi qui est l'Idée en et pour soi, l'Idée effective comme Esprit absolu⁴⁹.

Loin de nous faire accéder à un repos définitif, la philosophie, en tant que compréhension de l'Esprit absolu comme ouverture du Système, nous appelle à porter un peu plus loin « le fardeau de l'Esprit » dans nos vies personnelle et sociale et dans notre philosophie même.

47. A.c.

48. *Enc.* par. 553.

49. *Enc.* par. 577. Pour comprendre le sens, nullement quiétiste, de « jouissance » (*geniessen*), voir Joh. G. FICHTE, « Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit », dans *Sämmtliche Werke*, éd. I. H. Fichte, Veit, Berlin 1846, vol. 8, pp. 342-352.