

ER.

Laurent Giassi

L'ESPRIT SELON HEGEL



philopsis
Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Giassi - Philopsis 2010

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





L'esprit selon Hegel

« Il [Pécuchet] se procura une introduction à la philosophie hégélienne, et voulut l'expliquer à Bouvard.

-« Tout ce qui est rationnel est réel. Il n'y a même de réel que l'idée. Les lois de l'Esprit sont les lois de l'univers ; la raison de l'homme est identique à celle de Dieu ».

Bouvard feignait de comprendre.

-« Donc, l'absolu c'est à la fois le sujet et l'objet, l'unité où viennent se rejoindre toutes les différences. Ainsi les contradictoires sont résolus. L'ombre permet la lumière, le froid mêlé au chaud produit la température, l'organisme ne se maintient que par la destruction de l'organisme ; partout un principe qui divise, un principe qui enchaîne ».

Ils étaient sur le vignot ; et le curé passa le long de la claire-voie, son bréviaire à la main.

Pécuchet le pria d'entrer, pour finir devant lui l'exposition d'Hegel et voir un peu ce qu'il en dirait.

L'homme à la soutane s'assit près d'eux ; et Pécuchet aborda le christianisme.

-« Aucune religion n'a établi aussi bien cette vérité : « La Nature n'est qu'un moment de l'idée ! »

-Un moment de l'idée ! murmura le prêtre, stupéfait.

- Mais oui ! Dieu, en prenant une enveloppe visible, a montré son union consubstantielle avec elle.

- Avec la Nature ? oh ! oh !

- Par son décès, il a rendu témoignage à l'essence de la mort ; donc, la mort était en lui, faisait, fait partie de Dieu ».

L'ecclésiastique se renfrogna.

-« Pas de blasphèmes ! C'était pour le salut du genre humain qu'il a enduré les souffrances.. »

-Erreur ! On considère la mort dans l'individu, où elle est un mal sans doute, mais relativement aux choses, c'est différent. Ne séparez pas l'esprit de la matière !

-Cependant, monsieur, avant la création...

- Il n'y a pas eu de création. Elle a toujours existé. Autrement ce serait un être nouveau s'ajoutant à la pensée divine ; ce qui est absurde. »

Le prêtre se leva ; des affaires l'appelaient ailleurs.

-« Je me flatte de l'avoir crossé ! » dit Pécuchet.

-« Encore un mot ! Puisque l'existence du monde n'est qu'un passage continuuel de la vie à la mort, et de la mort à la vie, loin que tout soit, rien n'est. Mais tout devient ; comprends- tu ?

-« Oui ! Je comprends, ou plutôt non ! »

L'idéalisme à la fin exaspérait Bouvard »

(*Bouvard et Pécuchet*, VIII, Flaubert)

Flaubert a beau jeu d'ironiser sur l'absurdité manifeste des propos de ce pauvre Pécuchet qui se perd dans le galimatias philosophique après une lecture rapide de résumés mal digérés de la philosophie hégélienne. Si comme Flaubert l'indique souvent « la bêtise consiste à vouloir conclure »¹, la pensée systématique de Hegel ne pouvait que l'agacer. Le comique naît ici du transfert de propositions spéculatives dans le discours commun, sans justification aucune : abstraites du cadre systématique, les formules hégélienne relatives à l'esprit, à l'Idée apparaissent comme autant de défis au bon sens propres à montrer la vacuité de la philosophie. On comprend que Bouvard soit exaspéré par cette présentation de l'idéalisme absolu. Qui ne le serait à sa place ?

Quand on traite de l'esprit chez Hegel, les voies d'approche sont multiples : *historiquement* c'est la rupture avec Schelling à Iéna qui amène Hegel à compléter la *Naturphilosophie* schellingienne, transformée en philosophie de l'identité, par une philosophie de l'esprit. Du point de vue de la *genèse* du système hégélien, c'est la

¹ Lettre à Louis Bouilhet, 4 septembre 1850.

Phénoménologie de l'Esprit comme système et introduction au système qui donne une présentation des différentes figures de l'Esprit, depuis la certitude sensible jusqu'à la Religion. Enfin lors de la constitution du système c'est dans le cadre d'une *Philosophie de l'esprit*, comme troisième partie de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* que Hegel présente l'esprit sous sa forme triadique – *l'esprit subjectif, l'esprit objectif, l'esprit absolu*. En laissant de côté les leçons relatives à l'art, la religion ou l'histoire, où les développements sur l'essence de l'esprit ne manquent pas, on voit l'abondance des matériaux. A partir de là une double possibilité se présente : une *présentation diachronique* de la philosophie de l'esprit, de 1801 à 1827-1830, des premières *Philosophies de l'esprit* de Iéna jusqu'à la version finale de *l'Encyclopédie*, ou une *présentation systématique*, se limitant à une œuvre en particulier. Si on choisit la première possibilité, l'entreprise serait trop vaste, obligeant à de nombreux parallèles entre les œuvres de la jeunesse et de la maturité. Cela donnerait peut-être l'impression d'une continuité discursive seulement interrompue par des aléas extérieurs au système. Si on choisit la deuxième possibilité se pose alors la question du choix de l'œuvre: entre les *Philosophies de l'esprit* de Iéna, la *Phénoménologie* et la *Philosophie de l'Esprit* de *l'Encyclopédie*, laquelle choisir ? A l'époque où on croyait voir dans l'œuvre de 1807 l'opus hégélien par excellence, l'expression de la génialité philosophique, on aurait fait de la *Phénoménologie* le seul point de départ valable pour une analyse de l'Esprit chez Hegel. On a depuis longtemps rejeté le mythe d'une *Phénoménologie* préservée de l'ossification logique. Si on veut comprendre l'articulation de l'Esprit, c'est à *l'Encyclopédie*² qu'il faut recourir car elle présente la totalité du système, ce qui n'interdit pas de la compléter par d'autres œuvres de Hegel si nécessaire.

On montrera tout d'abord la signification de *l'esprit* dans le cadre d'une *philosophie spéculative de l'esprit*. Ce sera l'occasion de montrer qu'une telle philosophie s'oppose aussi bien à la *pneumatologie rationnelle* de l'ancienne métaphysique qu'à ce que

² *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B.Bourgeois, *La science de la logique* (I), 1986, *La philosophie de la nature* (II), 2004, *La philosophie de l'esprit* (III), 1988, Paris, Vrin.

Fichte, après Platner, appelait *l'histoire pragmatique de l'esprit humain* (1)

En intégrant l'*Anthropologie* à la doctrine de l'esprit subjectif Hegel admet une infrastructure naturelle de l'esprit tout en évitant la *naturalisation* de celui-ci. Quant à la *Psychologie* elle est la discipline qui permet de voir à l'œuvre l'esprit subjectif dans son double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation (2-8).

On indiquera enfin les conséquences de l'intégration de l'esprit objectif et de l'esprit absolu dans une philosophie de l'esprit. Par là Hegel repousse les limites entre la psychologie vouée à l'étude des phénomènes du sens interne et les autres disciplines chargées d'étudier le sens des productions spirituelles par lesquelles l'humanité s'objective dans l'histoire (9). La décomposition du système hégélien montre les difficultés qui surgissent dans l'interprétation de cette objectivation de l'esprit dans l'histoire et dans ses œuvres, de Marx à Dilthey (10).

1. La définition de l'Absolu comme esprit

Avant d'analyser l'exposition encyclopédique de l'esprit il faut remonter à la *forme* car sans elle il n'y pas de présentation du contenu, pour la simple raison que la philosophie spéculative récuse l'idée d'une forme indépendante du contenu et d'un contenu préexistant à la forme. La philosophie spéculative est *auto-présentation discursive de la forme comme seul contenu de la pensée*, formulation qui prête à tous les malentendus si jamais on voit là une déduction *a priori* des éléments du réel qui est au pire grotesque (à peu près comme Minerve qui sort toute ailée de la tête de Jupiter) ou bien encore malhonnête (puisque ce qui est déduit *a priori* existe déjà et ne peut être ainsi déduit que *parce qu'il existe déjà*). Dans le cas de l'esprit ce serait parce que quelque chose comme l'esprit existe comme un étant particulier ou comme un domaine ontique déterminé que le philosophe pourrait tenir un discours sur lui³. Hegel est pourtant clair sur ce point : la philosophie ne part pas de ce que lui donne la représentation immédiate ou l'expérience⁴. Si on veut rendre compte de la possibilité d'une philosophie de l'esprit et il faut remonter à la philosophie comme *système de la vérité* et au vrai comme *résultat* de son propre mouvement comme l'indique Hegel dans la *Préface* de la *Phénoménologie*. La thèse hégélienne prend son sens dans le contexte polémique d'une relativisation du paradigme schellingien : les réflexions de Hegel et ses premiers travaux philosophiques⁵ l'ont porté à juger insatisfaisante la méthode de Schelling qui part de

³ On reconnaît là ce que Hegel appellera la *Première position à l'égard de l'objectivité* dans le *Concept préliminaire de l'Encyclopédie* et qui est typique de la philosophie scolastique admettant que ses objets existaient comme tels (§30, p. 295).

⁴ *Encyclopédie, Introduction* (1817), §1 et *Introduction* (1827-1830), § 17.

⁵ En particulier l'article publié dans le *Kritisches Journal der Philosophie, Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802) où Hegel s'aperçoit de l'irréductibilité de l'esprit à la nature.

l'Absolu *ex abrupto* et pense la totalité du réel et de l'idéal à partir des différences quantitatives de l'Absolu⁶. Dans sa dénonciation du formalisme comme cette nuit où tous les chats sont gris, Hegel n'est pas loin de penser la même chose que Fichte qui voit dans l'Absolu de Schelling un « *Polyphem ohne Auge* » et dans la philosophie de l'identité une régression dogmatique à une ontologie qui parle de l'être sans rendre compte de la vision de l'être⁷. Hegel en tire les conséquences sur le plan du système : il faut penser l'Absolu non seulement comme *substance*, ce que fait Schelling à la suite de Spinoza, mais aussi comme *sujet*. La critique du formalisme (qu'il soit de Schelling ou de ses épigones, les philosophes de la nature) implique que la forme se développe elle-même en tant que contenu nécessaire, non plus comme *sujet-objet subjectif* (Fichte) ou *objectif* (Schelling) mais comme *sujet* au sens hégélien de *l'identité spéculative de l'être et de la pensée*. C'est pourquoi Hegel pourra parler ultérieurement d'une *Logique subjective* pour désigner la théorie de l'essence et du concept : le sujet n'est plus un *ego* transcendantal dont l'étude de la faculté de connaître conditionne le sens à donner à l'objectivité mais la réactualisation, dans le sens idéaliste, de la thèse parméniennienne de l'identité de l'être et du penser. Dans le domaine de la représentation cette thèse de la Substance comme Sujet correspond à la définition moderne de Dieu comme *esprit*.

« Selon mon intellection –il lui faut se justifier par la présentation du système lui-même –tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet*. (...) La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité sujet, ou ce qui veut dire la même chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même, ou de la médiation avec soi-même du devenir autre à soi »⁸.

Juxtaposons à cette définition conceptuelle ce qui lui correspond dans l'ordre de la représentation selon Hegel :

⁶ Schelling, *Exposition de mon système de philosophie* (1801), Paris, Vrin, 2000.

⁷ *Vorarbeiten gegen Schelling*, 1801.

⁸ *Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1992, *Préface*, p. 81.

« Que le vrai ne [soit] effectif que comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* –le concept le plus sublime, et qui appartient au temps moderne et à sa religion »⁹.

Ces deux citations montrent clairement qu'on ne peut comprendre le sens qu'a l'esprit chez Hegel si on se contente du seul versant représentatif et non systématique et ce que dit la *Préface* de la *Phénoménologie* sur le système se retrouve dans le principe qui gouverne l'exposition encyclopédique comme présentation articulée de la totalité. En d'autres termes dire ce que Hegel pense de l'esprit n'a pas de sens si on isole l'esprit comme un secteur déterminé du réel ou comme une partie de la philosophie valable pour elle-même. Cela ne signifie pas qu'il faille à chaque fois exposer *l'ensemble* du système pour traiter de l'esprit mais hors de la dimension systématique l'esprit s'étiole et redevient ce pâle fantôme dont la philosophie ne sait que faire après les victoires faciles que le matérialisme des Lumières remporta contre lui. On justifiera cela par deux thèmes : d'une part la nécessité d'avoir recours à une méthode particulière en philosophie, d'autre part la définition de l'esprit en termes logiques et non psychologiques voire spiritualistes. Touchant le premier point, après les tentatives de Kant, Fichte et enfin Schelling, toutes jugées infructueuses, il est temps de passer à la présentation de la philosophie comme système et de recourir à une méthode philosophique qui a rompu avec l'intuitionnisme fichtéen¹⁰, le constructivisme schellingien¹¹ et qui refuse le prestige des mathématiques¹². Présenter le vrai comme système ou l'Absolu-Substance comme sujet ne peut passer par une procédure gnoséologique inspirée de la connaissance mathématique. Celle-ci reste une activité extérieure à la Chose qui ne se meut pas elle-même dans son contenu de façon autotélique car « une fin

⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰ L'intuition intellectuelle de Fichte.

¹¹ La déduction *a priori* des facteurs de l'être à partir des puissances.

¹² On renvoie à la différence posée par Kant entre les mathématiques comme construction de concepts dans l'intuition et la philosophie privée de toute intuition intellectuelle qui doit se contenter d'être discursive.

extérieure régit ce mouvement » qui nous fait passer de proposition en proposition dans la démonstration mathématique¹³. En outre l'élément de la connaissance mathématique est l'espace, le milieu le plus inapproprié pour poser les différences du concept qui apparaissent comme mortes, immobiles et dépourvues de vie. La dimension mortifère se trouve ici dans l'usage de la catégorie de l'égalité que Hegel assimile à l'identité abstraite à soi sans rapport réel à son être-autre. Les principes de la grandeur et de l'égalité ne peuvent rendre compte « de cette pure inquiétude de la vie et de cette différenciation absolue »¹⁴. Les déterminations mathématiques excluent ce qui est l'expression même du concept, le concept étant-là, le *temps* : on comprend alors qu'il est absurde de penser l'esprit dans son développement en faisant abstraction de *l'histoire* ou de le réduire au *sens interne*, dont la phénoménalité n'a rien à voir avec l'apparaître de l'Esprit dans le temps. Par opposition à la méthode mathématique la méthode philosophique n'oublie pas les moments qu'elle parcourt pour parvenir à son résultat car ils font partie de la vérité : le phénomène du surgir et du disparaître des moments constitue « l'effectivité et mouvement de la vie de la vérité »¹⁵. Alors que dans un cas on a un mouvement externe ici on a un mouvement interne, le mouvement de la Chose elle-même. Cette affirmation permet de passer au second point, la définition du mouvement de l'esprit en termes logiques. Dire de l'Absolu qu'il correspond à ce que la religion appelle l'esprit oblige à préciser les catégories philosophiques qui permettent de penser l'auto-développement de l'esprit. Le texte de 1807 est d'une grande précision : l'Absolu ou l'Esprit se développe selon un rythme logique.

« Le spirituel seul est *l'effectif*; il est l'essence ou [ce] qui est *en soi*, — ce qui est *en-relation* ou déterminé, [l'] *être-autre* et [l'] *être-pour-soi* — et [ce] qui dans cette déterminité ou son être-hors-de-soi demeure dans soi-même ; — ou il est *en et pour soi*. — Mais cet être en et pour soi, il ne l'est d'abord que pour nous ou *en soi*, ou il est la *substance* spirituelle. Il faut que cela il [le soit]

¹³ *Phénoménologie*, *ibid.*, p. 102.

¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵ *Ibid.* p. 105.

aussi *pour soi-même*, — il faut qu'il soit le savoir du spirituel ou le savoir de soi comme de l'esprit; c'est-à-dire, il faut qu'il soit à soi comme *ob-jet*, mais tout aussi immédiatement comme ob-jet *médiatisé*, c'est-à-dire sursumé, réfléchi dans soi. Il est *pour soi* seulement pour nous, dans la mesure où son contenu spirituel est engendré par lui-même ; mais, dans la mesure où il est pour soi aussi pour soi-même, cet auto-engendrer, le concept pur, lui est en même temps l'élément ob-jectif où il a son être-là ; et, de cette manière, il est dans son être-là, pour soi-même, ob-jet réfléchi dans soi. — L'esprit qui se sait ainsi comme esprit est la *science*. Elle est son effectivité, et le royaume qu'il s'édifie dans son propre élément »¹⁶.

Rappelons que cette citation était précédée par la définition de l'Absolu comme esprit propre au Temps modernes et à sa religion, ce qui renvoie à l'interprétation hégélienne de la religion chrétienne. L'Incarnation de Dieu en un homme et la kénose du Dieu-Homme illustrent dans l'élément de la représentation le mouvement logique de l'esprit qui n'est tel que par un passage de l'en soi, de l'identité, à l'altérité et son identité réflexive dans l'autre puisque le Fils de Dieu est ressuscité et est présent au sein de la communauté des croyants et non dans un au-delà des temps. La difficulté réside ici dans l'utilisation de catégories de l'être qui ne sont pas les meilleures pour signifier le concept de l'esprit : ce sont les catégories de l'essence et du concept que Hegel utilisera davantage dans la *Philosophie de l'esprit* car l'immédiateté résiduelle de l'esprit à chacun des degrés de son développement est intégrée dans l'auto-médiation de l'esprit et seul le concept exprime le mieux cette auto-médiation. En tout cas le rythme ternaire ainsi présenté (*en soi/être-autre/en et pour soi*) montre bien qu'on *n'explique pas l'esprit en termes spirituels*, ce qui est l'erreur de toute philosophie qui veut défendre la thèse de l'existence de l'esprit en affirmant la différence ontique de l'esprit et de son autre, la matière. Dire que l'esprit pense ou que l'homme pense par son esprit ne nous éclaire pas sur l'esprit, sa nature ou son activité car la pensée reste alors bien mystérieuse si, permettant de tout expliquer, elle ne peut s'expliquer elle-même. L'erreur du matérialisme est de croire que, puisque le langage dans lequel l'esprit s'explique ne peut être

¹⁶ Ibid. p. 87.

exprimé en termes spirituels, c'est la traduction des opérations de l'esprit dans un ensemble d'énoncés portant sur des états de choses du monde qui nous dirait ce qu'est l'esprit. On ne comprend pas plus l'esprit en analysant la *logique formelle*, la formation des concepts, la validité des jugements et des différents raisonnements possibles. C'est le mouvement des « essentialités spirituelles »¹⁷ qui rend compte de l'auto-déploiement de l'Esprit d'abord la forme de figures de la conscience (conscience, conscience de soi, raison), de totalités historiques (L'Esprit), de la série des religions comme apparition de l'Absolu (Religion) enfin comme Savoir absolu en tant que justification du périple phénoménologique et retour à l'immédiateté du *hic et nunc*.

Dès 1807 il est clair pour Hegel que la philosophie doit être posée comme un système, que le logique est au cœur de la pensée systématique et que la philosophie spéculative est l'auto-déploiement de l'Esprit qui s'objective dans l'élément du savoir à son point culminant.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

2/ L'esprit comme Idée et vérité de la nature

Si on veut comprendre l'esprit à l'intérieur du système chez Hegel, il faut non seulement voir le rapport avec le système entier mais rappeler les concepts qui permettent de penser son développement dialectique (l'esprit comme *Idée*) et le rapport de la nature et de l'esprit (l'esprit comme *vérité de la nature*). L'esprit ne se comprend pas tautologiquement en termes spirituels mais logiquement à partir des catégories de la *Théorie du Concept* pour rendre compte de la processualité de l'esprit dans le développement de ses différentes sphères. Sans la connaissance de la *Logique* hégélienne et du rythme du concept, la pensée hégélienne de l'esprit risque d'être incompréhensible : le mot d'ordre de 1807, penser la substance comme sujet, a une traduction logique dans le développement catégoriel qui fait passer de l'être immédiat (*Théorie de l'être*) à l'essence comme être devenu (*Théorie de l'essence*) et à l'Idée comme unité du concept et de l'objectivité, c'est-à-dire de l'être produit par le concept (*Théorie du concept*). Tout l'effort de Hegel depuis 1812, date de la publication du premier tome de la *Logique*, c'est de redonner un sens à la métaphysique en faisant perdre aux formes logiques le sens de cadres extérieurs, applicables à un contenu donné et relatifs à l'entendement humain : le *Logos* s'expose sous la forme d'un enchaînement de catégories, allant de la plus pauvre et la plus abstraite, *l'être* immédiat, jusqu'à la plus riche, la plus concrète, *l'Idée*. La pensée spéculative rejette le dualisme entre la pensée et l'être, ce qui interdit de faire des catégories des fonctions de l'entendement valables uniquement du point de vue humain, comme dans le criticisme. Le *concept* et *l'Idée* perdent par conséquent la signification qui était la leur dans la logique formelle et même dans la philosophie transcendantale : ce ne sont plus des fonctions de synthèse (concepts *a priori*) ou des représentations nécessaires de la raison (*l'Idée*) mais des formes logiques qui

signifient l'auto-production de l'être, l'auto-médiation intégrale de l'être.

Une des grandes découvertes de Hegel c'est que la liberté n'est pas possible si elle n'est pas simultanément la libération *de* l'autre, à prendre au sens du génitif subjectif et objectif. Or Hegel définit expressément la philosophie de l'esprit comme une doctrine qui montre comment l'esprit se libère¹⁸. Comme l'auto-mouvement du concept permet de comprendre les conditions de sensibilisation de la raison, on comprend que pour Hegel ce soit le moyen de penser la présence de l'esprit au monde sous ses différents aspects sans passer par les images de la chute, de l'incarnation. L'esprit comme raison concrète se déploie dans l'espace et le temps, puis dans l'histoire humaine, enfin dans ses œuvres car il est concept qui se réalise, il est Idée qui se donne son effectivité. Cette proposition n'a pas de sens historique : elle ne renvoie pas à une série d'événements supra-historiques censés rendre compte de l'existence du monde tel qu'on le trouve, comme dans l'entreprise des *Âges du monde* de Schelling. Elle est un raccourci qui illustre la signification concrète de l'identité spéculative de l'être et de la pensée. Il faut à la fois libérer l'autre présent en soi-même et faire en sorte que l'autre soit libre et pour cela il faut penser logiquement cette identité qui ne s'accomplit que dans une relation intentionnelle à *son* autre, ce que Hegel appelle l'auto-différenciation du *concept*. Cette présence de la liberté dans le monde prend la forme du concept-dans-le-monde ou de *l'objectivité* comme totalité et comme procès de totalisation qui fait passer d'une totalité en extériorité (*mécanisme*) à une totalité retotalisée et qui est son propre produit (la *vie* comme *Idée immédiate*). La *Logique* présente l'auto-exhibition de l'identité de l'être et de la pensée, posée en soi dans l'être (*Logique objective*) et explicitée dans l'essence et le concept (*Logique subjective*). La

¹⁸ *Encyclopédie*, III, § 386, p. 180: « L'esprit est l'Idée infinie, et la finité a ici la signification qui est la sienne, celle d'être l'inadéquation du concept et de la réalité, avec la détermination consistant en ce qu'elle est, pour l'esprit, le paraître à l'intérieur de lui-même. C'est là une apparence que l'esprit, *en soi*, se donne comme une borne, afin que, *pour soi*, par la suppression de celle-ci, il ait et sache la liberté comme *son* essence, c'est-à-dire soit absolument *manifesté*. Les divers degrés de cette activité, dans lesquels, en tant qu'ils sont l'apparence, l'esprit fini a pour destination de séjourner, et qu'il a pour destination de parcourir, sont des degrés de sa libération ».

Théorie du concept englobe à la fois la réalisation formelle du concept dans le mouvement du *jugement* et du *syllogisme* et sa réalisation immédiate sous la forme de *l'objectivité*. Dans ce redoublement on a affaire à un mouvement d'autodétermination, dissimulé au début par l'immédiateté et révélé à la fin où l'immédiateté s'avérera de part en part traversée de médiation. Le concept est l'être comme *auto-position* qui est en même temps *auto-production* et *auto-différenciation*, ce qui fait que saisir une chose dans son concept, c'est voir si elle participe à son procès de médiation ou si elle est réduite à une condition pour un procès supérieur qui l'englobe. Si Hegel se plaît à souligner de manière provocatrice que « tout rationnel est un syllogisme »¹⁹ c'est parce que le syllogisme est la structure même de *l'auto-médiation*, de la *médiation médiatisante-médiatisée* : au lieu de voir une simple permutation des places avec des lettres indifférentes à leur changement, Hegel voit dans les relations entre les extrêmes et le moyen-terme la pulsation de toute réalité effective, cette *relation de relations* qui n'est autre que l'auto-production organisée et articulée de l'être comme concept. En disant que le rationnel est syllogisme, Hegel ne confond pas l'abstrait et le concret, il montre comment les identités se déplacent et se remplissent dans leur échange réciproque. La rationalité syllogistique est le remplissement de l'intentionnalité de l'être qui est à la recherche de sa propre médiation : l'être qualitatif ne supporte pas cette visée, il s'effondre dans son Autre, l'être quantitatif a toujours déjà dépassé cette visée puisqu'il se dépasse, insensiblement si l'on peut dire, dans son Autre – l'essence souffre d'un trop plein d'intériorité qu'elle doit corriger, ce qui la rend instable et ce que n'est que dans le concept que l'être devient parfaitement transparent à soi-même en se développant sous une forme articulée ou syllogistique. Le concept ne demeure pourtant pas enfermé dans son identité transparente, son procès d'auto-développement montre la nécessité d'une auto-médiation. Dire que l'être est concept c'est dire que ce que la pensée finie, l'entendement, prend pour un tableau statique d'ordres, d'espèces,

¹⁹ *Science de la logique, La logique subjective ou Doctrine du concept*, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, 1^{er} section, chap. 3, p. 154.

de genres renvoie à une articulation du réel où *l'universel se réalise sous formes de particularités singularisées dans des totalités de plus en plus complexes ou concrètes (mécanisme, chimisme, téléologie)*. Le concept produit l'objectivité qui est l'être reproduit et cette reproduction de l'être à partir du concept est spéculativement un redoublement du concept dont la forme n'a que lui-même pour contenu. Cette transparence cristalline du concept à son objectivité, Hegel la désigne du terme d'*Idée*, la catégorie logique suprême de l'Absolu²⁰. Cette Idée n'a rien d'idéaliste au mauvais sens du terme car l'Idée immédiate est la *vie* où le processus du genre fait disparaître l'immédiateté résiduelle de l'individu vivant et équivaut à « *la venue au jour de l'esprit* »²¹. Une autre variante de cette expression se retrouve dans les affirmations souvent répétées qui font de l'esprit *la vérité de la nature* : la mort du vivant est dialectiquement la naissance de l'esprit²². Qu'entendre par là ?

Le matérialisme prend au premier degré cette expression en faisant de l'esprit un épiphénomène de la nature, interprétation incompatible avec la philosophie spéculative. A la fin de *l'Encyclopédie*, dans les trois syllogismes récapitulatifs de l'ensemble du Système, Hegel montre que cela correspond à l'interprétation la plus superficielle du rapport entre la Logique, la Nature, l'Esprit : c'est le syllogisme de *l'apparition* où prévaut la forme extérieure du *passage*, terme qui renvoie à la *Théorie de l'être* où la relation est extérieure aux *relata*²³. Dans ce syllogisme l'Idée est le premier terme, la Nature l'aliénation de l'Idée dans l'espace et le temps, l'Esprit la reprise de l'Idée à partir de son être-autre. L'inconvénient d'une telle lecture horizontale des relations entre les trois termes c'est qu'elle confond les nécessités pédagogiques de l'exposition qui force à séparer les parties de la philosophie – et la médiation réciproque des parties qui interdit une telle séparation. Croire qu'il y aurait *d'abord* le Logos, tel un dieu paresseux, semblable à cet

²⁰ *Encyclopédie, Théorie du concept*, §§ 213-214.

²¹ *Ibid.*, §222.

²² *Naturphilosophie, Vorlesung 1819/1820*, Ilting, Gies, Napoli, 1982, p. 11 : « La vitalité est le degré le plus haut que la Nature atteint. (...) La mort de la vie est la naissance de l'esprit, et la Nature est à considérer jusqu'à ce point ».

²³ *Encyclopédie*, III, § 575.

« éternel célibataire des mondes » dont parlait Chateaubriand dans le *Génie du christianisme*, puis la nature et enfin l'esprit serait ruineux pour le système où la circularité présente dès le Savoir absolu de la *Phénoménologie* – puisque le Savoir absolu est retour à l'immédiateté de l'être – se retrouve de façon exemplaire dans le cercle de cercles encyclopédique. Les deux autres syllogismes, celui de la réflexion spirituelle et celui de l'Idée de la philosophie, corrigent cette lecture en interdisant de donner un sens temporel à la dialectique éternelle de l'Idée²⁴. Dès qu'on prend la dialectique en ce sens, alors on passe de la dialectique de l'Idée à une dialectique de la nature dont l'esprit n'est plus que l'épiphénomène. Les disciples de Hegel comme Rosenkranz pensèrent protéger le système contre les critiques venant de l'orthodoxie religieuse en rethéologisant l'Idée, en faisant de celle-ci l'expression philosophique du Dieu créateur. Les choses semblaient alors prendre une apparence plus rassurante : l'Esprit absolu (Dieu) créait le monde fini et l'esprit fini, la philosophie spéculative donnant au théisme une validité philosophique et le théisme lui rendant pour ainsi dire un certificat d'honorabilité. Cet échange de bons procédés est évidemment ruineux car il remet en cause la signification que Hegel donne aux syllogismes de l'esprit absolu. En aucun cas il ne s'agit pour Hegel de sauver la vérité du théisme mais d'opérer une *Aufhebung* de la religion vraie ou absolue dans la philosophie – ce qui rend délicat le retour du concept à la représentation religieuse. La thèse qui fait de l'esprit la *vérité de la nature* signifie l'impossibilité *d'absolutiser la nature*, d'en faire l'expression unique ou privilégiée de l'Absolu. La nature commence à s'intérioriser dans l'organisme animal qui est l'analogon d'un Soi spirituel, car la subjectivité animale demeure extérieure au genre. Même si la raison est dans la nature et si la nature est la raison incorporée, la nature comme extériorité absolue à soi-même n'a pas de centre en elle-même. La nature étant aliénation de l'Idée, elle a d'abord son *centre logique* dans l'Idée, quand bien même la spatio-temporalisation de l'Idée serait cause de nouveautés par rapport au pur Logos. Le véritable centre de la nature demeure l'esprit : dans la *philosophie de*

²⁴ Ibid., §§ 576-577.

la nature la dialectique qui fait passer de la physique inorganique à la physique organique montre le dépassement de l'extériorité par une idéalisation de la matière dans la subjectivité animale qui se dépasse dans l'esprit. Cela pourrait être vérifié à tous les niveaux de la philosophie de la nature : qu'il s'agisse du *son* comme idéalisation du corps physique ou de la terre comme patrie naturelle de l'esprit, à chaque fois Hegel remplace la confrontation entre la téléologie et le mécanisme par la *dialectique de l'Idée dans la nature* qui pousse celle-ci vers sa négation, l'esprit où *l'universel est pour l'universel*.

3/ La critique de la pneumatologie et du criticisme

En réalisant une philosophie de l'esprit, Hegel entre directement en concurrence avec d'autres tentatives rivales : la *pneumatologie* et *l'histoire pragmatique de l'esprit humain* de Fichte dans le sillage du criticisme. La pneumatologie ou psychologie rationnelle renvoie à la première position relativement à l'objectivité²⁵, la pensée métaphysique médiévale ou bien à sa formalisation wolffienne. La pneumatologie est un discours qui énumère certains prédicats essentiels de l'âme comme *l'immortalité* mais son mode de démonstration est invalidé par ses attaches à l'habitus représentatif qui considère que les objets à connaître sont déjà donnés²⁶. En présupposant que l'âme-substance existe et qu'il s'agit simplement de la connaître pour ce qu'elle est, la pneumatologie traite l'âme comme une chose déjà-là. Ce procédé la rend incapable de comprendre spéculativement l'esprit. Hegel reprend la critique faite dans la *Préface* de la *Phénoménologie* lorsqu'il montrait comment la structure de la proposition (sujet+copule+prédicat) dissimulait l'auto-médiation du sujet qui s'enchaîne avec sa propre essence par le prédicat²⁷. Hegel a encore moins de considération pour la formalisation wolffienne qui dédouble la pneumatologie en une *psychologie rationnelle* et une *psychologie empirique*. Wolff considère en effet que la psychologie empirique doit donner l'inventaire des facultés de l'âme et de leurs lois, au moyen de la conscience de ce qui se passe en nous et de l'observation externe. Il exclut de ce domaine tout ce qui relève de l'anatomie et de la physiologie des sens qui relèvent de la physique. Quant à la psychologie rationnelle elle doit rendre compte *a priori*

²⁵ *Encyclopédie, Concept préliminaire*, §§ 26 sq.

²⁶ *Ibid.*, §§ 30, 31 et 32.

²⁷ *Phénoménologie, Préface*, p. 85.

des faits observés, sans qu'il y ait de coupure entre les deux²⁸. Hegel n'a que mépris pour la psychologie wolffienne qui leste l'âme-substance d'une force de représentation : les jours de cette psychologie sont comptés dans la mesure où la philosophie critique a *déconstruit la substantialité* de l'âme, en lui faisant perdre l'évidence métaphysique dont elle jouissait jusque là²⁹. Pour autant le criticisme pouvait-il prétendre remplacer la pneumatologie d'inspiration métaphysique ?

Ici il faut distinguer Kant et ses disciples ou du moins ceux qui se réclament de l'esprit du kantisme. Le cas du fondateur du criticisme est vite réglé : Kant nie la possibilité de la psychologie rationnelle et cantonne la psychologie empirique uniquement dans le domaine de la physique expérimentale. Pire, considérant qu'elle ne pourra jamais devenir une science faute de mathématisation, il la réduit à une « description naturelle de l'âme », autrement dit une classification des phénomènes psychiques, sans pouvoir jamais devenir une « science de l'âme, ni même une théorie psychologique expérimentale »³⁰. Les choses sont plus complexes pour des auteurs comme *Herbart*, *Fries* ou *Beneke* qui, tout en restant dans le cadre de la philosophie kantienne, voudront redonner du lustre à la psychologie comme science de l'esprit. Ici on voudrait seulement évoquer le cas de Fichte qui ambitionnait lui aussi de faire passer la philosophie à l'état de Système en faisant de la philosophie une *histoire pragmatique de l'esprit humain*³¹. Une telle histoire des actes transcendants du Moi n'a rien à voir avec une philosophie spéculative de l'esprit telle que l'entend Hegel : pour des raisons internes à la *W.L.* ce n'est qu'à partir de son conflit avec Schelling

²⁸ Pour une présentation systématique de la psychologie de Wolff on renvoie à Jean Ecole, *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Paris, Vrin, 1985, en particulier *De la nature de l'âme, de la déduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la « Psychologia rationalis » de Christian Wolff*.

²⁹ Kant, O.P., *Critique de la raison pure, Paralogismes de la psychologie rationnelle*, Paris, Gallimard, 1980.

³⁰ Kant, O.P., II, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Gallimard, 1985 pp. 368-369.

³¹ Fichte, *Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1990 : « la doctrine de la science doit être une histoire pragmatique de l'esprit humain » (p. 104, §4).

que Fichte comprend qu'il est nécessaire de penser le rapport entre l'Absolu (la Substance) et le Moi (le sujet), pour éviter de faire de la philosophie du *Moi absolu* une variante du solipsisme. Ensuite Hegel remplace le recours à *l'intuition intellectuelle* ou l'implication du sujet dans la revivification du contenu exposé³² par un dédoublement entre l'expérience de la conscience et le savoir sur cette expérience (*Phénoménologie* de 1807) ou un développement selon le rythme logique qui fait passer de l'en soi à l'en-et-pour-soi dans toutes les figures de l'esprit (*Encyclopédie*). Comme Hegel, Fichte pondère l'actualisme du Moi par son rapport à l'être, sauf que chez Hegel cet être est (re)produit par l'esprit qui s'objective après avoir intériorisé l'immédiateté, alors que le Fichte de la maturité pense le Moi à partir de l'être absolu dans le cadre d'une philosophie de l'image. Une théorie du *Wissen* n'est plus à proprement parler une égologie transcendantale pas plus qu'elle n'est une philosophie de l'esprit qui culminerait dans l'esprit absolu. Si le savoir est l'élément où s'objective l'esprit qui atteint ainsi son concept chez Hegel, le savoir demeure chez Fichte ce qui permet à l'Absolu d'éclairer le Moi sans jamais abolir cette lumière dans la forme figée du concept.

³² Ce que Fichte appellera plus tard le *Wissen* dans les *W.L.* ultérieures.

4/ Les divisions générales de l'esprit subjectif

Dans *l'Encyclopédie* les déterminations logiques de l'être, de l'essence et du concept valent de chaque moment du développement de l'esprit. A chaque fois, quel que soit le degré de développement atteint, il s'agit de commencer par l'immédiateté, puis de passer par la médiation ou l'opposition et enfin de parvenir à une nouvelle unité par la médiation de la médiation. Le développement se fait selon un rythme ternaire pour *l'âme*, la *conscience* et *l'esprit subjectif*, chacune des deux premières subdivisions de chaque moment répétant ce rythme. Le schéma général est donc le suivant

$$\begin{aligned} A &= a, b, c \text{ et } A = a (\alpha, \beta, \gamma), b (\alpha, \beta, \gamma), c \\ B &= a, b, c \text{ et } B = a (\alpha, \beta, \gamma), b (\alpha, \beta, \gamma), c \\ C &= a, b, c \text{ et } C = a (\alpha, \beta, \gamma), b (\alpha, \beta, \gamma), c \end{aligned}$$

Le dernier moment (c) fait le bilan du mouvement dialectique antérieur dans une visée à la fois récapitulative et programmatique : il s'agit de préparer en effet l'étape suivante. En italiques on indique à chaque fois la contradiction positive qui permet de passer au moment ultérieur.

L'esprit subjectif

A. Anthropologie	B. Phénoménologie	C. Psychologie
a) l'âme naturelle α) qualités naturelles β) changements naturels <i>(Rapport des sexes)</i> γ) sensation	a) la conscience comme telle α) la conscience sensible β) le percevoir <i>(universel/singulier)</i> γ) l'entendement	a) l'esprit théorique α) l'intuition β) la représentation <i>(intérieur/immédiateté)</i> γ) la pensée
b) l'âme qui ressent α) l'âme qui ressent en son immédiateté β) sentiment de soi <i>(la folie, le dérangement)</i> γ) l'habitude	b) la conscience de soi α) le désir β) la conscience de soi qui reconnaît <i>(la lutte à mort)</i> γ) la conscience de soi universelle	b) l'esprit pratique α) le sentiment pratique β) les tendances et le libre-arbitre <i>(opposition des tendances)</i> γ) la félicité
c) l'âme effective identité de l'âme et du corps	c) la raison identité de l'être et de la pensée	c) l'esprit libre identité de la volonté et de l'intelligence

5/ La parapsychologie romantique

Une des grandes nouveautés de la théorie de l'esprit subjectif dans l'*Encyclopédie* c'est l'intégration de l'*Anthropologie* dans la philosophie de l'esprit. Pourquoi Hegel accorde-t-il tant d'importance à cette discipline qui traite de *l'esprit-nature*, lorsque l'esprit n'est plus complètement nature sans être encore esprit ? L'indépendance progressive de la science de l'esprit par rapport à la métaphysique³³ et le développement de la psychophysiologie expérimentale tout au long du XIXe siècle ont fait de la psychologie une science positive. Ce processus de normalisation sur le long terme risque de faire oublier le cadre historique dans lequel l'intérêt pour l'esprit allait de pair avec tous les aspects nocturnes de la psychè, principalement à l'époque du romantisme. La fascination pour les phénomènes paranormaux comme le *rêve*, *l'extase*, la *clairvoyance*, le *sommeil magnétique*, bref pour toute la partie obscure de l'esprit constitue un phénomène remarquable et qu'on aurait tort de réduire à son côté spectaculaire avec le mesmérisme³⁴. Dans le cadre de la philosophie romantique de la nature il s'agit de retrouver la relation privilégiée avec la nature ou le monde des esprits en s'intéressant aux côtés inconscients de l'esprit. Une des ambitions du courant romantique était de retrouver une forme de communication directe avec la nature par des moyens aussi divers que *l'activité onirique* comme accès au langage symbolique de la nature et à l'unité originaires avec elle. C'est un collègue de Hegel à Nuremberg, G.H. Schubert, chaud partisan de la *Naturphilosophie* de Schelling, qui s'est illustré dans ce domaine en faisant de l'état de sommeil magnétique et du rêve le moyen de retrouver l'unité

³³ Dilthey, *Introduction aux sciences de l'esprit*, 11e partie, 4^e section, *La dissolution de la position métaphysique de l'homme à l'égard de l'effectivité*, chap. 3 (*Œuvres 1, Critique de la raison historique*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992, p. 324-337).

³⁴ Mesmer, *Le Magnétisme animal*, publié par Robert Amadou, Paris, Payot, 1971.

perdue avec la nature. Dans son ouvrage intitulé *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808), Schubert donne un sens historique au mythe de l'harmonie originelle en recherchant dans l'histoire passée les traces d'un savoir perdu où l'homme était organe de la nature³⁵. Cette généalogie régressive qui consiste à trouver le savoir primordial dans les légendes sacrées des anciens peuples (Égyptiens, Indiens, Chinois, Mexicains, Islandais, Suédois), fait de la *chute* un fil conducteur pour comprendre l'histoire du rapport de l'homme avec la nature et celle du développement des sciences. En quittant l'âge d'or, l'homme s'est isolé de la nature en lui opposant sa propre volonté, il a commencé à détruire la terre, à nuire à la fécondité de son espèce par les guerres sanglantes et l'espèce entière fut subordonnée au singulier³⁶. Il ne subsiste actuellement que des vestiges de cette alliance originelle de l'homme et de la nature et de l'unité harmonieuse de tous les êtres³⁷. La progression de l'humanité n'est donc que son retour à l'archaïque, une sagesse supérieure déjà présente dans le culte originelle de la nature, à la fois science et religion, qui s'exprimait dans l'astronomie des peuples anciens³⁸. Parmi toutes ces preuves de l'ancienne alliance de l'homme et de la nature, Schubert fait un sort particulier au *magnétisme animal*. Ce n'est pas l'action thérapeutique comme telle de ce dernier qui l'intéresse, mais la révélation des propriétés de notre nature, autrement sommeillantes, grâce à lui. Ceux qui sont dans un état de sommeil magnétique ont une acuité qui dépasse la perception ordinaire, ils se souviennent de tout, parlent de choses extérieures qui se trouvent hors de la pièce où ils sont. Tous leurs sens sont en éveil, certains sentent la proximité des métaux et en souffrent : ces phénomènes ne sont pourtant qu'une élévation de degré de la perception habituelle, de l'homme éveillé qui se découvre alors des aptitudes ignorées de lui-même, comme la faculté de remarquer les objets extérieurs sans les

³⁵ *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

³⁶ *Ibid.*, p. 9-10.

³⁷ *Ibid.*, p. 20-22.

³⁸ *Ibid.*, p. 29-34.

voir, de voir dans l'intérieur de son corps, de prédire des changements corporels qui ont un rapport avec la maladie (corporelle ou spirituelle) et de s'auto-prescrire des remèdes, enfin cette profonde sympathie des somnambules avec le magnétiseur et toute personne qui se tient en rapport avec lui ³⁹. Cette sympathie de la personne magnétisée avec d'autres personnes se montre dans le phénomène du double sommeil qui semble être une puissance supérieure du somnambulisme : dans le somnambulisme toutes les propriétés de la veille sont élevées à un degré supérieur, dans le double sommeil on retrouve toutes les propriétés du somnambulisme habituel mais plus fortes et ceux qui sont dans cet état savent ce qu'ils ont pensé et dit. Dans cette condition, le somnambule est intimement uni à la personne du magnétiseur et indifférente à tout le reste du monde elle peut anticiper, par des sympathies cachées, le cours du destin, prévoir la mort d'un être cher par une action immédiate des esprits les uns sur les autres. Schubert termine sa présentation du sommeil magnétique par le rapport entre celui-ci et la mort : la nature supprime des maladies inguérissables, qui ne faiblissent que devant le magnétisme, par la mort, cette complète transformation qui rétablit l'harmonie intérieure perdue. Si la mort rétablit cette harmonie, il existe cependant une autre manière de retrouver celle-ci dans cette vie même, à savoir dans l'état onirique, comme le montre Schubert dans sa *Symbolik des Traumes* (1814). Même si le Schubert tardif reviendra quelque peu sur cette apologie des états paranormaux⁴⁰, on a là un bon exemple du rôle dévolu à l'activité onirique pour ce qui est de cet état à la fois *prophétique* et *extatique* où l'âme dépasse l'esprit par ses pouvoirs. Cette valorisation de l'activité infra-consciente, qui par un renversement peut devenir supra-consciente, devient l'objet d'un savoir sous forme d'une analyse des étapes par lesquelles l'âme doit passer pour parvenir à l'illumination définitive. Dans l'*Anthropologie*, Hegel reconnaît la nécessité de tenir compte de ces états paranormaux où il voit une remise en cause de la vision

³⁹ Ibid., p. 334-344.

⁴⁰ A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, chap. VII, La symbolique du rêve, première partie : Le rêve et la nature, Paris, Corti, 1939.

étroite de l'entendement mais refuse d'y voir une connaissance supérieure à la connaissance rationnelle.

6/ L'Anthropologie comme infrastructure naturelle de l'esprit

Alors que *l'Anthropologie* demeure chez Kant une partie empirique de la philosophie⁴¹, son intégration dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* comme première partie de *l'esprit subjectif* en fait plus qu'une présentation exotérique de la partie rationnelle de la philosophie morale. Kant montre l'actualisation pragmatique des dispositions de l'homme dans la société et dans l'histoire alors que Hegel développe les conditions concrètes de la présence au monde de la liberté comme liberté incarnée sous la forme d'une âme incorporée. *L'Anthropologie* kantienne, encore tributaire de la division de l'esprit en facultés, présente sous la forme d'une succession allant de l'inférieur au supérieur ce que Hegel distingue en une sphère (*Anthropologie*) traitant de l'âme comme nature immédiate de l'esprit et en une autre (*Psychologie*) traitant de l'autodétermination de l'esprit, la sphère médiane (*Phénoménologie*) traitant de la série des figures de la conscience. *L'Anthropologie* de *l'Encyclopédie* n'est pas seulement une concession à l'esprit du temps, une reprise ordonnée de matériaux gisant çà et là dans les manuels de l'époque, il s'agit d'une discipline qui atteste de la présence du rationnel dans le réel sous la forme la plus anodine qui soit, l'incarnation individuelle de la raison. Dans la philosophie de la nature les obstacles à la connaissance spéculative de la nature venaient de la métaphysique d'entendement d'autant plus redoutable qu'elle déguisait ses catégories en les convertissant en moments de l'expérience⁴². Dans la philosophie de l'esprit les difficultés ne sont pas les mêmes : pour ce qui est de *l'Anthropologie*,

⁴¹ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, GF, Paris, 1993. L'appartenance de l'anthropologie à la partie empirique de la philosophie est explicitement affirmée dans la Préface des *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Kant, O.P., t. II, p. 244).

⁴² L'entendement peuple le réel de fictions pour s'éviter de penser dialectiquement la matière comme processus.

on peut dire que le danger consiste ici dans la *naturalisation* du comportement humain, ce qui aboutirait à une prédominance de l'être, de la substance, sur le sujet. Comme un *idéalisme subjectif* au sens vulgaire ne changerait rien à l'opposition en inversant celle-ci, en faisant prédominer le sujet sur l'être, il ne reste plus qu'à voir comment la substance est cette nature intrinsèque du sujet qu'il pose hors de soi sous la double forme de son corps et du monde extérieur – ce qui est le propre de *l'esprit subjectif* à son niveau immédiat, *l'âme*. L'idée capitale de la théorie spéculative de l'esprit, et donc aussi de *l'Anthropologie* comme première partie de celle-ci, c'est de réconcilier *l'actualisme* de la philosophie du sujet pour qui être c'est agir, se faire et le *réalisme* de l'ancienne ontologie pour qui l'être avait un sens objectif, dans une philosophie du *concept* pour qui l'être est l'autodifférenciation de soi et la reprise des différences en soi, ce qui constitue le concept de l'esprit ou plutôt l'esprit comme concept. La réalisation du concept dans le champ de *l'Anthropologie* consiste à dégager des modes d'individuation de plus en poussés dans un domaine qui semble pourtant décourager toute recherche en ce sens : d'abord une *individuation anonyme*, celle qui s'opère dans l'âme à son insu, ensuite une *individuation présubjective* où l'âme est sous l'influence d'une autre âme, enfin une *individuation corporelle* lorsqu'elle s'est incorporée son corps par l'habitude. Ces trois façons d'être sujet dans la sphère de l'esprit-nature nous font passer du sujet au sens passif de *soumis (subjectum)* au sujet qui se soumet sa propre extériorité corporelle en étant chez soi en elle.

L'esprit comme vérité de la nature se présuppose immédiatement comme totalité simple et concrète, sous la forme de l'âme⁴³. L'âme est en effet « l'immatérialité universelle de la nature, la vie idéelle simple de celle-ci », la substance de l'esprit, seulement le sommeil de l'esprit, le *noûs* passif de l'esprit⁴⁴. L'esprit ne communique pas directement avec la nature extérieure mais c'est à sa propre nature que l'esprit se rapporte. La négativité de la matière, démontrée dans la philosophie de la nature, rend caduc tout débat

⁴³ *Encyclopédie*, III, §388.

⁴⁴ §389.

métaphysique sur la réalité de la matière par opposition à l'immatérialité de l'âme. Ce faisant Hegel justifie et dépasse à la fois le propos cartésien selon lequel on ne peut pas parler de l'union de l'âme et du corps mais seulement la *vivre*. C'est justement parce que cette union se vit qu'il n'y a pas de séparation entre l'âme et le corps comme deux réalités venant se composer par on ne sait quel miracle⁴⁵. C'est même parce que la vie s'est produite dès son degré naturel comme *Aufhebung* de l'être-autre de l'Idée et que la dispersion ontologique de la nature s'est concentrée dans l'idéalité de la *sensation* que toute séparation entre une sphère psychique et une sphère corporelle s'avère impossible, et encore moins la distribution de régimes d'être incompatibles, comme le matériel et l'immatériel. Cette vie ne se limite pas à l'existence psychophysique au sens propre, elle peut aller jusqu'à l'unisson avec le monde extérieur, ce qui est un analogon de la santé corporelle⁴⁶. De même que la santé est la fluidification dans l'unité (re)produite de l'organisme, de même le *Mitleben* sympathique avec la nature nous unit à elle, sans pour autant nous perdre en elle. Le sentiment de la présence au monde a pour condition cette vie intégrée dans un ensemble qui se déterminera plus tard comme un horizon éthico-politique. Le cours anthropologique consiste à montrer comment l'âme comme esprit immédiat devient dialectiquement la *conscience*, comment l'âme de la nature se sépare progressivement de cette nature et l'objective en un monde face à elle-même comme subjectivité. A ce stade rudimentaire on peut parler d'une individuation *anonyme* de l'âme : elle commence à se déterminer mais sa détermination lui est encore extérieure – l'esprit-nature est d'abord la nature spiritualisée au sens où les différences naturelles se retrouvent immédiatement dans l'esprit. L'âme vit naturellement en harmonie avec la nature mais cette harmonie n'est que passagère,

⁴⁵ §389, *Remarque*.

⁴⁶ §389, Ad. §405 « (...) cette intuition forme, pour chaque esprit saint, un point de départ naturel. Particulièrement dans la jeunesse, nous nous sentons, grâce à une vie donnant de l'âme à tout ce qui nous entoure comme à nous-mêmes, en fraternité et sympathie avec la nature entière, et nous avons, par conséquent, une sensation de l'âme du monde, de l'unité de l'esprit et de la nature, de l'immatérialité de cette dernière ».

c'est le reflet des déterminités naturelles en elle sous forme de qualités naturelles⁴⁷, trouvées déjà-là, de même que dans la philosophie de la nature les corps célestes devenaient des moments du processus météorologique. Cette influence universelle de la nature sur l'âme se traduit par la réceptivité de celle-ci à la vie planétaire universelle, la différence des climats, l'alternance des saisons, les différents moments de la journée, influence superficielle mais bien présente⁴⁸. Selon les autres moments du concept, cette universalité se développe dans celle des esprits-nature *particuliers* (les races) et dans le moment *singulier* de l'âme, ce qui renvoie aux dispositions et idiosyncrasies des familles⁴⁹. Une telle détermination statique de l'âme ne suffit pas : ces différences naturelles se présentent en effet en elle d'abord sous la forme du *cours naturel des âges de la vie* où l'individu présente dans le temps le processus du genre, de l'enfance à la vieillesse⁵⁰, ensuite comme moment de l'opposition ou du rapport des sexes⁵¹, enfin comme différenciation produite par le jugement de l'âme individuelle, où l'alternance de la veille et du sommeil signifie l'éveil de l'âme individuelle face à sa vie naturelle enfermée en elle-même, le sommeil⁵². L'âme trouve maintenant en elle les déterminations qui y sont déjà contenues ou l'être naturel est posé idéellement en elle, ce qui veut dire que l'âme sent, passant ainsi du *jugement* au *sylogisme*. Par le moyen de quelque chose qui se trouve entre elle et l'autre, l'âme qui sent s'enchaîne dans le contenu senti avec elle-même, se réfléchit de l'autre en elle-même et se confirme par là dans son être-pour-soi⁵³. La sensation demeure encore impersonnelle, elle s'effectue sans conscience et sans entendement⁵⁴, mais d'une part ce que l'âme trouve en elle est idéalisé, d'autre part ce contenu est déterminé en

⁴⁷ § 391.

⁴⁸ §302.

⁴⁹ §395.

⁵⁰ §396 et Ad. §396.

⁵¹ §397.

⁵² §398.

⁵³ Ad. §399.

⁵⁴ §400.

corporéité naturelle et ainsi senti⁵⁵. Cette traduction corporelle du senti rend impossible toute distinction entre une face corporelle et une face psychique même s'il ne vaut pas voir là une âme à la Stahl régissant ce processus de somatisation. Comme totalité réfléchie de ce sentir, l'âme devient une *âme qui ressent*, soit une âme qui commence à poser la différence dans elle-même et qui ne se contente pas de la subir passivement⁵⁶.

Ainsi l'âme commence à intégrer à sa propre sphère la vie préconsciente qu'elle subit : elle n'est plus individuée malgré elle car le passage de la sensation au ressenti équivaut à un début de subjectivité sous la forme d'une subjectivité encore seulement intérieure⁵⁷. Un tel début de subjectivité est fragile car immédiatement celle-ci s'échappe d'elle-même vers une autre subjectivité qui lui est extérieure, son *génie*, ce qui est plus elle-même qu'elle-même si on peut dire⁵⁸. Le rapport intra-utérin de l'enfant à la mère est représentatif aux yeux de Hegel de cette influence psychique qui se produit dans le rapport interpersonnel sous sa forme la plus immédiate, la communication intersubjective préréflexive – mais celle-ci peut aussi se produire dans le cas de personnes déjà conscientes où la grande proximité affective peut produire une telle régression⁵⁹ (et bien sûr aussi dans le cas du *magnétisme*). C'est encore une *subjectivité formelle* car elle n'a pas produit son contenu consciemment à partir d'elle-même, comme en atteste l'activité onirique de l'âme où elle a affaire à « un sentiment profond, puissant, de sa nature individuelle totale »⁶⁰, ou encore le génie, cette particularité en l'homme qui décide pour lui⁶¹. La vie immédiate dans cette totalité n'est autre que le *sommeil magnétique*, cet état pathologique où l'homme s'enfouit au sein de

⁵⁵ §401.

⁵⁶ §402.

⁵⁷ §403.

⁵⁸ §405.

⁵⁹ §405, *Remarque*.

⁶⁰ *id.*, p. 467.

⁶¹ *id.*, p. 470.

lui-même⁶². La maladie de l'âme survient lorsque la vie de l'âme se sépare de la conscience objective de l'entendement et assume la fonction de celle-ci⁶³. Se réveillant de cette léthargie préconsciente l'individu se différencie alors de soi, s'éveille et pose ses déterminations en soi-même comme ses sentiments. En s'enchaînant syllogistiquement avec lui-même dans la particularité des sentiments, l'individu obtient le *sentiment de soi*⁶⁴. En raison de l'immédiateté du sentiment de soi, de l'unité immédiate du corporel et du spirituel, l'individu peut tomber malade, la maladie consistant dans la fixation d'un sentiment particulier qu'il ne peut idéaliser, dissoudre dans son unité – cette contradiction avec soi produisant le dérangement de l'esprit⁶⁵. Ce déchirement au sein même de l'unité forme un préalable à la réaffirmation de l'âme comme universalité concrète intégrant ses différences. Cette compénétration du corps par l'âme constitue le mode d'être de *l'habitude* qui rend imperceptible l'extériorisation somatique du psychique et l'intériorisation psychique du somatique⁶⁶. La mécanique de l'habitude n'est ni négligeable ni méprisable : cette unité avec le corps qui est le produit d'un travail sur soi constitue les prémisses de la liberté prochaine⁶⁷. Par l'habitude le corps n'offre plus de résistance à l'âme, il est devenu le signe de l'âme : c'est l'œuvre d'art de l'âme qui peut s'y exprimer de façon

⁶² §406.

⁶³ Ad. §406, pp. 471-482. Cette séparation de l'âme et de l'esprit donne lieu à plusieurs formes. D'abord le savoir immédiat : 1^e les personnes qui ont le sentiment du métal et de l'eau ; 2^e les personnes qui sentent quelque chose sans la médiation du sens concerné ; 3^e les personnes chez qui naît une vision à partir d'un pressentiment ou d'une sensation indéterminée. Si on détermine plus avant le contenu de cette vision, on a *la vision du contenu propre passé de l'âme* et qui avait été oublié ; *le savoir non médiatisé d'éléments extérieurs* ; *le savoir de son propre état intérieur* ; *le savoir d'un état d'âme ou corporel étranger* ; *le sentir avec l'autre sujet, le sentir des déterminations de l'autre comme siennes*. Tous ces états sont des états de clairvoyance naturels, immédiats –c'est lorsqu'ils sont provoqués intentionnellement que l'on peut parler de somnambulisme magnétique.

⁶⁴ §407.

⁶⁵ §408.

⁶⁶ §409-410.

⁶⁷ Ad, §410, p. 511.

pathognomonique et physiognomonique⁶⁸. L'âme qui s'est opposée son être, l'a supprimé et déterminé comme le sien, n'est plus l'âme, c'est-à-dire l'immédiateté de l'esprit car elle est devenue sujet de son jugement, elle exclut la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde extérieur et s'y rapporte comme étant immédiatement réfléchi en soi-même dans ce monde – l'âme est ainsi devenue la *conscience*⁶⁹ et l'achèvement de l'*Anthropologie* mène ainsi à la *Phénoménologie*.

⁶⁸ §411.

⁶⁹ §412.

7/ La Phénoménologie

Par rapport à l'œuvre de 1807 on ne peut qu'être frappé de la part réservée au parcours phénoménologique dans l'*Encyclopédie*. Une fois que l'introduction et le système ne sont plus coextensifs, la phénoménologie se réduit uniquement à sa fonction médiatrice entre l'immédiateté de l'âme (*Anthropologie*) et le développement de l'esprit comme tel (*Psychologie*). Dans cette partie de l'esprit subjectif prédominant les déterminations de la *Théorie de l'essence* : il s'agit de l'apparition de l'esprit comme *phénomène*. Le développement de l'esprit selon un rythme dialectique préserve l'originalité du développement phénoménologique de 1807 mais supprime une ambiguïté : en 1807 Hegel maintient le postulat phénoménologique du *dédoublement* (de la conscience) lui-même dédoublé (puisque le philosophe observe la conscience) et en cela il reste tributaire de la *W.L.* de Fichte. La conscience naturelle se développe, fait l'expérience d'un nouvel objet (dédoublement n°1) et elle finit par intérioriser cet objet dont le philosophe qui l'observait était déjà conscient (dédoublement n° 2) jusqu'à ce que la conscience parvienne à la parfaite transparence dans le Savoir absolu. Le développement phénoménologique obéissait déjà à un rythme logique, là n'est pas la question. Dans le développement encyclopédique un tel redoublement du redoublement n'est plus nécessaire comme si le philosophe assistait au *déroulement* de quelque chose devant ses yeux ou devant son esprit. Le développement de l'esprit selon l'auto-différenciation du concept et la réalisation de l'Idée comme sujet-objet assurent le développement nécessaire des différentes déterminations de l'esprit. Le cours phénoménologique perd ainsi sa dimension pathétique, soulignée par Hegel dans l'*Introduction* lorsqu'il indiquait le désespoir de la conscience perdant son objet pour un autre⁷⁰. Le cours

⁷⁰ *Phénoménologie, Introduction*, p. 136

phénoménologique est alors réduit à une esquisse assez schématique, ce qui fait de la *Phénoménologie* une partie moins riche que *l'Anthropologie* et la *Psychologie*.

A la conscience correspond le moment de l'essence ou du Rapport de l'esprit qui apparaît comme phénomène⁷¹. Dans *l'Essence* les moments ne passent pas les uns dans les autres mais apparaissent les uns aux autres : toute détermination est posée et est seulement posée relativement à une autre. L'apparaître de l'esprit subjectif dans la *Phénoménologie* n'a aucun rapport avec la phénoménalité du *sens interne* chez Kant car l'apparaître de l'esprit ne se limite pas à l'esprit comme sphère distincte de l'objet mais englobe la *relation sujet-objet dans son entier*. On passe de l'universalité substantielle de l'âme à la réflexion-en-soi subjective (= le Moi) en relation à cette universalité (=l'objectivité) comme à son négatif : la conscience est la contradiction de la subsistance-par-soi de ces deux côtés et de leur identité. Quand on dit que la conscience se définit par son intentionnalité, on ne voit que le moment positif de la relation, on ne voit pas le moment négatif qui sépare la conscience et l'objet dans leur relation. La conscience est d'abord conscience et se rapporte à l'objet dans une certitude non-médiatisée –c'est la *conscience sensible* pour qui l'objet est un Quelque-chose, une chose existante, extérieure à la conscience⁷². Dans son rapport à l'objet, la conscience est un percevoir : l'objet se transforme pour en elle en « une diversité variée de *relations*, de *déterminations-de-réflexion* et de *généralités* »⁷³. Depuis 1807 Hegel a remis en cause l'idée d'une perception de la chose en chair et en os dans sa singularité, indemne de tout contact avec l'universel : ce n'est que par abstraction qu'on peut séparer la singularité du *perceptum* de la structure universelle de ses propriétés qui se réunissent ponctuellement dans la chose. La conscience qui perçoit fait l'expérience de la *contradiction* entre les choses singulières de l'aperception sensible (censées rester au fondement) et l'universalité

⁷¹ *Encyclopédie*, III, §415.

⁷² § 418.

⁷³ § 419, p. 225.

à laquelle parvient la conscience⁷⁴. La résolution de cette contradiction transforme la relation sujet-objet en une relation où l'entendement se rapporte à un phénomène : un phénomène est un être entièrement relatif, qui a sa vérité dans la loi qui commande la série phénoménale et que seul l'entendement peut découvrir par la pensée sous la forme d'un monde de lois suprasensibles qui ne peuvent être observées⁷⁵. Seulement Hegel estime que l'erreur serait de transformer ces lois en une objectivité intelligible que l'entendement contemplerait pour trouver la vérité. La loi comme rapport de déterminations universelles doit être pensée à partir de ce que Hegel appelle la *différence intérieure* : la loi n'est pas séparable de sa manifestation dans la série phénoménale, la différence intérieure fait que la loi comme rapport de déterminations diffère d'elle-même, passe dans l'extériorité sensible et est ainsi seulement elle-même. C'est cette différence qui n'en est pas une qui permet à Hegel de passer de l'entendement à la conscience de soi où l'opposition entre le sujet et de l'objet a en soi disparu : le Moi a un objet qui n'est pas différent de lui, un autre Moi⁷⁶. Or si la conscience de soi est comprise immédiatement comme le Moi = Moi alors elle est sans réalité, elle n'a pas d'objet⁷⁷. Si La finité de la conscience reposait sur la différence entre la conscience et le monde, alors celle de la conscience de soi consiste en une différence qui doit être mais qui n'est pas posée puisque toute objectivité semble avoir disparu dans l'identité abstraite du Moi⁷⁸. Cette relation immédiate est celle du désir qui consomme l'objet et cherche la satisfaction⁷⁹. Pour la certitude de soi-même issue de la suppression de la relation sujet-objet, rien ne peut résister au sujet⁸⁰. Comme la satisfaction est singulière, elle est vouée au progrès à l'infini car le désir est ici

⁷⁴ § 421.

⁷⁵ §422.

⁷⁶ § 423.

⁷⁷ § 424.

⁷⁸ Ad. § 425, p. 528.

⁷⁹ § 426.

⁸⁰ § 427.

purement *destructeur*⁸¹ et non pas *formateur*⁸². Ce n'est que par un *autre Moi* que le Moi cesse d'être cette identité abstraite et que l'objet devient vraiment subjectif⁸³. Chaque conscience intuitionne dans l'autre à la fois un Moi et un être-là immédiat, ce qui est contradictoire. Cette contradiction engendre l'impulsion à se montrer comme un Soi libre et à être là comme tel pour l'autre dans le processus de la reconnaissance⁸⁴. Le combat des consciences se termine par le *Rapport de la maîtrise et de la servitude*⁸⁵ où par le travail l'esclave forme sa volonté, supprime sa volonté immédiate et opère le passage à la *conscience de soi universelle*⁸⁶ puisque chacune des deux consciences, par le risque et par le travail, a supprimé son immédiateté⁸⁷. Cette identité des singuliers est la *raison*⁸⁸ : en elle la conscience a la certitude que ses déterminations sont tout autant objectives que ses propres pensées. La raison n'est pas une faculté de l'esprit parmi d'autres, c'est « la vérité en tant que savoir » ou comme l'indique Hegel « la vérité qui sait est l'esprit »⁸⁹. C'est à proprement parler seulement à présent que l'on peut parler d'esprit, car toutes les étapes antérieures ont été nécessaires et non pas suffisantes. L'esprit se distingue donc de l'âme et de la conscience par son rapport étroit à la vérité ou à la raison pensante qui se sait présente dans l'objectivité, naturelle ou spirituelle. Si on veut comprendre l'esprit chez Hegel, c'est plutôt du côté d'une *aléthéologie* que d'une *pneumatologie* qu'il faut orienter ses réflexions. Définir l'esprit comme la vérité qui sait et en faire l'objet de la *psychologie*, c'est enlever à celle-ci toute dimension purement descriptive pour en faire une théorie des opérations de vérification de l'esprit, en lieu et place d'une analyse des rapports réciproques

⁸¹ § 428.

⁸² Ad., p. 531.

⁸³ § 429.

⁸⁴ § 430.

⁸⁵ § 433.

⁸⁶ § 435.

⁸⁷ § 436.

⁸⁸ § 437.

⁸⁹ § 439.

entre les facultés. L'esprit est ce qui vérifie l'être, ce qui le rend vrai aussi bien du point de vue théorique (l'esprit théorique comme *intelligence*) que du point de vue pratique (l'esprit pratique comme *volonté*). En aucun cas l'esprit ne peut être assimilé à un être distinct de la matière ou de la nature car à ce niveau Hegel estime que la vérité (spéculative) suppose un dépassement de ces oppositions.

8/ La Psychologie et la critique de la réification

L'originalité de la *Psychologie* hégélienne est d'une part de présenter une psychologie de l'esprit théorique en faisant l'économie d'une théorie de l'âme-substance *et* d'une théorie des facultés, alors que jamais dans la psychologie contemporaine on ne pouvait joindre les deux négations ; d'autre part dans la psychologie de l'esprit pratique Hegel libère la réflexion de l'influence de l'*eudémonisme* superficiel hérité du XVIIIe tout en établissant une relation entre la psychologie individuelle et les ensembles sociopolitiques que la psychologie ultérieure traitera pour sa part en séparant la partie individuelle et la partie collective. Alors que dans les théories psychologiques contemporaines on part soit d'une action causale des objets sur les sens, soit d'une description psychologique de l'expérience, la distinction entre les sphères anthropologique-phénoménologique-noétique permet une présentation plus nuancée des différents stades. Au lieu d'hypostasier la faculté de sentir qui n'existe pas comme telle⁹⁰, Hegel fait du rapport sensible au monde un rapport anthropologique qui n'expliquera pas le fonctionnement de l'intelligence et ne peut se caractériser uniquement par la passivité ou la réceptivité⁹¹. La théorie anthropologique du corps propre comme corps inhabité, le rapport phénoménologique par lequel la conscience s'oppose au monde auquel elle se rapporte, tout cela donne une dimension de présence incontestable tant à la subjectivité qu'au monde, sans avoir recours à une aperception intérieure. Ce n'est pas en se repliant réflexivement sur soi que la subjectivité devient sensible à soi-même dans son existence indubitable, c'est en se réfléchissant dans et par ce monde, fût-ce en trouvant une autre conscience de soi. Les théories psychologiques

⁹⁰ Condillac, *Traité des sensations* (1754).

⁹¹ *Encyclopédie*, III, §401, pp. 196-197.

de la connaissance font *comme si* on pouvait réduire l'homme à un buste, *comme si* on pouvait oublier toute la vie unifiée de l'esprit pour ne retenir que la sensation, alors que la vie de l'esprit est une *totalité indivisible et indécomposable*, où chaque moment n'a de sens que dans un ensemble. Si la sensation prise isolément est déjà une abstraction, la psychologie idéaliste doit faire abstraction de cette abstraction en montrant comment la connaissance est connaissance rationnelle du monde, appropriation du monde par la raison sous la forme d'un monde idéal (re)produit par le langage.

L'esprit n'est pas une substance mais la raison qui se réalise d'abord sous une forme subjective, sous la forme de *l'esprit théorique et pratique*. Comme la raison est l'identité avérée du subjectif et de l'objectif, l'idéalisme est en même temps un réalisme, car les déterminations de l'esprit ont en commun avec celles de l'âme l'élément subjectif, avec la conscience l'élément objectif⁹². Comme l'esprit ne sait pas pour soi qu'il est cette unité, il faut qu'il dépasse l'illusion de l'extériorité entre lui et le monde en réalisant l'unité avec lui. Ainsi ce qui pose problème ce n'est pas tant l'existence du monde que son existence contingente qui semble affecter l'esprit connaissant⁹³. La psychologie fait partie du processus par lequel l'esprit se libère aussi bien de son immédiateté que de l'immédiateté résiduelle du monde extérieur. Et c'est peut-être là où passe le clivage entre la psychologie hégélienne et les autres psychologies : le point de vue de la conscience est le point de vue de la *finité* de l'esprit, que l'on parle de la conscience ou de la conscience de soi⁹⁴. L'intentionnalité de la conscience se heurtera toujours à un objet qu'elle s'épuisera à assimiler et, sous la forme de la perception, elle tentera vainement de dissiper le sentiment qu'il lui manque quelque chose dans l'appropriation de l'objet en épuisant toutes les apparences sensibles. De même la conscience de soi demeure enfermée en elle-même tant qu'elle ne se rapporte pas à un objet qui est un sujet. Toutes les théories psychologiques partent de la

⁹² Ad. §440, p. 537-538.

⁹³ Ad. § 441, p. 539.

⁹⁴ Ad. §443, p. 541. Dans la *Remarque* du §447 Hegel polémique contre l'idée selon laquelle la détermination de la sensation est dérivée d'un objet extérieur ou intérieur subsistant par soi car ce serait une régression au point de vue phénoménologique.

conscience et du témoignage de celle-ci, que ce soit une expérience *sui generis* (l'aperception de type biranien par exemple) ou *l'observation des faits de conscience* censée fournir une base empirique certaine à la philosophie. Si on part de la conscience et non pas de la raison comme identité (encore formelle) du subjectif et de l'objectif, on ne peut pas rétablir le lien avec l'esprit qui est soit nié comme une entité fictive, due à l'abus des mots, soit refoulé à l'arrière-plan comme une substance incompréhensible mais dont on ne peut se passer. Le caractère *total* de l'esprit interdit toute relation causale ou génétique, faisant progresser du simple au complexe. La substitution du point de vue noétique au point de vue phénoménologique consiste dans l'articulation non pas de facultés différentes mais d'étapes significatives dans la prise de possession du monde immédiat par l'esprit.

Dans l'esprit théorique on part de l'intelligence comme identité formelle du subjectif et de l'objectif, qui se trouve déterminée de l'extérieur mais ce n'est qu'une détermination apparente⁹⁵. Si la conscience vit dans la naïveté qui consiste à croire que ses changements procèdent des déterminations de l'objet, se croyant un miroir passif des choses, l'esprit devient un œil qui se voit et qui s'intériorise en transformant l'objet extérieur en quelque chose d'intérieur⁹⁶. Comme esprit ressentant, héritant du passif de l'âme, si l'on peut dire, l'esprit en tant qu'*intelligence* se trouve déterminé, il est à lui-même sa propre matière et a en lui tout le matériau de son savoir⁹⁷. Cette passivité de la sensation n'emprisonne pas l'intelligence car l'intelligence qui sent est d'une part attention au contenu présent et en ce sens intériorisation active à partir du donné, d'autre part elle expulse la détermination relevant du sentiment hors de soi, dans l'espace et le temps, qui sont les formes par lesquelles l'intelligence est intuitionnante⁹⁸. L'intelligence est l'unité de ces deux moments : elle est immédiatement rappelée par intériorisation à soi dans ce matériau

⁹⁵ §445.

⁹⁶ Add. § 445, p. 543.

⁹⁷ Ad. §446.

⁹⁸ §448.

dont l'être est l'extériorité et, dans cette intériorisation, elle est plongée dans l'être-hors-de-soi⁹⁹. En dirigeant son attention sur son être-hors-de-soi, elle s'éveille à elle-même dans cette immédiateté sienne, cette appropriation de l'intuition consiste à se rappeler en elle pour se passer d'elle¹⁰⁰. Cette intuition rappelée à elle-même par intériorisation ouvre l'accès au monde intérieur de la *représentation*¹⁰¹ qui consiste en une idéalisation du contenu du sentiment. L'intelligence pose en effet le contenu senti dans son propre espace et son propre temps, le contenu représenté devenant alors présence absente de la chose comme image arbitraire et contingente¹⁰². L'intelligence conserve certes ces images inconsciemment¹⁰³ mais comme Hegel est soucieux de ne pas faire de l'intelligence un *polypier d'images*¹⁰⁴, une prolifération incontrôlée d'images, il insiste sur la relation établie entre la conservation de l'image et l'intuition par le biais du souvenir. L'intelligence devient ainsi intérieure à soi dans la sensation et l'intuition intérieure de celle-ci, et son image seulement intérieure devient image immédiate de l'intuition. En produisant la synthèse de l'image intérieure avec l'être-là rappelé à soi par intériorisation (la représentation), l'intelligence commence à débrouiller sa propre nuit intérieure¹⁰⁵. Comme la psychologie hégélienne est une psychologie pensée en termes de liberté, jamais la passivité et le mécanisme ne prennent le dessus sur l'activité de l'intelligence : l'intelligence ne subit pas son contenu comme une fatalité ou comme une détermination externe, elle est au contraire active dans la possession d'images car elle est puissance sur les images qui surgissent hors de son intériorité¹⁰⁶. Ou plutôt l'intérêt de la psychologie hégélienne est de montrer comment l'inertie apparente

⁹⁹ §449.

¹⁰⁰ §450, Ad. §450, p. 532.

¹⁰¹ §451.

¹⁰² §452.

¹⁰³ §453.

¹⁰⁴ On aura reconnu la fameuse formule de Taine dans *De l'intelligence*.

¹⁰⁵ §454.

¹⁰⁶ §455.

de la vie mentale n'est que la condition réelle de l'exercice de l'esprit : là où la psychologie associationniste voit un produit de la loi mécanique de l'association des idées, il faut voir l'incorporation de l'intelligence au contenu réel (re)produit à partir de soi. Les psychologues qui croient refléter la vie de l'esprit en substituant à l'hypothèse du sujet substantiel celle de l'associativité des images en fonction de principes obscurs, comme celui d'une force d'attraction des images, ne font que forger une nouvelle fiction¹⁰⁷. Au lieu de reconnaître l'activité de l'intelligence qui combine et articule son contenu, par peur de rétablir l'hypothèse métaphysique de l'âme-substance, on préfère substantialiser les images, leur attribuer une vie propre par lesquelles elles se réuniraient ou se repousseraient d'elles-mêmes : c'est confondre l'activité avec les produits de l'activité elle-même, les représentations universelles¹⁰⁸. A cette auto-intuition de l'intelligence fait cependant défaut le moment de l'étant et comme elle est raison, c'est-à-dire unité du subjectif et de l'objectif, elle est extériorisation d'elle-même sous la forme de l'activité de l'imaginaire qui crée des signes¹⁰⁹. Cette extériorisation de l'intelligence prend la forme du signe comme unité de la représentation universelle et de l'intuition produite par l'intelligence¹¹⁰. C'est avec le système de signes que l'intelligence dépasse l'immédiateté résiduelle par la négativité du sensible qui se manifeste dans la dialectique du *son*, cette réalité sensible qui s'abolit immédiatement pour faire apparaître le signifié. L'intelligence peut alors recommencer à l'égard du mot le même processus d'intériorisation effectué à l'égard de la première intuition, le mot étant une intuition extérieure produite à partir de soi. Cette appropriation du mot dans l'intelligence comme mémoire aboutit à un dépouillement de tout facteur concret dans l'association rendue pérenne et automatique entre le signe et la signification. Au lieu de voir dans la *mémoire mécanique* une faculté inférieure ou subordonnée, Hegel y voit au contraire

¹⁰⁷ §455, *Remarque*.

¹⁰⁸ *Ad.*, §456.

¹⁰⁹ §457.

¹¹⁰ §458.

l'aboutissement d'un processus d'apprentissage qui prépare le travail de la *pensée*. De même que sans un corps l'âme n'est qu'un fantôme, de même sans cette mémoire mécanique des signes, la pensée n'a aucune présence¹¹¹. Sans ce qui lui permet d'être absence de soi, l'esprit resterait absorbé dans ses contenus. Comme l'intelligence est, en tant que mémoire mécanique, l'identité posée comme telle de l'objectivité extérieure et de la signification, la mémoire est le passage dans la pensée – une objectivité qui ne diffère plus du subjectif et une intériorité qui est en elle-même quelque chose d'étant¹¹². L'esprit théorique supprime l'immédiateté dont était entaché son point de départ dans la progression qui fait passer la pensée de l'entendement formel représentatif à l'articulation syllogistique du contenu pensé¹¹³. En déterminant son propre contenu qui tout aussi bien est un contenu étant, l'intelligence s'autodétermine et devient esprit pratique ou *volonté*¹¹⁴.

Touchant l'esprit pratique Hegel est relativement bref car s'il rejette la fiction d'une doctrine du bonheur isolable de l'esprit objectif, il tient à intégrer et à subordonner *l'eudémonisme* de la psychologie empirique à une théorie de la liberté. Les textes de Hegel prennent leur sens dans le contexte d'une réaction à *l'eudémonisme* assez plat et aux utopies politiques de *l'Aufklärung*. Dans le matérialisme des Lumières, le pendant pratique de la reconstruction sensualiste de l'homme a consisté dans l'identification des moyens permettant d'agir indirectement sur les individus en sachant manier les ressorts de la sensibilité par une éducation appropriée. Il serait naïf de voir dans les morales sensualistes une simple protestation de bon sens ou des sens contre l'ascétisme ou l'hypocrisie de la morale chrétienne : il y a bel et bien un projet politique et pédagogique sous-jacent à cet eudémonisme, partant toujours du postulat d'un déterminisme des influences agréables et désagréables sur l'homme¹¹⁵. Hegel opère un double

¹¹¹ §§461-463.

¹¹² §464.

¹¹³ §§465-467.

¹¹⁴ §468.

¹¹⁵ Si tout en l'homme vient de la faculté de sentir, si la sensibilité est à l'origine des idées, il n'est que de choisir les influences convenables pour mener l'esprit de l'homme

déplacement : d'une part face aux morales eudémonistes il rejette cette idée d'une limitation de la volonté à la recherche du plaisir et à l'évitement de la douleur, car ce qu'il faut retenir de Kant c'est que la liberté ne saurait vouloir que la liberté ; d'autre part face au formalisme de la morale kantienne, il s'agit de retenir cet engagement sensible de la volonté sous la forme d'une valorisation positive, *dédramatisée*, des inclinations et passions dans le processus d'affirmation de soi. Comme autodétermination immédiate, l'esprit pratique est autodétermination formelle, sentiment pratique dont le contenu est immédiat. Le sentiment pratique contient le devoir-être, son autodétermination en tant qu'étant en soi rapportée à une singularité dans l'élément de l'être, ce qui donne l'agréable, le désagréable, etc.¹¹⁶ L'esprit pratique dépasse ce devoir-être en produisant par lui-même cette unité de l'universalité et de la détermination. Si la volonté naturelle est identique à sa détermination, elle se présente comme tendance et inclination, si elle se concentre dans une seule détermination bornée, elle devient alors passion¹¹⁷. Le tort de l'eudémonisme moderne est ici aussi d'avoir voulu recomposer la totalité de l'esprit pratique à partir de tendances présumées alors que la tendance et l'inclination ne sont que des dispositions vides tant qu'elles ne reçoivent pas leur contenu véritable, un contenu objectif, celui des *droits et des devoirs*¹¹⁸. La volonté en tant que pensante est réfléchissante et en choisissant entre les tendances, elle devient *libre-arbitre*¹¹⁹ mais la satisfaction universelle qu'elle cherche, la félicité, ne se trouve ni dans le sujet et encore moins dans l'objet, mais dans l'autodétermination même

à avoir les idées qu'il convient d'avoir. Sous sa forme mécaniste (D'Holbach, *Système de la Nature*) ou pédagogique (Helvétius, *De l'homme*), et malgré des orientations différentes opposant partisans d'une prédétermination organique (voir la critique par Diderot du pouvoir exorbitant qu'Helvétius accorde à l'éducation dans sa *Réfutation d'Helvétius*) et de la toute puissance de l'éducation, la même idée de base est commune : si la nature de l'homme est un être sensible, il faut choisir et trouver les bons moyens d'agir sur elle. Le changement de l'homme permettra alors le changement de la société.

¹¹⁶ §§471-472.

¹¹⁷ §473.

¹¹⁸ §475.

¹¹⁹ §477.

sous forme d'un monde, c'est-à-dire que seule la liberté réalisée peut combler le vouloir¹²⁰, ce qui donne l'esprit libre ou la volonté libre qui est pour la volonté libre¹²¹.

¹²⁰ §480.

¹²¹ §481.

9/ L'Esprit objectif

Pour ce qui est de l'esprit objectif on complètera les paragraphes de *l'Encyclopédie* avec les *Principes de la philosophie du droit*¹²². On pourrait se demander si *l'esprit objectif* fait encore partie de l'esprit ou pas. Est-ce que par besoin de symétrie Hegel n'a pas fait du droit et de l'histoire la partie manquante entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu ? Certains écrits de Hegel montrent que l'esprit objectif pourrait très bien être considéré comme un développement de *l'esprit pratique* et donc ne pas être séparé de l'esprit subjectif¹²³. Pourquoi le *droit* et *l'histoire* devraient-ils appartenir à une philosophie de l'esprit ? La question est de savoir si l'esprit objectif ne tend pas davantage vers la physique sociale ou la sociologie et ne quitte pas le domaine d'une philosophie de l'esprit. En quoi l'analyse des normes juridiques ou le fonctionnement institutionnel d'une monarchie constitutionnelle ont-ils à voir avec l'esprit ? Peut-on voir dans l'esprit objectif ce qu'une *psychologie des peuples* pourrait identifier comme son objet propre ? D'ailleurs le fidèle disciple Gans, dans la Préface à l'édition des *Principes de la philosophie du droit* (1833) louera bien les mérites de Hegel pour l'ampleur de ses vues – questions politiques, économie nationale, rapport du droit et de l'histoire – mais il ne dit rien sur sa contribution à une philosophie de l'esprit¹²⁴. Les autres disciples de Hegel comme Rosenkranz ou Michelet ont certes traité du droit ou

¹²² *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.F. Kervégan, Puf, Paris, 1998

¹²³ Dans *l'Encyclopédie philosophique* de 1808, et plus particulièrement dans la troisième partie intitulée *Science de l'Esprit* distingue trois sections : l'esprit dans son concept (1^{ère} section) qui correspond essentiellement à la *Psychologie* de *l'Encyclopédie*, l'esprit pratique qui traite du droit, de la moralité et de l'Etat (2^{ème} section), enfin de l'esprit dans sa pure réalisation (3^{ème} section), qui correspond à l'Esprit absolu de *l'Encyclopédie* (*Propédeutique philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963).

¹²⁴ Gans, *Philosophische Schriften*, Auvermann, Glashütten/Taunus 1971, p. 6.

de la philosophie de l'esprit mais de façon autonome¹²⁵. On ne tirera de là aucun indice d'un désaccord avec leur maître car Hegel lui-même a bien fait des cours séparés sur le droit, l'art, l'histoire ou la religion... On peut indiquer ici deux éléments qui permettent de comprendre l'articulation encyclopédique de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif : d'une part l'exemple de *Montesquieu*, d'autre par le rapport de Hegel à *Aristote* où la référence anachronique à la totalité de la cité antique est tempérée par la reconnaissance de deux principes – la liberté comme essence de l'esprit et le principe de la subjectivité. En parlant de *l'esprit des lois* Montesquieu rendait possible la pensée d'une *totalité sociopolitique et historique* irréductible à la psychologie des agents et à une simple typologie abstraite des régimes politiques. C'est bien là ce qui est en jeu dans *l'esprit objectif* : une objectivation de l'esprit pensé comme volonté intelligente dans un cosmos éthico-juridico-politique. Du point de vue du système Hegel justifie ce passage de l'esprit pratique, dernier moment de l'esprit subjectif, à l'esprit objectif, à l'esprit qui produit une intersubjectivité sociopolitique puisque l'esprit objectif a pour élément l'être-reconnu¹²⁶. Selon le rythme logique déjà connu on comprend que la volonté intelligente se réalise d'abord de façon immédiate (*droit formel*), puis comme volonté réfléchie (*moralité*), enfin comme volonté effective (*vie éthique*)¹²⁷. –Il y a ici une dimension profondément aristotélienne dans l'articulation de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif : de même que pour Aristote c'est la politique qui est la science architectonique par excellence, et que l'éthique doit être lue par le nomothète en vue de la praxis politique¹²⁸ –de même chez Hegel l'esprit pratique et même l'esprit théorique, sans parler de l'âme, dépendent de l'intégration dans une société juridico-politique. *L'aléthéiologie* de l'esprit (la vérité qui sait est l'esprit) trouve son complément dans un *éleuthérocisme* qui

¹²⁵ Michelet, *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie, enthaltend Recht-Sitten-und Gesellschaftslehre*, Berlin, 1866.. – Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg, 1863.

¹²⁶ *Encyclopédie*, III, § 484.

¹²⁷ § 487.

¹²⁸ Richard Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, chap. 3.

subordonne le droit abstrait et la moralité de l'agent individuel à la vie éthique, raison devenue réalité et réalité compénétrée de raison, intériorisée par les individus sous la forme de coutumes éthiques.

Le droit comme *Dasein der Freiheit*¹²⁹ n'est pas l'objectivation intégrale de la liberté, car il est immédiatement droit abstrait ou formel. Dans la mesure où la propriété correspond à l'être immédiat de la personne comme premier moment de l'idée du droit¹³⁰, le sens de la liberté est engagé ici dans l'extériorité et les périls qu'elle comporte : en se faisant chose la liberté ne doit pas être traitée comme une chose parmi les choses et être privée de manière arbitraire et injuste de cette objectivation. La liberté de l'homme se traduit par le droit à la propriété privée sur les choses comme moyen de réalisation de la liberté¹³¹ et aussi par la possibilité de prendre possession de soi en se formant soi-même¹³², ce qui implique négativement le rejet de toute servitude par où l'individu devient la chose d'un autre. La réalisation de la liberté entraîne dans son sillage le rejet de l'esclavage comme institution juridique qui contredit la liberté de l'homme en général dans la mesure où elle rabaisse l'homme à l'existence d'un être naturel, c'est-à-dire un être non conforme au concept¹³³. La reconnaissance de la *liberté de la personne* n'est pas tirée d'une nature éternelle des choses, il a fallu pour cela que le christianisme fasse accéder l'esprit du monde à un niveau de conscience de soi supérieur, avant que la *liberté de propriété* ne finisse par devenir un droit reconnu à l'individu en tant que tel¹³⁴. La liberté ne s'atteste pas seulement dans la propriété mais dans l'usage et l'aliénation qui en est faite avec la limite suivante : tout ce qui est mien est aliénable sauf les biens qui constituent « ma personne la plus propre et l'essence universelle de ma conscience de moi, comme ma personnalité en général, la liberté universelle de ma volonté, mon éthicité, ma religion », le droit à ces

¹²⁹ *Principes*, §29 et *Encyclopédie*, III, § 496.

¹³⁰ *Principes*, §41, *Encyclopédie*, III, § 488.

¹³¹ *Principes*, §§45-46 et *Encyclopédie*, III, §§ 491-492.

¹³² *Principes*, §57.

¹³³ *Principes*, §57 *Remarque*.

¹³⁴ *Principes*, §62 *Remarque*.

déterminations de la subjectivité étant imprescriptible¹³⁵. Si la négation de la norme juridique est partie prenante dans le fonctionnement de celle-ci (transition dialectique du droit au déni de droit, du *Recht* au *Unrecht*), ce n'est pas de n'importe quelle négation qu'il s'agit : la négation féconde, créatrice est la négation *du droit* qui prend différentes formes (et non pas la négation stérile, celle qui fait de l'homme une chose dépourvue de tout droit)¹³⁶. La réalisation de la personne dans la propriété et le contrat commence à poser problème lorsque se produit *ce qui ne devrait pas* se passer et que les situations concrètes, particulières ne correspondent pas à la situation de bon fonctionnement des règles juridiques. Cet échec est plus ou moins grave et se traduit d'abord par ce que Hegel appelle « des conflits de droit » ou encore les litiges qui naissent de la revendication d'une chose comme subsumption de celle-ci sous la propriété d'un individu¹³⁷. Ce conflit se traduit par l'apparition d'un devoir-être dans le droit abstrait : dans la mesure où chaque volonté s'identifie à son intérêt particulier, immédiat, le droit en et pour soi n'est présent qu'en soi, la liberté particulière face à la liberté universelle libérée de tout intérêt partisan est en situation de *devoir-être*, de déficience ou d'incomplétude. Le devoir-être change alors de sens : loin d'être l'horizon de sens dans lequel il faut penser l'adéquation virtuelle d'une norme et d'une situation, avec, comme terme idéal, la coïncidence entre les deux, comme c'est le cas dans la conception kantienne du devoir-être, *cette situation de non-correspondance fait partie de l'application même du droit* dans le domaine du droit abstrait. Le conflit des droits ne se laisse penser que dans le domaine de la transition d'une volonté aux prises avec l'immédiateté et la contingence de ses intérêts à une volonté libérée d'une telle contingence. La négation du droit en tant que droit est la plus grande dans le cas de la contrainte que fait subir le *crime* à une autre liberté, en contradiction flagrante avec la liberté, ce qui justifie le droit de contrainte comme violence réparatrice de la première violence et la mise en œuvre des sanctions du droit

¹³⁵ *Principes*, §66.

¹³⁶ *Principes*, §§ 82 sq., *Encyclopédie*, III, §§496-499.

¹³⁷ *Principes*, §84.

pénal¹³⁸. Si le droit abstrait intègre dans son développement normal l'inadéquation du fait et de la norme, elle comprend aussi en son sein ce qui est une négation de la norme valable par une volonté particulière (la volonté du criminel) qui veut se faire passer pour norme. La théorie spéculative de la peine consiste à montrer que l'acte d'universalisation de la fausse norme en norme valide est impossible face à la norme du droit en soi, et que le droit se réalise bien plutôt par sa restauration, par la négation de la négation de la violation du droit¹³⁹. Le déni de droit porte au jour la contradiction implicite entre la volonté individuelle et ce qu'elle vise, la volonté en soi : la réalité du droit est médiatisée par la volonté subjective et la volonté subjective ne saurait s'universaliser immédiatement sous peine de tomber dans la négation du droit. La volonté subjective ne trouve plus son être dans un être immédiat mais dans la volonté rationnelle comme négation de la volonté subjective niant le droit – c'est la *moralité* où l'homme devient un *sujet*.

L'homme n'est pas seulement une personne juridique qui n'est personne, au sens d'une unité anonyme interchangeable, permutable à volonté avec d'autres unités, c'est en même temps un sujet, un être-réfléchi-en-soi qui a à se réaliser dans l'objectivité, à se rendre concret par son action dans le monde, visant le bien-être de soi et des autres¹⁴⁰. Le contenu que l'action de la subjectivité réalise est à la fois un contenu particulier, réfléchi au dedans du sujet, conforme au concept tout conservant la possibilité de ne pas être conforme à celui-ci¹⁴¹. La présence du devoir-être dans la moralité signifie qu'il existe ici une part irréductible de contingence qui renvoie à la finité de la phénoménalisation de la volonté universelle, et qui ne pourra être dépassée que par une universalisation à partir de la structure pratique de la subjectivité. La subjectivité n'a plus de rapport immédiat à la chose sensible, comme c'était le cas dans la prise de possession mais l'action vise à réaliser des fins voulues dans un rapport pratique au monde. Dans ce contexte ne peut être

¹³⁸ *Principes*, §§90-94 et *Encyclopédie*, III, § 501.

¹³⁹ *Principes*, §99.

¹⁴⁰ *Principes*, §105 et *Encyclopédie*, III, §505.

¹⁴¹ *Principes*, §§ 110-111.

imputé à l'individu agissant que ce qu'il s'était proposé de faire, ce qui donne le droit du savoir, puis le droit de l'intention à être sue de l'agent¹⁴², perspective qui renvoie à la responsabilité du sujet par rapport à ses actes. L'intériorisation de la liberté dans et par la volonté de la subjectivité morale se traduit extérieurement par la poursuite de fins particulières où vaut le droit de la particularité ou de l'individualité à être satisfait comme droit imprescriptible de la subjectivité moderne¹⁴³. Non seulement la servitude contredit le principe de la liberté subjective, mais une conception purement répressive de la particularité du sujet moral, telle qu'on la trouve chez Kant, contredirait le même principe. Selon la morale kantienne l'individu est censé de désolidariser de soi pour coïncider dans une universalité présomptive avec d'autres sujets, sans que lui-même soit légitimé à attendre la moindre satisfaction de ce qu'il fait. En voulant réaliser le Bien la volonté subjective réalise des fins particulières qui ont une valeur normative car faire le bien consiste à « mettre en œuvre le droit et se soucier du bien-être, de son bien-être propre et du bien-être dans une détermination universelle, du bien-être d'autrui »¹⁴⁴. Comme la forme de l'obligation porte sur des contenus qui ne sont pas eux-mêmes obligatoires, mais donnés là sous forme de rapports existants, on se trouve faire face à l'antinomie de l'obligation : l'obligation doit être universelle et pourtant elle ne porte que sur des contenus particuliers¹⁴⁵. La philosophie kantienne d'après Hegel n'assume pas l'autodétermination jusqu'au bout, en n'admettant pas une *autodétermination formelle et matérielle* de la subjectivité morale. Comme la subjectivité ne se donne pas un contenu à partir d'elle-même, et comme les contenus particuliers sont tous affectés de particularité et donc de contingence, la seule ressource consiste à faire de la forme d'entendement le seul contenu possible de l'action morale, à savoir le principe d'identité de l'entendement abstrait (le test de l'universabilisation de la maxime chez Kant). D'où l'exemple

¹⁴² *Principes*, §120 et *Encyclopédie*, III, § 504.

¹⁴³ *Principes*, §§123-124 et *Remarque*.

¹⁴⁴ *Principes*, §134.

¹⁴⁵ *Principes*, §135.

fameux de Hegel : en soi la proposition formelle obligeant au respect de la propriété est tout aussi valide que celle intimant l'ordre de ne pas respecter la propriété, et si Kant considère que la propriété est respectable c'est bien parce qu'il estime que l'homme comme être libre, comme fin en soi, se définit par cette objectivation de lui-même qu'est la propriété, ce qui fait que l'intérêt désintéressé de la raison laisse place à l'intérêt de la liberté dans le monde extérieur, puis dans le monde des relations sociales ¹⁴⁶. La subjectivité morale croit réduire la distance entre l'universel et le particulier en l'aggravant par un *Sein-Sollen* : le particulier doit se soumettre à l'universel. Loin d'être une loi de progression permettant à l'homme de se relever quand il a échoué, quand il n'est pas satisfait de lui-même, le *Sein-Sollen* maintient un *rapport déséquilibré* entre les composantes de l'action, l'autodétermination du sujet, sa particularité et le Bien universel. Ce déséquilibre donne lieu à la dialectique de la conscience morale qui transforme le droit au savoir qui est un droit moral imprescriptible en droit à *se savoir* source de droit, au sens d'une *conscience morale* qui prétend dire le droit (au sens juridique et moral du terme) ¹⁴⁷. Comme d'habitude chez Hegel le moment critique de la dialectique, lorsque les différences sont exacerbées, correspond aussi au moment où la réconciliation émerge : dans ce cas précis l'anarchie morale, qui vient du la contingence du contenu moral universalisé par la conscience morale, laisse place à l'identité concrète du Bien et de la volonté subjective, c'est-à-dire à *l'éthique*. L'éthique correspond au moment où le concept de droit, la liberté, trouve sa réalisation ou son objectivité sous la forme d'un monde propre, ou d'une seconde nature.

Ce à quoi se rapporte la subjectivité dans *l'éthique* c'est elle-même dans sa vérité, sous une forme sublimée pourrait-on dire, ce qui fait qu'il ne peut y avoir réellement d'opposition entre l'individuel et le collectif. Cet alignement de l'individuel sur l'éthique se traduit par ce qui aux yeux de Hegel apparaît comme une *circularité* ou ce qu'on pourrait appeler le caractère fusionnel de

¹⁴⁶ *Principes*, §135 Remarque, *Encyclopédie*, III, § 512.

¹⁴⁷ *Principes*, §§136 sq., *Encyclopédie*, III, § 511.

l'individu et de l'éthique : le droit est à la fois présent sous la forme d'institutions (*famille, société civile, Etat*) et à la fois vécu comme une participation de l'individu à leur conservation et perpétuation. On retrouve ici le leitmotiv hégélien depuis 1807 et qui se retrouve tout au long de la philosophie de l'esprit : la substance est sujet quand les divisions de la substance éthique sont intériorisées par l'individu sous la forme de vertus, de dispositions propre à chaque état –et le sujet est devenu substantiel quand il a trouvé son assise dans l'unité sociopolitique dont il est membre :

« la substance qui se sait *libre*, dans laquelle le devoir-être absolu est tout autant de *l'être*, a comme esprit d'un *peuple* [une] effectivité. La division abstraite de cet esprit est la singularisation en des *personnes*, de la subsistance-par-soi desquelles il est la puissance et nécessité intérieure. Mais la personne, en tant qu'intelligence pensante, sait la substance comme son essence propre, elle cesse, dans cette disposition intérieure, d'être un accident de celle-là ; elle l'intuitionne, en tant que son but final absolu dans l'effectivité, comme [un] *en-deçà* atteint, aussi bien qu'elle produit un tel but par son activité, mais comme quelque chose qui, bien plutôt, *est* absolument ; ainsi elle accomplit, sans la réflexion qui choisit, son devoir en tant que ce qui est sien et en tant que quelque chose qui est, et, dans cette nécessité, elle a elle-même et sa liberté effective »¹⁴⁸.

La *Sittlichkeit* hégélienne n'a donc rien d'éthique si on entend par là une réflexion sur la morale car elle ne propose aucune innovation dans ce domaine : toute créativité morale serait une régression à la conscience morale en relation d'inadéquation avec la *Sittlichkeit*. Est éthique (*Sittliche*) ce qui est incarné, proche de l'automatisme de l'habitude (*Sitte*) selon l'équivalence posée au §151 des *Principes*. La vertu ne renvoie pas au progrès d'une subjectivité faisant effort sur elle-même pour réaliser sa *Bestimmung*¹⁴⁹, mais à la série d'habitus engendrés dans les individus selon la division automatique de l'éthique en une différence de conditions, en fonction des différents états particuliers. L'éthique incarnée correspond au fonctionnement normal de la vie en

¹⁴⁸ *Encyclopédie*, III, § 514.

¹⁴⁹ *Principes*, § 150, *Encyclopédie*, III, § 516.

commun qui réserve à l'exceptionnel de la vertu le même sort qu'au droit des héros, quelque chose de provisoire et d'extraordinaire au sens propre¹⁵⁰. La virtuosité éthique appartient au passé, car à présent l'individu est déchargé de la tâche héroïque consistant à porter le fardeau du monde sur ses épaules. On assiste à une dévalorisation d'une approche moralisatrice des vertus, réduite à une emphase du discours qui trouve sa vérité soit dans l'éthique soit, de façon plus particulière, en tenant compte des caractères, dans une histoire naturelle de l'esprit.

Cette immanence de la substance au sujet, du collectif à l'individuel semble pourtant relativiser celui-ci, comme en atteste le statut réservé aux individus au sein de la première unité réellement existante, la *famille* comme esprit éthique immédiat ou naturel. *A priori* aucune sphère ne semble plus mal choisie pour montrer la présence réelle de la liberté que l'unité familiale où Hegel soutient l'indissolubilité du mariage qui forme une unité substantielle supérieure aux personnes qui s'unissent¹⁵¹. Parler d'une unité indissoluble c'est refuser de faire de la personne morale produite par le lien du mariage la somme de deux volontés, libres à tout moment de se délier et de retourner à leur état initial. Si Hegel fait de l'unité familiale traditionnelle la base naturelle de l'Etat, il faut souligner deux points : d'une part la monogamie comme reconnaissance de la femme comme être humain à part entière, et non pas comme chose qu'on échange ou qu'on achète, d'autre part le devenir dialectique de la famille qui est sa dissolution et qui en aucun cas ne peut représenter un modèle pour le développement ultérieur de l'Etat. Cette relativisation de l'unité familiale passe par l'obligation de scolarité et par la reconnaissance du droit des enfants à l'éducation

¹⁵⁰ Comme l'indique en effet la *Remarque* du § 150 des *Principes*. p. 236 « c'est plutôt dans l'état inculte de la société et de la communauté que se présente la forme de la vertu comme telle, parce que, ici, l'élément-éthique et son effectuation sont plus un bon vouloir individuel et une nature géniale que l'individu a en propre : c'est ainsi que les Anciens ont attribué particulièrement la vertu à Hercule. Dans les Etats antiques également, parce qu'en eux l'éthique n'avait pas prospéré jusqu'à ce système subsistant par soi et d'objectivité, il fallait la génialité que les individus ont en propre pour pallier ce défaut ».

¹⁵¹ *Principes*, §§162-163, *Encyclopédie*, III, §519.

et à l'entretien¹⁵². La dissolution de l'unité familiale dans la pluralité des familles et dans la poussière de la société civile relativise aussitôt l'institution de famille qui n'est présentée comme un fondement de l'éthique que pour être emportée dans le mouvement de différenciation – la *société civile*.

La société civile comme « l'Etat de la *détresse* et de l'*entendement* »¹⁵³ « dans ses oppositions et leur complication, offre le spectacle du dérèglement, de la misère, ainsi que de la corruption physique et éthique commune à l'un et à l'autre »¹⁵⁴. Hegel admet les présupposés de l'économie libérale touchant le mécanisme de la production de richesse comme fondé sur le raffinement des besoins et sur l'intrication des égoïsmes¹⁵⁵. Après avoir déduit du concept les différents états¹⁵⁶ Hegel pose comme principe la liberté pour l'individu de choisir son métier. Le système de la nécessité extérieure qu'est la société civile ne peut s'autoréguler spontanément : autre chose sont les lois mécaniques de l'économie, autre chose les lois d'administration du droit dans cette sphère où la contingence se donne libre cours. Il est indispensable que l'homme sache en tant qu'esprit ce qu'est le droit en soi, et pour cela il faut qu'il lui soit présenté sous forme de lois claires, compréhensibles. Il faut opérer le passage du vécu à l'écrit par l'intermédiaire de la pensée rationnelle, et que cesse le monopole de l'(in)intelligibilité du droit de la part de la corporation des juristes¹⁵⁷. Si la liberté est bien une valeur absolue, la possibilité pour tout homme cultivé, ou ayant un degré de culture suffisant, de s'instruire du contenu des lois est une condition à respecter, afin d'éviter la situation de tyrannie que mentionne Hegel : Denys le tyran accrochait les lois si haut que personne ne pouvait les lire¹⁵⁸. De même les juristes de

¹⁵² *Encyclopédie*, III, § 521.

¹⁵³ *Principes*, § 183.

¹⁵⁴ *Principes*, § 185.

¹⁵⁵ *Principes*, § 199.

¹⁵⁶ *Principes*, §§ 202-206, *Encyclopédie*, III, § 528 : état immédiat ou substantiel = agriculture, état réfléchissant ou formel = industrie, étant universel = ceux qui se mettent au service de l'état social.

¹⁵⁷ *Encyclopédie*, III, § 530.

¹⁵⁸ *Principes* § 215.

l'École historique¹⁵⁹ qui répugnent à codifier le droit vivant dans les mœurs, dans les coutumes d'un peuple, laissent le contenu du droit si bas, pourrait-on dire qu'il ne peut être compris dans et par la pensée. Si le droit est rationnel en soi, il n'a rien à craindre de son passage à la forme universelle de la raison et de la liberté qu'est la pensée. Dans la sphère de la société civile la puissance publique doit corriger les effets pervers des lois du marché par la mise en œuvre de dispositions visant à codifier et à normaliser les relations entre les producteurs et les consommateurs¹⁶⁰ ou encore par la prise en compte de la paupérisation d'une partie importante de la population qui tombe ainsi dans « la dépendance et la détresse de l'état de classe », situation qui peut priver l'homme non seulement de sa participation à la richesse mais de sa dignité d'homme¹⁶¹. Dans le cadre de la *Sittlichkeit* on n'a plus une situation duale où une volonté particulière est en relation d'opposition avec une autre volonté particulière, la volonté universelle n'étant qu'en soi : ici la volonté universelle commence à se réappropriier la sphère de la contingence par des dispositions corrigeant les effets des lois de l'économie moderne qui lient dialectiquement l'accumulation des fortunes et l'engendrement d'un prolétariat¹⁶². La *réuniversalisation de la particularité* dans la société civile s'opère par le cadre protecteur et intégrateur de la *corporation* qui a pour finalité de préserver l'individu des aléas de l'économie marchande et de ses crises, dans le même temps où la corporation éduque l'individu à l'universalité par le souci de ses fins particulières à présent stabilisées dans un cadre institutionnel¹⁶³. *Famille* et *corporation* sont les deux racines éthiques de l'Etat où l'individu est intégré soit dans une communauté où il n'est pas distingué des autres personnes (une vie dans l'unité familiale, vie transitoire), soit dans un ensemble qui le protège de la contingence de la société civile, et où sa liberté se

¹⁵⁹ Comme ce fut au début le cas du juriste Carl von Savigny

¹⁶⁰ *Principes* § 236.

¹⁶¹ *Principes* § 243.

¹⁶² *Principes*, § 244.

¹⁶³ *Principes*, §§ 259 sq., *Encyclopédie*, III, § 533.

réalise pleinement dans un cadre institutionnel et juridiquement fixé, avec des obligations et des droits¹⁶⁴.

L'Etat représente le stade ultime de l'esprit objectif et non pas de l'Esprit au sens absolu ou de l'Esprit absolu : ce qui signifie que *l'Etat n'est pas tout et n'est pas le tout*. Selon le rythme logique connu, l'Etat est pensé comme organisme immédiat (*le droit politique intérieur ou la constitution*), comme individu particulier en rapport avec d'autres individus particuliers (*le droit politique extérieur*) et enfin comme esprit-d'un-peuple qui réalise un moment de l'Idée dans l'histoire mondiale¹⁶⁵. On remarquera que dans l'analyse de l'auto-organisation de l'Etat, Hegel fait du patriotisme un rapport de confiance que l'individu a à l'égard de l'Etat, en ce qu'il sait que son intérêt particulier est protégé par l'Etat. On trouve ici une appréciation mitigée de la vertu patriotique car Hegel ne confond pas patriotisme et nationalisme : la liberté de l'individu, bien que liberté sous des lois et non pas liberté hors de l'Etat, n'est pas une liberté aliénée dans la révérence à l'égard de l'Etat comme totalité. En d'autres termes si le patriotisme « est la disposition-d'esprit qui, dans la situation et le contexte de vie habituels, est accoutumée à savoir que la communauté est l'assise substantielle et la fin », alors la vertu héroïque du patriotisme est ramenée à sa base prosaïque¹⁶⁶. Cette relativisation du patriotisme ne signifie pas sa subordination au cosmopolitisme mais montre bien que la liberté des Modernes, bien qu'ayant une dimension et une expression politique, ne saurait se limiter à celle-ci comme l'indiquait Constant dans son fameux discours¹⁶⁷. L'examen des déterminations de la constitution montrerait comment la théorie monarchique hégélienne, tellement contestée¹⁶⁸, a pour but d'éviter une privatisation de l'Etat ou de la sphère politique¹⁶⁹. Les rapports

¹⁶⁴ *Principes*, § 254.

¹⁶⁵ *Encyclopédie*, III, § 536.

¹⁶⁶ *Principes*, § 268.

¹⁶⁷ *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819).

¹⁶⁸ On renvoie aux critiques de Marx dans la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel où Hegel est accusé de déduire la monarchie héréditaire à partir de la logique.

¹⁶⁹ *Principes*, § 281, *Encyclopédie*, III, § 542.

sylogistiques entre les différentes composantes de la constitution (pouvoir princier, pouvoir gouvernemental, pouvoir législatif) substituent à une vision mécanique de la limitation des pouvoirs l'idée d'une organicité des pouvoirs, de leur idéalité avec le primat donné à la décision du monarque qui tranche en dernier recours. Le mouvement de l'ensemble est pensé comme une garantie contre l'accapuration du pouvoir décisionnel par une des parties à l'exclusion des autres, la maladie étant identique dans le corps politique et dans le corps organique (et aussi dans l'âme !) : à savoir la totalisation d'une partie au détriment des autres, la négation de la fluidité des déterminations.

Ce qu'il faut retenir de ce bref parcours, c'est que toute collectivité a des institutions juridiques, sociopolitiques, religieuses, particulières, déterminées, et l'homme se définit à la fois par ces structures tout en contribuant à les perpétuer et parfois à les modifier. C'est cette vie au sein d'une collectivité organisée selon des institutions qui est proprement ce qu'il y a de rationnel, cette rationalité étant rendue effective par l'Etat qui assure le maintien de l'ensemble. A la différence de la sociologie, Hegel refuse de relativiser par principe ces institutions au motif qu'elles seraient le produit d'une histoire et qu'aucune société ne pourrait prétendre incarner la rationalité plus qu'une autre ; et en même temps il refuse de faire de cette rationalité incarnée dans des structures un ordre extérieur aux individus. La considération objectivante du fait social empêche de voir que c'est un fait total qui implique l'activité des sujets dans ce qu'ils sont et ce qu'ils font. La raison incarnée ne peut être pour Hegel dans une situation d'extériorité par rapport au corps social : simplement cela signifie l'existence d'institutions assurant la liberté de l'ensemble, mais ici aussi la contingence peut agir. La rationalité des institutions n'implique pas obligatoirement celle de ceux qui participent à ces institutions, mais ce n'est pas une raison pour rejeter celles-ci. A trop personnaliser les institutions on manque ce moment impersonnel, rationnel qui les constitue dans leur autonomie essentielle par rapport à l'individu. Que ce soit dans l'ensemble politique ou, au sein de celui-ci, dans la communauté religieuse, l'homme selon Hegel accède à sa véritable liberté réalisée rationnellement sous la forme d'ensembles existant et se perpétuant

dans le temps. C'est par son activité dans la société civile ou par son repos lors du culte divin que l'homme rencontre cette rationalité existante qui lui permet d'actualiser la sienne propre, ce qui fait que lorsque l'homme agit, se comporte de telle ou telle façon envers ses semblables, c'est bien la raison (subjective) qui rencontre la raison (objective). La raison est réelle sous la forme d'institutions concrètes (la famille, la justice, la police, la corporation), et la rationalité est bel et bien réelle, notamment par l'activité des agents qui la réalisent, la plupart du temps à leur insu, dans la banalité apparente du quotidien.

Seulement cette objectivation de l'esprit n'est que provisoire puisque Hegel y voit un moyen pour l'Esprit de se dépouiller de la particularité dont est affectée chaque esprit-d'un-peuple. En effet un esprit-du-peuple déterminé développe un principe particulier dans le temps et il passe dans l'histoire mondiale universelle et dans la dialectique des esprits-des-peuples¹⁷⁰. Cette dialectique est « le chemin de la libération de la substance spirituelle, l'acte par lequel le but final absolu du monde s'accomplit en celui-ci, par lequel l'esprit qui n'est d'abord qu'*en soi* s'élève à la conscience et à la conscience de soi, et, par là, à la révélation et effectivité de son essence étant en et pour soi, et par lequel il devient à lui-même aussi esprit extérieurement *universel, esprit du monde* »¹⁷¹. C'est donc un contresens assez grave que de faire de l'Etat hégélien un nouveau Léviathan, comme si Hegel ne reconnaissait le principe de la liberté subjective, comme grand principe du christianisme (et surtout du christianisme réformé !), que pour l'anéantir dans une statolâtrie. La thèse poppérienne qui fait de l'hégélianisme une légitimation philosophique du totalitarisme est évidemment erronée¹⁷² : elle fait comme si l'Etat ou l'horizon juridico-politique était le seul horizon de l'homme, ce qu'interdit d'affirmer la succession des *Volksgeister* dans l'histoire du monde. La seconde nature produite par l'esprit reste une nature et comme telle elle est affectée de la contingence radicale qui relativise tout médium où l'esprit se présente.

¹⁷⁰ *Encyclopédie*, III, §548.

¹⁷¹ § 549, p. 327.

¹⁷² Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, *Hegel et Marx*, chap. 12 *Hegel et le néo-tribalisme*, Paris, Seuil, 1979.

10/ L'Esprit absolu et la décomposition du système

Du point de vue encyclopédique *l'esprit absolu* est défini comme la substance une et universelle en tant que spirituelle qui se partage originellement en elle-même et en un *savoir* pour lequel elle est en tant que telle¹⁷³. A travers les sphères de l'art, de la religion et de la philosophie, il s'agit de montrer le processus de libération intégral qui s'accomplit lorsque l'esprit devient pour l'esprit dans la considération pensante de lui-même. Les leçons sur l'esthétique, sur la philosophie de la religion et sur l'histoire de la philosophie donnent un matériau suffisant pour se faire une idée de cette venue à soi-même de l'Esprit : dans *l'esthétique* c'est la tripartition entre l'art symbolique, l'art classique et l'art romantique qui sert à la fois de cadre général pour penser le système des arts et l'autodépassement de l'art dans la religion. Dans la *religion* c'est la série qui mène à la religion vraie ou absolue qui permet à Hegel de penser la présence de l'Absolu dans la communauté des croyants. Enfin dans la *philosophie* c'est la pensée pure qui trouve son médium adéquat dans le savoir de soi sous la forme de *l'Idée de la philosophie*¹⁷⁴. Au lieu de présenter le détail de ces différentes parties on veut en tirer les conséquences.

La fameuse thèse hégélienne qui fait de l'art une chose du passé ne signifie pas que l'art a disparu ou disparaîtra, contrairement aux interprétations tendancieuses. L'objectivation artistique n'est pas l'expression adéquate de l'esprit car la présentation sensible de contenus spirituels ne permet pas la présentification de l'esprit. Si la philosophie est supérieure à l'art c'est parce que la pensée pure est l'unité de l'idéal et du réel dans la pensée alors que dans l'art cette unité se réalise dans le sensible. En passant de l'extériorité de la matière des arts plastiques à l'apparaître des couleurs et enfin à la réalité autodestructrice du son dans le

¹⁷³ *Encyclopédie*, III, §554.

¹⁷⁴ *Encyclopédie*, III, § 577.

langage, le sensible s'anéantit de lui-même pour fournir un médium immatériel, insensible à l'esprit. – Dans le cas de la religion on ne fera qu'évoquer les problèmes suivants. Une des grandes questions de l'École hégélienne fut de savoir si oui ou non Hegel niait l'immortalité de l'âme, si Hegel était une sorte d'averroïste déguisé¹⁷⁵. On peut légitimement se demander ce que la philosophie de la religion peut conserver des représentations religieuses traditionnelles lorsque la religion absolue, le christianisme, est traduite dans les termes du concept. La philosophie spéculative s'oppose à la sotériologie et l'eschatologie qui ont l'inconvénient de réintroduire un dualisme métaphysique périmé entre un ici-bas et un au-delà. La question de la destinée humaine, en particulier celle de l'immortalité de l'âme ou de l'esprit individuel, n'a plus d'intérêt pour une pensée qui rejette ce dualisme ontologique. On cherchera en vain chez Hegel un substitut philosophique aux preuves métaphysiques et morales de l'immortalité, tout au plus une critique féroce des présupposés, des catégories de ces preuves. De même on ne trouve pas chez Hegel une nouvelle preuve de l'existence de Dieu comme Esprit mais une relecture spéculative des preuves traditionnelles, ce qui ne signifie nullement que cette lacune est le signe de l'athéisme de Hegel¹⁷⁶. Dès 1807 Hegel substitue à l'attente du croyant l'expérience *hic et nunc* de l'éternité, lorsqu'il oppose au *pathos* de la foi la satiété spirituelle obtenue dans l'intégration à une communauté religieuse, et à l'attente eschatologique la compréhension philosophique de l'unification du fini et de l'infini dans la religion. Les syllogismes de l'esprit absolu de *l'Encyclopédie* traduisent sous forme logique le passage de la représentation au concept¹⁷⁷. Depuis la *Phénoménologie de l'Esprit*, les épisodes de la création, de la Révélation et de l'Incarnation apparaissent comme la réfraction du concept dans l'élément de la *représentation* religieuse où la nécessité dialectique se grime pour ainsi dire sous le visage de la

¹⁷⁵ On attribuait alors à Averroès la thèse du monopsychisme, d'une immortalité impersonnelle.

¹⁷⁶ *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. J.M.Lardic, Paris, Aubier, 1994.

¹⁷⁷ *Encyclopédie*, III, §§ 566-571.

nécessité extérieure¹⁷⁸. La correspondance entre les formes logiques, les formes de la conscience et les moments de la révélation de Dieu supposent le primat du logique sur le théologique puisque la temporalité de la représentation trouve sa légitimité dans l'intemporalité ou l'inactualité des catégories logiques ou dans l'auto-explicitation de l'Idée¹⁷⁹. L'avenir n'est plus une dimension de la conscience croyante : la jouissance du Dieu présent dans la communauté des croyants se substitue au Dieu-à-venir présent *in absentia* et à l'Homme-Dieu disparu du passé.

La communicabilité réalisée du Dieu chrétien, l'unité divino-humaine représentée par Jésus sont en effet dans le discours spéculatif la conséquence du mouvement de désubstantialisation commencé par Kant et poursuivi par Fichte. Dieu n'est pas un être, cet *ens realissimum* chosifié par la métaphysique d'entendement, Dieu n'est pas même ce qu'il y a derrière l'être, en haut ou au-dessus de l'être. Dieu est *manifestivum sui* dans un mouvement d'auto-révélation explicité dans le Dieu trinitaire du christianisme, vrai concept concret de Dieu en tant qu'esprit. La spéculation joue sur deux tableaux : d'un côté elle opère une interprétation de la représentation métaphysique de Dieu en sapant le fondement prédicatif du discours métaphysique ; de l'autre elle interprète le discours évangélique pour en faire le récit d'une réconciliation de l'esprit avec le monde, de l'esprit humain avec l'Esprit divin. C'est

¹⁷⁸ *Phénoménologie*, p. 651, sq.

¹⁷⁹ Dans le cours de 1824, *Vorlesungen, Die vollendete Religion*, Felix Meiner, 1995, p. 120-121 Hegel pose la série de correspondances suivantes – le *niveau logique* : 1^e l'être éternel et auprès de soi, ou la forme de l'universalité ; 2^e la forme du phénomène ou de la particularisation, de l'être pour un autre ; 3^e la forme du retour en soi-même à partir du phénomène, la forme de la singularité absolue, de l'être auprès de soi absolu – le *niveau de la subjectivité du croyant* : 1^e la pensée, 2^e la représentation, 3^e la subjectivité comme concept, comme raison pensants – le *niveau de l'histoire* : 1^e Dieu comme « l'Idée éternelle, dans le premier élément de la pure pensée de l'éternité » - mais c'est l'éternité pensée abstraitement dans son opposition au temps, ce pourquoi l'histoire de Dieu prend la forme d'une succession selon différents temps, passé, présent et futur. ; 2^e « l'histoire divine comme apparition, comme un passé », où l'être (*Sein*) de Dieu s'abaisse à l'apparaître (*Schein*), ce qui donne lieu à une véritable histoire au sens empirique ; 3^e ce dernier moment, correspondant à la présence de Dieu dans la communauté, est encore grevé par la finitude du sujet croyant, ce qui fait que ce présent est encore un moment opposé au passé et au futur.

dans la narration et la répétition de l'histoire divino-humaine que le sujet parvient alors à une extension de sa vie propre, sous la forme d'une béatitude partagée mais provisoire, analogue à celle du sujet qui oublie les tracas de la vie quotidienne lorsqu'il jouit des œuvres d'art.

On terminera notre présentation de l'esprit par la séquence historique de la *décomposition du système hégélien* souvent réduite à l'opposition entre hégéliens de droite, attachés à perpétuer l'œuvre du maître, à publier ses leçons, et hégéliens de gauche – sans oublier les réformistes comme Gans ! On donnera ici quelques indications sur les lignes de fracture possibles.

1. *la relation de l'esprit subjectif et de l'esprit absolu*

La philosophie spéculative de l'esprit de Hegel a un sens si on accepte l'idée d'une progression dialectique de *l'esprit subjectif* à *l'esprit absolu* en passant par *l'esprit objectif*. Le point capital de cette progression suppose l'interprétation de l'unité divino-humaine :

« Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il se sait lui-même : son savoir de soi est, en outre, sa conscience de soi dans l'homme et le savoir que l'homme a de Dieu, savoir qui progresse en direction du savoir de l'homme en Dieu »¹⁸⁰.

Si Dieu ne parvient à son savoir que par le savoir que l'homme a de Dieu en tant qu'esprit, la tentation était grande de faire de cette conscience le moment par lequel Dieu devenait Dieu. Dans ce cas l'esprit absolu risquait de devenir une universalité fictive, dissimulant l'universalité réelle et unique dont l'homme ne pouvait se départir – le *genre humain*. Feuerbach, après avoir été un disciple orthodoxe de Hegel, finira par choisir cette solution qui ampute la philosophie de l'esprit de l'esprit absolu, en faisant de la théologie une anthropologie implicite¹⁸¹. La critique de la représentation religieuse pouvait aboutir à une déconstruction de l'illusion religieuse, ce qui se produira avec *Strauss* qui dans sa *Vie de Jésus* fait

¹⁸⁰ *Encyclopédie*, III, § 564.

¹⁸¹ *L'essence du christianisme* (1841).

de la croyance en la nature surnaturelle de Jésus le produit d'une reconstruction due aux premiers chrétiens¹⁸².

2. le statut de l'esprit objectif

Si l'esprit n'est plus pensé à partir de l'Idée, l'esprit n'est plus que l'esprit humain et dans ce cas il existe plusieurs possibilités d'analyser son objectivation. La plus radicale consistera à étudier causalement l'objectivation humaine dans ses œuvres en renonçant à la connaissance spéculative de la réalité comme réconciliation des opposés. L'étude de l'esprit dans sa réalité historique devient l'étude de *l'idéologie* et la dialectique des formes socio-économiques remplace la présentation de l'Etat rationnel chez Hegel. On aura reconnu ici la pensée de *Marx*. –En France on pourrait citer les travaux de Taine qui, influencé dans sa jeunesse, par la lecture de Spinoza ou de Hegel, conservera cette ambition totalisatrice lorsqu'il s'agira de rendre compte des œuvres de l'esprit humain comme les œuvres littéraires¹⁸³. L'objectivation de l'esprit signifiera alors sa *naturalisation*, souvent résumée à la formule provocatrice

¹⁸² *Vie de Jésus* (1835).

¹⁸³ Taine, *La Fontaine et ses fables* (1853), *Préface* : « « On peut considérer l'homme comme un animal d'espèce supérieure, qui produit des *philosophies* et des poèmes à peu près comme les vers à soie font leurs cocons, et comme les abeilles font leurs ruches. Imaginez qu'en présence des fables de La Fontaine vous êtes devant une de ces ruches. On pourra vous parler en littérateur et vous dire : «Admirez combien ces petites bêtes sont adroites.» On pourra vous parler en moraliste et vous dire : «Mettez à profit l'exemple de ces insectes si laborieux.» On pourra enfin vous parler en naturaliste et vous dire : «Nous allons disséquer une abeille, examiner ses ailes, ses mandibules, son réservoir à miel, toute l'économie intérieure de ses organes, et marquer la classe à laquelle elle appartient. Nous regarderons alors ses organes en exercice; nous essayerons de découvrir de quelle façon elle recueille le pollen des fleurs, comment elle l'élabore, par quelle opération intérieure elle le change en cire ou en miel. Nous observerons ensuite les procédés par lesquels elle bâtit, assemble, varie et emplit ses cellules; et nous tâcherons d'indiquer les lois chimiques et les règles mathématiques d'après lesquelles les matériaux qu'elle emploie sont fabriqués et équilibrés. Nous voulons savoir comment, étant donné un jardin et des abeilles, une ruche se produit, quels sont tous les pas de l'opération intermédiaire, et quelles forces générales agissent à chacun des pas de l'opération. Vous tirerez de là, si bon vous semble, des conclusions non seulement sur les abeilles et leurs ruches, mais sur tous les insectes, et peut-être aussi sur tous les animaux.»

qui demande de traiter le vice et la vertu comme le vitriol et le sucre¹⁸⁴.

3. *l'esprit subjectif*

Ici on se contentera d'indiquer deux directions : en Allemagne la psychologie expérimentale et la psychophysiologie ont rapidement fait des progrès en s'émancipant de la philosophie, même s'il existe des auteurs comme Beneke et Herbart qui ont essayé de faire de la psychologie une discipline qui devait rester dans le giron de la philosophie¹⁸⁵ tout en rejetant l'hégélianisme. – Le dernier qui clôt cette histoire de la décomposition du système hégélien est Dilthey qui reprend l'expression d'esprit objectif pour analyser les productions de l'esprit humain à partir d'une théorie de l'esprit subjectif identifiée à la psychologie¹⁸⁶. En distinguant les sciences de l'esprit et les sciences de la nature Dilthey croyait à la fois sauver la tâche de la philosophie, sans les intempérances de la spéculation, et l'arrimer à la psychologie empirique, en évitant l'impasse du psychologisme dans le cadre d'une *herméneutique* de l'esprit humain en ses œuvres.

¹⁸⁴ Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction, Paris, 1864.

¹⁸⁵ Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1898.

¹⁸⁶ Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988, en particulier l'analyse critique que Dilthey fait de l'esprit objectif hégélien (pp. 102-105).

Sommaire

L'esprit selon Hegel	3
1. La définition de l'Absolu comme esprit	7
2/ L'esprit comme Idée et vérité de la nature	13
3/ La critique de la pneumatologie et du criticisme	19
4/ Les divisions générales de l'esprit subjectif.....	22
5/ La parapsychologie romantique	24
6/ L'Anthropologie comme infrastructure naturelle de l'esprit	28
7/ La Phénoménologie.....	35
8/ La Psychologie et la critique de la réification.....	40
9/ L'Esprit objectif.....	48
10/ L'Esprit absolu et la décomposition du système	62
Sommaire.....	68